**Классики русской философии и европейская философская традиция**

"Европейское просвещение, этот могущественный рационализм, это великое развитие отвлеченной мысли, должно быть для нас побуждением к... сознательному уяснению наших собственных духовных инстинктов". Читатель, вероятно, уже привык к тому, что суждения русских мыслителей XIX века (в данном случае Н. Н. Страхова) постоянно расходятся с суждениями "религиозных философов" типа Н. А. Бердяева, заявлявшего: "рационализм и индивидуализм -- первородные грехи европейской культуры". На это заявление Страхов мог бы ответить, во-первых, своей любимой поговоркой: "Чужими грехами свят не будешь". А во-вторых, он мог бы повторить свое простое, но совершенно точное замечание: "Все мы отчасти рационалисты, потому что во всяком деле мы неизбежно рассуждаем, а если рассуждаем, то, значит, прибегаем к каким-нибудь началам и приемам разума, и даже всегда стараемся проводить эти приемы и начала как можно дальше".

От такого естественного рационализма не свободен ни один человек (если, конечно, он не лишен разума), в том числе и человек верующий. "Как мольеровский мещанин был очень удивлен, узнав, что говорит прозой, так, без сомнения, многие ревнители веры не подозревают, что рационализм вообще есть дело неизбежное (выделено мной. -- Н. И.) и что сами они на каждом шагу оказываются рационалистами", -- пишет Страхов. Да и как могли бы христиане, не рассуждая, исполнить завет апостола: "будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением"? К этому месту Нового Завета, по сути, ключевому для понимания настоящего смысла слова ratio, мы вскоре вернемся; а пока заметим, что по-русски слово "отчет" прямо подразумевает отчетливость, ясность, то есть существенные признаки рационального мышления, если вспомнить знаменитое положение Декарта: "все, что мы постигаем ясно и отчетливо, тем самым -- в силу такого постижения -- истинно". И классики русской философии не отвергали этот критерий истины, а считали, что именно на вершинах христианской мысли создаются условия для его применения, открывается "глубокая правда рационализма", как говорил В. И. Несмелов, отмечая, что именно апостолы, ученики Христа, проповедовали после дня Пятидесятницы "с ясным познанием истины христианства и с ясно-отчетливой верой в истину христианских учений".

Конечно, так называемая "проблема рационализма" решается достаточно просто, если с самого начала учитывать два момента:

1) никакое познание невозможно без участия логического мышления, причем, как правило, в качестве одного из важнейших элементов познания;

2) познание истины не является исключительно рациональным, в нем участвуют и чувство, и воля человека, короче, его духовно-душевная сущность в целом (как участвует здесь и его физический организм, с соответствующей системой ощущений). Поэтому классики русской философии не спорили по большому счету с критикой "исключительного" рационализма, которую дали ранние славянофилы еще в период становления русской философии. Напротив, у П. Е. Астафьева, А. А. Козлова, В. А. Снегирева и других мы находим тот глубокий философско-психологический анализ волевых и эмоциональных факторов познания, который у славянофилов еще отсутствовал; а Н. Н. Страхов в своей философской антропологии блестяще раскрыл и значение нашей системы ощущений ("внешних чувств) как полной системы, достаточной для восприятия всех фундаментальных свойств физического мира (отдав тем самым должное и "правде эмпиризма"). Так или иначе, призыв И. В. Киреевского искать "в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума" -- был вполне созвучен доминанте русской национальной философии, принципу самосознания (в данном случае -- сознания всех своих познавательных сил). Теперь требовалась серьезная философская работа, включавшая, в частности, и точное определение понятий "мышление", "рассудок", "разум", "умозрение" и т. п. Но доводить отчасти справедливые упреки славянофилов в адрес "отвлеченной рассудочности" до абсурда, изгонять рационализм (не случайно связанный с узким, но существенным определением человека как homo rationale) под грохот шаманского бубна, под выкрики о том, что "сквозь трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности" (П. А. Флоренский) -- настоящим русским мыслителям в голову не приходило. Время "корифеев" с трещинами в рассудке наступило несколько позже...

Нетрудно, однако, заметить, что ряд классиков русской философии отстаивал положительную ценность рационализма с особенной энергией. "Чтобы действительно спасти знание от безнадежного иллюзионизма, необходима рациональная онтология", -- подчеркивал Л. М. Лопатин, и аналогичные суждения мы будем постоянно встречать при рассмотрении трудов Н. Г. Дебольского, В. И. Несмелова, Б. Н. Чичерина. Но конечно, на первом месте здесь снова стоит Н. Н. Страхов, его призыв понять и усвоить "дух рационализма, к области которого принадлежит все, что в науках есть истинно научного". Чем же объясняется эта энергия в утверждении рационализма (энергия, при поверхностном знакомстве со взглядами Страхова способная даже ввести в заблуждение -- он, как мы убедимся, исключительно ясно видел подлинные границы рационализма)? На этот вопрос отвечает сам русский философ.

Дело в том, что считать XIX век эпохой не то что господства, а хотя бы преобладания рационализма в европейской культуре -- величайшее недоразумение. При сколь-нибудь внимательном взгляде на этот век мы находим, напротив, стремительное нарастание вражды к рационализму, и "эта вражда упорно ведется всеми: спиритуалистами и материалистами, верующими и скептиками, философами и натуралистами", -- отмечал Страхов. Здесь не место доказывать справедливость его слов, давая подробный анализ различных (порой даже весьма различных) явлений европейской культуры -- и в частности, философии, -- в которых все более разрушался образ человека как homo rationale: от романтизма с примкнувшим к нему Шеллингом, пессимизма Артура Шопенгауэра, "философии бессознательного" Эдуарда фон Гартмана и первых выкриков "экзистенциализма" в лице Сёрена Кьеркегора (1813-1855) -- до позитивизма Огюста Конта (1798-1857), дарвинизма и материализма всех мастей (где, пусть с различной степенью деликатности, доказывается, в сущности, одно и то же: "человек есть то, что он ест")\*. И приходится с сожалением констатировать: в той мере, в какой ранние славянофилы примкнули к этой вражде (пусть только в ее "высших формах"), они лишь попали в общее русло европейской мысли, уловили ее основную тенденцию -- и присоединились к ней, когда она только стала набирать силу. А уж какой-нибудь Бердяев, с его криками о "первородном грехе", был в XX веке безнадежно устаревшим, перепевавшим то, о чем на Западе шумели уже больше столетия, особенно ультракатолики типа незабвенного Жозефа де Местра (1753-1821).

Подлинные строители и классики русской философии пошли здесь, однако, против течения. И при этом ясно выразили основную причину своего противостояния "духу времени". "Наш век хочет познавать, но упорно отказывается мыслить" -- таков диагноз Н. Н. Страхова. Но познание без мышления, если и возможно вообще, не имеет никакого философского значения; отнюдь не случайно, не произвольно в языках всех европейских народов слова "философ" и "мыслитель" -- почти синонимы. Только мыслящий человек, человек, способный "ставить и развивать понятия", по словам Страхова, "заслуживает имени человека философствующего". Для молодой русской философии увлечение "критикой рационализма", пусть в каких-то отношениях и справедливой, могло оказаться самоубийственным. Такая критика возможна лишь в связи с ясным и глубоким пониманием положительного значения человеческой рациональности. К этому значению и необходимо обратиться в первую очередь.

Существо человеческой рациональности не передают, конечно, такие поверхностные характеристики или метафоры, как "наружная стройность логических понятий", "внешняя формальность" или "самодвижущийся нож разума" (метафоры, которые сегодня только и помнят из работ славянофилов, хотя тот же Иван Киреевский смотрел на дело, как нам предстоит убедиться, более основательно). Считая, что философская истина достигается при обязательном участии рационального мышления, классики русской философии продумали проблему рациональности значительно глубже. Особая заслуга принадлежит здесь Л. М. Лопатину, чьи слова о необходимости рациональной онтологии мы уже приводили выше. Еще чаще говорил он о рациональной метафизике; только такая метафизика имеет в глазах Лопатина философскую ценность. Таким образом, проблема рациональности тесно связана с проблемой возможности метафизики, волновавшей европейскую мысль в течение всей ее истории. Разберемся в этом принципиальном моменте внимательней.

Лопатин ясно формулирует тот метафизический импульс, который присущ философии, исходящей из принципа самосознания: "Мы не считаем непосредственно переживаемый мир своего собственного сознания за всю реальность -- вот в чем лежит корень метафизики". Здесь схвачена самая суть дела. Начиная с данных своего сознания, с известного вполне достоверно, человек на этом не останавливается, не ограничивается "феноменологией сознания", но пытается перейти от данного к неданному (и к тому, что лежит вне его сознания, и к тому, что лежит в глубине, а не на поверхности сознания). Такой переход и является метафизическим актом. Все аспекты этого фундаментального акта мы рассмотрим, конечно, позднее; а пока нам достаточно понять, что подобный переход met?b?six должен быть обоснованным, или рациональным. Ведь ratio для философии -- это прежде всего основание; в этом смысле термином ratio пользовались еще схоласты (ratio agendi -- основание действия; ratio cognoscendi -- основание познания; ratio essendi -- основание бытия). И такой смысл действительно является главным; ведь в приведенном выше месте из апостола Петра сухим словом "отчет" переданы греческое слово lСgoj и, соответственно, латинское слово ratio -- и то, и другое означает в данном случае "(разумное) основание". В этом требовании основания -- та "глубокая правда рационализма", о которой говорил В. И. Несмелов; правда, которую русские мыслители сумели увидеть, понимание которой они сумели углубить (как именно -- мы еще рассмотрим ниже), проявив здесь настоящую творческую преемственность к западноевропейской метафизике.

А какой ценой расплачивается мыслитель за отказ от такой преемственности -- показывает современная европейская философия, где отрицание (или ложное понимание) рациональности ведет или к отрицанию метафизики, или к подмене метафизического акта беспочвенной "трансценденцией", трактуемой как "выдвинутость в Ничто", по выражению экзистенц-нигилиста М. Хайдеггера (которому усиленно, хотя и не слишком убедительно, подражал с начала 30-х годов Бердяев). Заметим, кстати, что все мнимо глубокомысленные рассуждения о "ничто" в философии, утратившей дух подлинного рационализма, покрываются точным афоризмом Х. С. Чемберлена: "кто ниоткуда, тот никуда" (афоризмом, приложимым и к национальному бытию человека).

Проблема основания (ratio) является, конечно, многогранной; в частности, хотя признание основания как основания является привилегией разума, активное утверждение основания в качестве основания требует веры, ибо "верить -- значит утверждать всем существом своим то, что признается за действительную и несомненную истину", как писал Павел Бакунин. Вопрос о подлинной рациональности тесно связан и с проблемой очевидности, которая заняла центральное место именно в европейской философии Нового времени. "Философия должна исходить из сомнения во всем, что не доказано и не имеет прямой очевидности, -- это требование Декарта навсегда сохранит для нее свою силу", -- писал Лопатин, в глазах которого "все наше знание о вещах... связано неразрывной цепью очевидности". Тот же взгляд на ключевое значение проблемы очевидности мы найдем у других классиков русской философии, а также в творчестве И. А. Ильина, который и по этому пункту никак не вписывался в когорту "антиномистов", просто прозевавших проблему, которая остается центральной и в серьезной гносеологии XX века.

Итак, уже в силу сказанного ясно, что русская национальная философия проявляла настоящую творческую преемственность к лучшим, наиболее глубоким традициям европейской метафизики, развивала эти традиции и энергично защищала идею рациональной метафизики от ее многочисленных противников; защищала тогда, когда на Западе под натиском философского модернизма эту идею были готовы предать забвению или извратить, отказавшись от ее ключевых элементов. И вот теперь мы подходим к проблеме, ясное понимание которой открывает глубочайший мотив отмеченной выше преемственности, объясняет, почему эта преемственность имела для русских мыслителей по-своему императивный характер.

Для всех классиков русской философии без исключения центральным онтологическим понятием рациональной метафизики было понятие субстанции; а в свете принципа самосознания все они утверждали в первую очередь субстанциальный характер человеческого духа. Здесь были, конечно, свои споры, различия в оттенках (порою достаточно важных), несовпадение представлений о мере познаваемости субстанции, разные взгляды на важнейшую проблему объективации духа (поставленную еще Н. Н. Страховым). Всего этого мы непременно коснемся. Но сейчас скажем то главное, что позволит затем понять: защищая метафизическую традицию европейской философии, русская философия защищала (и развивала) традицию христианской философии как таковой.

Сам по себе "принцип субстанциальности" является онтологическим коррелятом принципа основания; если в последнем утверждается необходимость логического основания (ratio) всех наших суждений, то в первом речь идет о реальной основе явлений, их первоисточнике и причине (causa); о деятеле, производящем явления и т. д. Замечательно ясно сформулировал принцип субстанциальности Л. М. Лопатин: "...во всяком действии, явлении, свойстве и состоянии что-нибудь действует, является, обладает свойством и испытывает состояние". Стоит внимательно вчитаться в эти слова, чтобы понять самоочевидность выраженной в них истины. Но вполне справедливо замечал в связи с этим Петр Астафьев: "Нет задачи труднее и неблагодарнее, как доказывать несостоятельность отрицания вполне самоочевидных... истин". Когда в разуме человека появляются "трещины", через них вовсе не входит познание "вечности", а, напротив, улетучиваются именно вечные истины. Это и произошло с европейской философией еще в эпоху становления философии русской; борьба с метафизикой энергичнее всего велась (и ведется вплоть до наших дней) именно по линии нападок на понятие субстанции.

И это естественно: без принципа субстанциальности метафизика теряет всякий смысл, поскольку субстанция и есть то "неданное", что раскрывает себя в "данном"; но никогда не раскрывает до конца, всегда сохраняет свою чисто метафизическую глубину. Какие только ухищрения не использовались с тех пор, чтобы отмыслить понятие субстанции: заменив его "математическим понятием функции" (Г. Коген и его ученик и соплеменник Э. Кассирер); определив "явление" как то, что "само себя являет", и, соответственно, заменив понятие "глубины" понятием "горизонта" (Э. Гуссерль и его ученик, хотя и не соплеменник, М. Хайдеггер), и т. д. и т. п. Но сейчас речь не об этих бесплодных вывертах "философии", изначально, по своим духовным корням (напомню, что слово раса происходит от слова "корень", radix) чуждой интуициям индоевропейской метафизики. Важнее то, что этим интуициям была верна русская национальная философия. Уточним, однако, момент в высший степени принципиальный: если бы русские мыслители отстаивали только понятие "субстанции вообще", они могли бы угодить в ловушку не менее опасную, чем ловушка позитивизма всех оттенков (в том числе и "феноменологического"). Но с безошибочной интуицией классики русской философии утверждали реальность индивидуальных субстанций.

Это утверждение имеет кардинальное метафизическое значение. Подобно тому как существует ложный, исключительный рационализм, признающий познавательное значение только за мышлением, а в других душевно-духовных силах человека видящий лишь помеху (или считающий их только "модусами мышления"), так существует и ложный, исключительный субстанциализм, признающий только одну "абсолютную субстанцию", слепой к многообразию самобытных существ, превращенных им в "модусы Абсолюта". И что весьма характерно, в философии Нового времени ложный рационализм и ложный субстанциализм соединились в одном лице -- в лице Баруха Спинозы, оказавшего поистине роковое влияние на ряд выдающихся европейских мыслителей, творческое дыхание которых было в значительной мере подавлено тяжеловесной скрижалью спинозизма: это можно сказать о Фихте и Шеллинге, да в немалой степени и о Гегеле.

Напротив, в русской национальной философии понятие субстанции утверждалось неразрывно с индивидуальным характером субстанциального бытия, и это утверждение не было, конечно, произвольным, необоснованным. Ведь понятие субстанции имеет свой корень именно в самосознании человека, которое всегда является, по словам Астафьева, "внутренним, субъективным, индивидуальным"; здесь мы получаем знание о субстанции из первых рук, поскольку мое "я" -- это не мышление, а то, что мыслит; не чувство, а то, что чувствует; не действие, а то, что действует; короче, подлинное знание человека о себе самом -- это знание "не феноменальное, а субстанциальное". И ту же аргументацию (которую нам, конечно, предстоит рассмотреть подробнее) мы находим у Алексея Козлова, Льва Лопатина, Виктора Несмелова, а позднее у Сергея Аскольдова.

Замечу, что русские мыслители вовсе не считали себя первооткрывателями того фундаментального онтологического факта, что субстанциальное бытие (или самобытие) всегда индивидуально, есть бытие конкретного самобытного существа; в частности, они отнюдь не случайно подчеркивали заслуги тех мыслителей Нового времени, которые вели решительную борьбу со спинозизмом, и в первую очередь -- заслуги Лейбница, мыслителя, для которого "один дух стоит всего мира". Следует отметить и то сочувственное внимание, которое русские мыслители питали к своим современникам в европейской философии, выступавшим против наката спинозизма и его философских (или псевдофилософских) "производных" -- позитивизма, материализма, ложного универсализма, коллективизма; к числу таких современников относился в первую очередь Герман Лотце (1817-1881), чей "Микрокосм" является, несомненно, одним из самых замечательных произведений европейской философии XIX века. Бросает ли это тень на оригинальность русских философов? Ответ на подобный вопрос дает их собственное понимание оригинальности, которое Страхов выразил так (говоря о творчестве Льва Толстого): "высшая оригинальность, конечно, заключается в глубине и полноте, с которою писатель проникает в какое-нибудь всегдашнее, вечное начало человеческой души". При всей разнице между художественным "проникновением" и философским познанием такое понимание подлинной оригинальности сохраняет силу и для философии.

Итак, русские мыслители сознательно продолжали ту традицию европейской метафизики, которая признавала самобытность отдельных существ, а не только "мирового духа", "абсолютной субстанции" и т. д. Но прежде чем говорить о главном -- о подлинном первоисточнике такой традиции, отмечу один момент, и притом момент трагикомический. Достаточно точно (хотя и несколько упрощенно) выражают суть очерченных выше идей, характерных для классиков русской философии, такие суждения: "всякое бытие есть конкретный дух, живая и индивидуальная субстанция"; "если есть в философии истина незыблемая, так это то, что всякое бытие субстанциально и духовно, что всякое бытие -- индивидуальное "я"". Но кто же их произнес, какой борец за метафизический смысл индивидуализма? Да не кто иной, как наш вездесущий Бердяев! Тот же Бердяев, чью оценку индивидуализма мы уже приводили выше. а сейчас добавим, что и понятие субстанции Бердяев (или его "двойник") в других случаях решительно отвергал именно в применении к человеку (см., например, примеч.).

Откуда эта интеллектуальная шизофрения? На деле за нею стоит настоящая жизненная трагедия. Слова о "незыблемой истине", о том, что всякое бытие -- это "индивидуальная субстанция" и даже "индивидуальное "я"" (выделено самим Бердяевым), были написаны еще в 1904 году, когда Бердяев не только жил в России, но и энергично осваивал труды Козлова, Лопатина, Несмелова (это отмечается им самим в процитированной сейчас статье "О новом русском идеализме"). Осваивал, правда, не слишком глубоко; так, приведенные выше слова содержат грубое упрощение, поскольку, с точки зрения классиков русской философии, "индивидуальной субстанцией" (и тем более "индивидуальным "я"") является не "всякое бытие", а только самобытие. Но до глубокого усвоения русской философской традиции дело так и не дошло (хотя обрывки мыслей настоящих русских философов Бердяев использовал до конца жизни). Атмосфера "серебряного века" (а Бердяев, хотя и имел задатки философа, был крайне чувствителен именно к "атмосфере", к модным -- и, следовательно, выигрышным в глазах "общества" -- поветриям) достаточно быстро исказила его философские взгляды; а эмиграция окончательно изгнала настоящего философа из его души, превратила Бердяева в заурядного (хоть и шумного) популяризатора мнимых "открытий" экзистенциализма. Правда, русское в нем все-таки осталось -- но осталось больше как звук, как без конца повторяемое, но уже "освобожденное" от своего подлинного смысла слово "личность"...

Слово, которое классики русской философии произнесли намного раньше, с ясным пониманием его философского значения и сознанием особой ответственности философа за это слово. Ответственности, обусловленной тем, что понятие личности составляет, как в силу культурно-исторических причин, так и по существу дела, по основной задаче философского знания, центральное понятие именно христианской философии. Той философии, необходимой ступенью к которой явилась, в частности, европейская рациональная метафизика, вышедшая в Новое время из-под "опеки" католической теологии.

Об этом совершенно ясно говорил, например, Н. Н. Страхов, и не между делом, а в статье с характерным названием -- "О задачах истории философии" (1893). Страхов пишет здесь: "С появлением христианства человек стал в новые отношения к Богу и природе именно потому, что человеческая личность получила неизмеримо высокое значение, какого она никогда не имела в древнем мире. Когда Бог явился во плоти и назвал людей своими сынами и братьями, тогда, естественно, для души и мысли человеческой должен был начаться новый период. Но такой глубокий переворот не мог совершиться легко и быстро".

Как всегда, Страхов отмечает самую суть дела. Благая весть христианства утвердила неизмеримо высокое значение человеческой личности, утвердила на камне Боговоплощения; ведь Бог воплотился не в "человечество", даже не в "богоизбранный народ", а именно в человека. Это событие должно было вызвать глубокий духовный переворот, в том числе и в философии, которая наконец могла в полной мере стать тем, чем она и должна быть: учением о человеке, а не двойником учения о Боге (богословия) или учения о природе (науки в собственном смысле слова). Но для этого требовалось время, преодоление многих умственных привычек, и прежде всего: привычки помещать человека куда-то в зазор между Богом и природой, рассматривать его не как самобытное существо, а как "полубога-полузверя"; привычки приглушать значение индивидуального по сравнению со значением общего, уникального по сравнению с универсальным (для эллинов христианство потому и было "безумием", что с их точки зрения "единичный человек Иисус" был совершенно не способен "вместить" в себя "универсальный божественный Логос").

Средневековая мысль, или схоластика, отмечает далее Страхов, и стала такой школой нового понимания человека; но именно школой, "отрочеством" христианской философии. В период зрелости последняя вступила только в Новое время. Страхов категорически отвергает взгляд, согласно которому философия Нового времени представляет "как бы возвращение к язычеству, попятный ход человеческого духа". Такая оценка, по мнению Страхова, глубоко несправедлива. Хотя и в Новое время еще не был достигнут идеал христианской философии, было совершено много серьезных ошибок (в том числе и под прямым влиянием католицизма и протестантизма), много шагов назад и в сторону -- общего характера философии Нового времени это не изменило. "Декарт и Кант, если бы они не были христианами, не обратились бы к своей душе и к своему познанию так, как они это сделали", -- говорит Страхов, и то же самое можно сказать (пусть с различными оговорками) о Беркли и Лейбнице, Фихте и Гегеле... Только в философии Нового времени человек по-настоящему обратился к самому себе -- и это главное. Мы судим европейскую философию XVI-XIX веков самым строгим судом -- но смутно сознаем при этом, что она такого суда достойна, в точном смысле этого слова, ибо ее классики (за исключением Спинозы), так или иначе исходили из убеждения, что "человеческая душа есть то бесконечно ценное в себе, перед чем бледнеет значение всех других вещей", как подчеркивал уже Лев Лопатин.м

В силу по-своему оправданной строгости нашего суда мы не замечаем и явных достижений этой философии, в том числе и немаловажных "отрицательных" достижений, когда поле философии просто очищается от сорной травы. "В христианском мире, в мире новой философии, материализм как философская система уже невозможен, уже появляется и ищет себе опор только вне сферы философской мысли", -- отмечает Страхов, и отмечает, по сути, верно: сегодня любой философски образованный человек понимает несостоятельность материализма (а если не понимает, то именно в силу низкого уровня философской культуры) и тем более его несовместимость с христианством. А ведь когда-то даже вполне "вульгарный" материалист Тертуллиан долгое время оставался учителем Церкви -- и был отлучен от нее лишь за явную "внутрицерковную" ересь. Но доказательство философской несостоятельности материализма стало возможным лишь потому, что "мысль человека приобрела новые силы, новую смелость и твердость, природа ей стала покорнее, и мир духовный яснее и понятнее", пишет Страхов. А говоря конкретнее, только в метафизике Нового времени понятие духа утвердилось в качестве ключевой философской категории (даже средневековые схоласты вполне обходились здесь аристотелевским понятием "формы").

Классики русской философии ясно увидели значение европейской философской традиции как традиции христианской по своей сути, по своей основной творческой линии; и что еще важнее, они четко выделили ту идею, которую теперь предстояло философски освоить преемственно к этой традиции: идею личности. Освоить, не отбрасывая представлений о человеческом духе, о субстанции, об индивидуальном характере бытия действительно духовного и субстанциального, о рациональном методе философского обоснования (а не простого декларирования!) -- но творчески применяя все эти реальные достижения и открытия. Именно к решению такой задачи они считали призванной русскую философию.

Пожалуй, еще полнее, чем Н. Н. Страхов, выразил тот же взгляд на связь между европейской и русской философией П. Е. Астафьев -- в частности, в работе "Из итогов века" (1891). Эта небольшая книжка является, помимо прочего, и замечательным исследованием по философии культуры, бросающим яркий свет на историю европейской духовной жизни в целом. Но сейчас мы выделим только те моменты, которые непосредственно связаны с нашей темой.

В античном обществе, отмечает Астафьев, "еще не было ни ясного понятия о духовной личности... ни самостоятельной личности". Обратим внимание на то, что здесь (и во многих других случаях) Астафьев говорит не просто о личности, но о духовной личности; личностное начало в человеке, будучи особым началом, не сводимым к духу, вместе с тем является зерном, которое прорастает только на духовной почве. Конечно, метафизическое значение этого различия между духом и личностью мы рассмотрим в дальнейшем весьма внимательно; а пока отметим, что терминология Астафьева (восходящая к Ивану Киреевскому) неявно проводит черту между персонализмом подлинным и мнимым (или между персонализмом и лжеперсонализмом, о котором нам придется время от времени вспоминать). Русской национальной философии был изначально чужд "голый", гипертрофированный "персонализм", хотя ее основная интуиция была, несомненно, персоналистична, сосредоточена на значении личности -- но не загипнотизирована этим значением! Вот почему Астафьев сразу отмечает, что у античного мира был свой высокий идеал -- идеал человека-гражданина. "Для древнего гражданина его участие в управлении родиной было обязательным служением", и это служение -- по сути национальное -- Астафьев считает глубоко ценным, определявшим реальное достоинство античного человека, его ?ret", или "способность, умение и силу выполнить принятую на себя задачу". Тем не менее, как философ, Астафьев понимал, что безраздельное господство такого идеала ставит человека в полную зависимость от учреждения (на языке современной культурологии -- "института", будь то институт государства, полиса, сословия, рода или семьи). Признать же себя только элементом, членом, органом и т. д. какого-либо учреждения -- даже и религиозного, сакрального -- человек не может и не должен.

Поэтому, продолжает Астафьев, стало неизбежным вступление античного мира "в период борьбы политического идеала гражданина с идеалом духовного человека". В Древней Греции открыли этот период Протагор и Сократ; тезис "человек есть мера всех вещей", как и призыв "познай самого себя" -- прокладывали путь к новому самосознанию человека как духовно значимой личности, значимой независимо от своего "места" или своей "функции" в обществе. Духовная личность, еще дремавшая в античном человеке, уже искала своего признания. И такое признание она получила, причем не от общества, даже не от самого человека, но от истинного Бога. "Наконец времена исполнились и над миром засияла христианская истина, признавшая духовную личность, ее назначение и ее внутреннюю жизнь за самое святое, высокое и ценное в бытии".

Мы видим, что Петр Астафьев вполне единодушен с Николаем Страховым в главном: идея личности вошла в европейскую культуру благодаря христианству. К слову сказать, единодушен с русскими мыслителями был в данном случае и Х. С. Чемберлен, писавший несколько позже: "...благодаря христианству каждый отдельный человек получил дотоле неведомое, ни с чем не соизмеримое значение". Конечно, выражения "отдельный человек", "индивид", "личность", "духовная личность" несут разную философскую нагрузку; но в конечном счете все они указывают на значение и достоинство, которым обладает (или способен обладать) каждый из людей. Впоследствии мы убедимся, что многообразие этих выражений отражает реальные уровни человеческого самосознания, не равноценные по своей высоте, но одинаково необходимые для того, чтобы не подменить человека упрощенной философской абстракцией (в которую легко превратить и понятие личности).

В своей работе П. Е. Астафьев внимательно прослеживает те процессы в европейской культуре, которые помешали прочному утверждению идеи личности, ее верному и глубокому пониманию. Мы не будем сейчас подробно касаться этой стороны культурфилософского анализа, проведенного Астафьевым; отметим только, что, по его мнению, решающую роль сыграло постепенное подавление национального характера человеческого существования, совместной жизни людей -- характером социальным; подмена (фактическая или идеологическая) идеи нации так называемым "обществом". Сыграл при этом свою важную роль и фактор энергичного вторжения в жизнь европейских народов со стороны еврейства; для последнего, в силу понятных причин, именно культурно-национальный характер человеческой жизни был неприемлем, а экономически-социальный -- крайне удобен и выгоден\*. Именно под влиянием этих факторов произошла постепенно (и несмотря на противоборство ряда выдающихся европейских мыслителей) деградация самой идеи личности; под "личностью", "индивидом", "отдельным человеком" стала пониматься просто физическая особь, обладающая, по сути дела, лишь одним жизненным измерением -- чисто физиологическим.

Как следствие, многие, даже далеко не заурядные европейские мыслители обратились именно к проблеме "одухотворения общества", забыв о личности как первоисточнике духовности. Так, Фихте заявлял, что "отдельные личности совершенно исчезают перед взором философа и все сливается для него в одну великую общину", или "человечество". Выступая, казалось бы, с иных, чем у Фихте, метафизических позиций, и знаменитый Артур Шопенгауэр объявил, что "принцип индивидуализации" является лишь "покрывалом Майи", вредной и мучительной иллюзией "разницы между своей личностью и чужой". И, уже откровенно прикрываясь тем же примитивным представлением об отдельном человеке, стали проповедовать абсолютный коллективизм философы (а точнее, псевдофилософы) типа Сен-Симона и Огюста Конта; согласно последнему, "единичный человек, сам по себе или в отдельности взятый, есть лишь абстракция", с чем восторженно согласился "наш" Владимир Соловьев, предложивший за это предоставить Конту "место в святцах христианского человечества". С другой стороны, в стане европейских мыслителей XIX века, противостоявших этому напору коллективизма, оказались, наряду с настоящими (но не слишком "популярными") мыслителями, типа Г. Лотце, Мен де Бирана и Фихте-младшего (сумевшего отделить в наследии своего отца христианское зерно от плевел спинозизма), и куда более шумные, крикливые фигуры -- такие, как пресловутый "солипсист" Макс Штирнер (1805-1856) или уже упоминавшийся С. Кьеркегор, который отбросил серьезный рационально-метафизический подход к проблеме человека, изображал личность человека как голую "экзистенцию", полностью лишенную всякой сущности ("эссенции"), духовных констант человеческой природы.

На фоне этой ситуации, сложившейся в европейской философии к середине XIX века, русская национальная философия удивительно быстро и ясно определила свою собственную основную позицию: преемственность ко всему действительно ценному в европейской метафизике (и прежде всего -- к идее индивидуальной духовной субстанции); целостное раскрытие принципа самосознания, всех его измерений и уровней; творческое движение к подлинной метафизике человеческой личности, то есть к философии, достойной своего христианского первоисточника. К этому обязывало русскую философию ее назначение как философии народа, связанного с христианством всей своей исторической судьбой, народа, чьи корни уходили к тому же в общую с другими европейскими народами культурно-историческую почву. Но к этому же ее располагал и особый национальный характер русского народа, для которого "душа всего дороже", как подчеркивал П. Е. Астафьев, видевший в этом убеждении "основной мотив и Православия, и самодержавия, и народности нашей".

Конечно, этот мотив глубоко созвучен христианству; но чувство живой души (и в себе, и в другом человеке) присуще русскому человеку по его национальной природе\*; христианство же дает этому чувству верное направление -- к источнику вечной жизни и спасения души, к Богочеловеку. Соответствует это особое чувство и общему настрою арийской расы; но и здесь есть различие. Когда-то не кто иной, как убежденный сторонник "русского воззрения" Константин Аксаков заметил: "Германия есть страна, в которой развилась внутренняя, бесконечная сторона духа; из чистых рук ее мы принимаем это общее, которого хранителем всегда была она". В этих эмоциональных словах есть правда, о которой мы уже говорили; но есть и явная неточность. Мы не приняли (то есть не взяли в готовом виде) германскую метафизику; под влиянием последней русская философия творчески создавала свою метафизику, где на первом плане стояла уже не "бесконечная сторона духа", а духовно-душевная конкретность "внутреннего человека".

Так или иначе, народ, наделенный такой глубокой интуицией внутренней жизни, был должен рано или поздно обратиться к философии, ибо "истинный предмет и здравой философии, и русского мыслящего ума есть внутренний мир"43. В течение многих столетий русский народ накапливал бесценный опыт души, опыт "внутреннего человека", а на путях святости, подвижничества -- и опыт духовной личности. И теперь у него было что сказать о человеке, сказать на языке строгих философских понятий, чтобы в рационально-философской форме вполне овладеть своим собственным содержанием. При этом историческая реальность такова: в философии, в учении о самосознании человека, русским мыслителям выпал жребий "работников одиннадцатого часа" (Мф. 20, 9): они приступили к делу тогда, когда решалась судьба христианской философии как таковой.

Вот что необходимо ясно понять в вопросе о связи русской философии с философией европейской: первая пришла здесь не "с опозданием", а именно в решающий момент. В тот момент, когда европейская философия, с одной стороны, уже заложила, усилиями своих подлинных классиков, фундамент метафизического учения о человеке, осознала проблему человека (а не "абсолюта", "космоса" и т. д.) как собственную проблему философии. Но с другой стороны, именно в этот исторический момент европейская философия испытала сильнейший удар сил, которые (одни сознательно, другие безотчетно) стремились утвердить ложный взгляд на человека -- ложный, то есть противоречащий и данным человеческого самосознания, и христианской идее личности. Вот почему отношение русских мыслителей к западной философии не могло быть однозначным; здесь необходимым образом соединялись "за" и "против", приятие одного и неприятие другого. Но критерий такого предпочтения русский мыслящий человек находил уже не вне себя, а в себе самом, в своей душе, в своей культурно-исторической судьбе, в своем христианском назначении.

На основании этого критерия (все грани которого нам предстоит рассмотреть по возможности полно) русская философия избрала путь, который ретроспективно и в первом приближении можно определить как путь рационально-метафизического персонализма. Сейчас, в начале нашего исследования, такое, пусть и весьма сухое, определение совершенно необходимо, чтобы сразу выделить те черты русской национальной философии, которые в ней изначально присутствовали и сохранялись, хотя и соединялись по мере развития с другими, в каких-то отношениях не менее и даже более важными чертами. О правильно понятой рациональности (то есть основательности и очевидности) настоящего философского знания мы уже говорили (и этот разговор будет, естественно, продолжен). Еще больше внимания мы уделим тому, чтобы уяснить метафизический пафос русской философии, тот пафос, который постепенно раскроет себя как пафос глубоко христианский.

Наконец, вряд ли нужно доказывать, после уже приведенных суждений классиков русской философии, что последняя была существенно персоналистична, хотя предпочитала слово личность фиксации соответствующего этому слову "изма"\*. О связи же между подлинным персонализмом и метафизическим пафосом русской философии ясно говорят слова В. И. Несмелова: "В изучении природного содержания человеческой личности мы получаем самое достоверное знание, что есть другой мир, кроме мира физического, и есть другое бытие, кроме бытия условного, потому что человек сам принадлежит к этому другому миру и в себе самом отражает это другое бытие". Впрочем, подчеркнуть с самого начала подлинный персонализм классиков русской философии нас побуждает и другое обстоятельство, которое, возможно, уместно упомянуть в заключение данной главы.

В современной России развелось множество "философов-персоналистов", искажающих и идею личности, и задачу самопознания человека вообще. Искажения здесь тоже многообразные; среди них одно из самых опасных -- разрыв связи между идеей личности и идеей народности, между персонализмом и национализмом, между личным и национальным самосознанием. Но сейчас скажу о другой, более тривиальной разновидности лжеперсонализма (обычно, впрочем, она соседствует с первой, с денационализацией человека): о стремлении под маской "персонализма" лишить философию ее строгой рациональной логики, превратив в "автобиографию философа", в "персоналистическую поэму", в занимательный рассказ "о путешествиях и странствиях авторского я".

Что сказать о таком понимании персонализма? Собственно, оно свидетельствует об одном -- об отсутствии у автора философского склада ума; а уже отсюда проистекает смешение философии с "автобиографией" (пусть даже и "духовной"), с литературно-художественной формой самовыражения и так далее. Когда Сократ предложил считать отправным пунктом философии положение "я знаю, что ничего не знаю", то с точки зрения и "биографической", и даже "эстетической" он просто кокетничал. Но с точки зрения философской он высказал важнейшую истину самосознания, а именно: каждый человек, даже если он не знает о существовании чего-либо другого, абсолютно достоверно знает о своем собственном существовании, хотя бы в качестве "существа, которое ничего не знает". Для "персоналистической поэмы" это положение не дает ничего; но для рационально-метафизического исследования здесь открывается настоящее проблемное поле философии. Чтобы увидеть это поле, необходимо, однако, занять именно философскую точку зрения, овладеть методом подлинного умозрения. В противном случае "персонализм" останется метафизически пустым (хотя и звонким, поскольку в пустоте вообще легко звенеть), а к соответствующему "персоналисту" будут вполне применимы саркастические строки Петра Вяземского:

Вот знатью так и пышет личность,

А если ближе разберешь:

Вся эта личность и наличность --

И медный лоб, и медный грош.

Путать метафизику личности с демонстрацией своей наличности -- занятие хотя и модное, но для настоящего философа-персоналиста недопустимое.

Я вполне отдаю себе отчет в том, что затронутое сейчас различие между подлинным персонализмом и лжеперсонализмом понять достаточно непросто; собственно, глубокое различие между "моим "я"" и "моей жизнью" как раз и составляет один из актов трагедии самосознания. Этот акт останется в поле нашего зрения; но уже сейчас здесь можно сказать нечто достаточно важное. Нет человека, который был бы всецело доволен своей жизнью (в том числе и своей духовной жизнью); думаю даже, что для глубокого человека здесь естественно глубокое неудовлетворение. Но с другой стороны, нет человека, который, серьезно поразмыслив, захотел бы иметь другую жизнь. Зрелый человек ценит ту жизнь, которую он прожил; более того, он не согласится изменить в своем прошлом "ни единой йоты". Но почему? Конечно, не потому, что у него была именно такая жизнь; главное, что это была его жизнь, а не жизнь кого-то другого, не чужая жизнь. В глубине души я ценю мою жизнь именно как мою, какой бы она ни оказалась, как бы я ее ни осуждал (точнее, как бы ни осуждал себя за такую жизнь). В этом, на мой взгляд, философское значение гениальных строк Александра Пушкина:

И с отвращением читая жизнь мою,

Я трепещу и проклинаю,

И горько жалуюсь, и горько слезы лью,

Но строк печальных не смываю.

Именно в выделенных сейчас словах выражается то непоколебимое достоинство, то "неизмеримо высокое значение" человеческой личности, которое столь остро чувствовал и ярко выражал Пушкин -- и которое классики русской философии сумели глубоко понять и строго обосновать.