**КАЛУЖСКИЙ КОММУНАЛЬНО-СТРОИТЕЛЬНЫЙ ТЕХНИКУМ**

**МИНСТРОЙ РОССИИ**

**ЗАОЧНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ**

Контрольная работа № I вариант № 8

по предмету “Философия “

по теме: “Русская религиозная философия XIX - XX веков.”

курс 3 группа **ЗБ31-У** шифр  **Б-96-128**

работа выслана в техникум 7 июня 1997 года

Фамилия  **Карасев**

Имя  **Андрей**

Отчество **Викторович**

Домашний адрес: г. Калуга, пер. Литейный, д.7, кв. 92

Оценка \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ Дата \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 Подпись преподавателя \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

**Контрольная работа предъявляется при сдаче экзамена.**

 **Оглавление :**

1. Формирование русской религиозной философии: славянофильское учение о мессианской роли русского народа и соборности.

2 . Философия всеединства В. С. Соловьева: онтология и гносеология.

3. Проблема веры и разума в православном религиозном антиинтеллектуализме (Л. Шестов, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк).

Формирование русской религиозной философии: славянофильское учение о мессианской роли русского народа и соборности.

 Философская мысль в России начинает зарождаться в ХI в. под влиянием процесса христианизации. В это время Киевский митрополит Илларион создает знаменитое «Слово о законе и благодати», в котором развивает богословско-историческую концепцию, обосновывающую включенность «русской земли» в общемировой процесс торжества божественного света. Дальнейшее развитие русской философской мысли проходило в русле развития нравственно-практических наставлений и обоснования особого предназначения православия Руси для развития мировой цивилизации. Наиболее характерным, в этом смысле, является созданное во времена правления Василия III учение игумена Елиазаровского монастыря Филофея о «Москве как третьем Риме».

 Оригинальные поиски русской философской мысли продолжались на протяжении ХVI - ХVIII вв. Эти поиски проходили в атмосфере противоборства двух тенденций. Первая акцентировала внимание на самобытности русской мысли и связывала эту самобытность с неповторимым своеобразием русской духовной жизни. Вторая же тенденция выражала стремление вписать Россию в процесс развития Европейской культуры. Представители этой тенденции считали, что поскольку Россия встала на путь развития позже других стран Европы, то она должна учиться у Запада и пройти тот же исторический путь.

Наиболее четкое теоретическое и общественно-политическое оформление эти две тенденции получили в 40 - 60-х гг. ХIХ в. Первую тенденцию представляли славянофилы, а вторую - западники. Идеологию западников поддерживали такие авторитетные мыслители и общественные деятели как В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, А. И. Герцен .

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО

Славянофильство как одно из главных направлений политической и философской мысли ХIХ в. оставило заметный след в духовной истории страны. Славянофилы создали социологическую и философскую концепции, в которых придали своеобразную форму русскому национальному самосознанию. Они поставили проблемы России и Запада, особого пути России, общины и государства, положили основание русской религиозно-идеалистической философии второй половины XIX в.

Главная фокусирующая задача славянофильства заключена в поисках места культуры русского народа в системе культур Запада и Востока. В ответ на нигилизм Чаадаева и космополитизм западников славянофилы утверждали, что русская история, социальные структуры, быт, национальное сознание, т. е. вся культура, не должны подводиться под другие, неадекватные ей модели. Она обладает собственными жизненными ценностями и собственными перспективами.

Немало пищи для размышлений русского человека о своем национальном достоинстве давала и область политических отношений, сложившихся после смерти Петра I. Превращение дома Романовых в немецкую династию, бироновщина, гольш-тинцы, откровенные симпатии Петра III и Павла I к пруссачеству, подчинение ими внешней политики династическим интересам, офранцуживание дворянства - таковы факты свидетельствующие о существовании многих причин, болезненно затрагивающих русское национальное чувство.

Сильное возбуждение чувства национальности у многих европейских народов было вызвано наполеоновскими войнами. Для России в этом смысле решающее значение имела война 1812 г., которая всколыхнула народную энергию и заставила передовых людей того времени по-новому взглянуть на историческую роль русского народа и международное значение России. С этого времени понятие «народность» прочно входит в русскую литературу и общественную мысль.

Конечно, перечисленные выше факты не могут толковаться как система или идеология славянофильского типа. Но они заключают в себе много моментов, послуживших известной почвой, на которую опирались славянофилы при выработке своей историко-социологической концепции и особенно своего взгляда на историю России. Идеология славянофильства претерпела известную эволюцию. На 30-е и начало 40-х годов падает становление политической и философско-социологической теории старших представителей славянофильства - А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, заложивших основы этого учения. Они сохраняют руководящее положение в кружке вплоть до 60-х годов. В 40-е и 50-е годы славянофилы оформляются в группу единомышленников, ставшую значительной силой в идейной борьбе. В это время вокруг Хомякова и И. Киреевского объединяются братья Аксаковы, Самарин, П. Киреевский, Кошелев и другие менее влиятельные лица. После крестьянской реформы 1861 г., которая по-новому поставила все общественные вопросы, славянофильство переживает упадок и постепенно утрачивает былую общественную значимость. В качестве главных деятелей пореформенного славянофильства наряду с И. Аксаковым, Самариным и Кошелевым выступают новые деятели: Ап. Григорьев, П. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. К ним примыкает Ф. М. Достоевский и отчасти Вл. Соловьев.

Первоначальную философскую подготовку лидеры славянофильства Хомяков и И. Киреевский получили в кружке московских любомудров. Идеализм Шеллинга соответствовал их образу мышления, сложившемуся в результате религиозного домашнего воспитания. Позже ими была использована «философия откровения» для обоснования примата веры над знанием и несостоятельности рационального мышления. Система позднего Шеллинга и сочинения византийских богословов составили главные теоретические источники философии славянофилов.

Славянофильство оставило следы не только в консервативных и религиозно-идеалистических учениях второй половины ХIХ в. По крайней мере, три пункта историко-социологической концепции славянофилов были использованы и получили - иное звучание в идеологи и русской революционной демократии второй половины ХIХ в., а именно: община как социально-эконо-мическая форма народного бытия, особый путь России - идея, возникшая из факта ее отсталости, и отрицание государственности, явившее собой форму протеста против самодержавного деспотизма.

Славянофилы опирались на «самобытников», на православно-русское направление в общественной мысли России. В основе их философского учения лежала идея о мессианской роли русского народа, о его религиозной и культурной самобытности и даже исключительности. Исходный тезис учения славянофилов состоит в утверждении решающей роли православия для развития всей мировой цивилизации. По мнению А.С. Хомякова, именно православие сформировало «те исконно русские начала, тот «русский дух», который создал русскую землю в ее бесконечном объеме».

А. С. ХОМЯКОВ

Алексей Степанович Хомяков (1804 - 1860) был, по определению Герцена, «Ильей Муромцем славянофильства». Он происходил из семьи богатого тульского помещика, в которой поддерживался старый патриархальный быт и глубокая религиозность. В семье из поколения в поколение передавался культ царя Алексея Михайловича, у которого служил сокольничьим дальний предок. Хомяков с раннего детства воспитывался в духе набожности; верноподданичества и сословных традиций. дворянства. Вместе с тем в родительском доме он получил отличное образование: овладел несколькими иностранными языками, под руководством профессоров Московского университета изучал философию, историю, математику и другие науки. А позже окончил университет кандидатом по математическому отделению.

В начале 20-х годов Хомяков познакомился с Веневитиновым и сблизился с кружком «любомудров», особенно с братьями Киреевскими и Кошелевым. В Петербурге Хомяков встречался со многими декабристами, сотрудничал в «Полярной звезде». Ему даже были известны замыслы революционно настроенного офицерства, однако политическое брожение накануне восстания декабристов не затронуло будущего славянофила. В спорах с членами тайного общества Хомяков доказывал неосуществимость их планов и в принципе отвергал возможность революционного переустройства России, а позже восстание 14 декабря 1825 г. назвал «заговором юнцов», не понявших духа.

В начале 1825 г. Хомяков оставил военную службу и уехал за границу. В письмах к друзьям в Россию он высказывал неприязнь к европейскому образу жизни и восхищался славянскими странами, где принимали его как «брата и единоверца». По возвращении на родину Хомяков вошел в литературные круги Москвы и Петербурга, опубликовал ряд стихотворений и поэму «Ермак». После кратковременного возвращения на военную службу во время турецкой войны в 1829 г. Хомяков окончательно вышел в отставку и поселился в подмосковном имении, проводя зимние месяцы в Москве. Здесь, в Москве, он и развернул бурную деятельность по сколачиванию кружка своих единомышленников, названного вскоре славянофильским.

На протяжении всей своей последующей жизни Хомяков сотрудничал в различных периодических изданиях, преимущественно славянофильского направления, выступал со статьями по вопросам крестьянской реформы, социологии и философии. Из них наиболее значительными являются: «О старом и новом» (1839), «О сельских условиях» и «Еще раз о сельских условиях» (1842), «По поводу Гумбольта» (1849), «По поводу статьи Киреевского о характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852), «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» (1857),

«О современных явлениях в области философии (письмо Самарину)», «Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину» (1859). Хомякову принадлежит большое число богословских сочинений, написанных как результат полемики с теоретиками католицизма. Но главный его труд - «Записки по всемирной истории, или Семирамида», который остался незаконченным. Даже такой горячий поклонник Хомякова, как Самарин, усмотревший в «Семирамиде» «много свежих и светлых мыслей», вынужден был признать, что в «Записках» недостает точных данных и в этом отношении труд 6езоружен.

Все современники - единомышленники и противники - отмечали огромные познания Хомякова, редкую начитанность, полемический талант и ведущую роль в выработке славянофильской идеологии. Герцен, не раз имевший случай померяться силами с Хомяковым в жарких спорах, происходивших в московских салонах, дал ему следующую характеристику: «Ум сильный, подвижный, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь». Это был «действительно опасный противник; закалившийся бретер диалектики, он пользовался малейшим рассеянием, малейшей уступкой. Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие богородицу, спал вооруженный. Во всякое время дня и ночи он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете - от казуистики византийских богословов до тонкостей изворотливого легиста. Но главной чертой этой личности была глубокая религиозность. На все он смотрел глазами православного христианина. Ю. Ф. Самарин в предисловии ко второму тому сочинений Хомякова так и писал: «Хомяков жил в церкви». Через призму православной догматики преломлялось у него решение всех коренных практических и теоретических вопросов.

Религиозным духом пронизана его историко-социологиче-ская концепция, которая занимает едва ли не центральное место в работах Хомякова. Она всецело подчинена основной для славянофилов проблеме коренного различия исторических путей России и Запада и доказательству самобытной исключительности русского народа, что выводилось из неодинаковости внутренних «начал» русской и западноевропейской жизни. За «начала» принимались формы религиозного мировоззрения: в первом случае - православие как истинное христианство, во втором - католицизм, в котором, по его убеждению,. учение Христа подверглось искажению. Религия рассматривается не только как движущая сила, но и как фактор, определяющий общественное и государственное устройство, народный быт, мораль, склад характера и мышление народов.

Для обоснования своих выводов Хомяков обращается к теоретическим и историческим аргументам, прослеживая историю западноевропейских, славянских, особенно русского, народов с древнейших времен. При этом истоки современной жизни он пытается отыскать в библейских легендах о «первой общине», «ноевом ковчеге», «деяниях Хама» и т. д., находя еще там зачатки будущих конфессиональных направлений.

Первыми древними государствами, принявшими христианское вероучение, были Греция и Рим. В духовном облике греков, несмотря на многобожие, носившее земной характер, и отрицательную роль философии, которая принимала «все сущее за необходимо сущее», все-таки преобладали «внутренняя духовность» и внутренняя свобода человека. Поэтому Древняя Греция приняла учение Христа в чистоте, передав его в таком виде Византии. Византия погибла, но успела освятить Русь, в чем и состоит ее великая историческая роль. Другая линия, по которой шло развитие, берет начало от древних римлян, которые не знали религии как богопознания. Для них верховным божеством было государство и право, а христианство, возведенное в ранг государственной религии, было подчинено земным целям.

В германском мире западное христианство подверглось еще большим искажениям в духе юридического формализма и логического рационализма. Нарушение символа веры на Западе повело за собой разделение церквей на католическую и православную и к разъединению путей Востока и Запада.

В Западной Европе все более и более развертывалась внутренняя борьба, ставшая главной чертой ее истории. Начало этой борьбе положила сама католическая церковь стремлением пап к светской власти, организацией военно-монашеских орденов, крестовыми похода ми, насильственным насаждением католицизма. Возникшее протестантство только обострило внутреннюю борьбу, а реформация еще больше усилила односторонне рассудочный характер западного просвещения, что привело к полному безбожию. Гегель довел до последней крайности логический рационализм и подготовил материализм, распространение которого свидетельствует об окончательном падении Запада в социальном и культурном отношениях. Результатом духовного краха европейских народов являются революции конца ХVIII и первой половины ХIХ столетий. Иначе, по мнению Хомякова, протекала история России, которая подвергается им предельной идеализации. Славян он выводит от древней иранской народности - вендов, от которых они унаследовали высокую духовность, нравственную чистоту и поклонение свободно творящему божеству. Славяне отличались кротостью, жили свободными общинами; им были чужды стремления к захвату и подчинению других народов, жажда власти и аристократизм. В конце Х в. «мирной проповедью», без насилия на Руси было принято христианство как вера, близкая духовному складу русского народа.

В отличие от католической церкви, авторитет которой опирался на светскую власть и внешнюю силу, православие с самого начала отличалось демократизмом и полным слиянием с духом народа. Хомяков при этом, конечно, не хочет видеть социальных требований принятия христианства и политических интересов великокняжеской верхушки, «крестившей» Русь. Его не смущает ни прогнивший императорский режим Византии Х - Х1 вв., которому подражали русские князья, а позднее цари, ни антимирской, полумистический характер византийского православия, раздираемого ересями и увязшего в борьбе с ними. Напротив, он утверждает, что константинопольская церковь (которая в действительности вытравляла и преследовала эллинскую культуру) в чистоте передала России духовные начала древних греков. Настойчиво и последовательно он утверждает, что истинное византийское христианство оплодотворило Русь, привело ее к быстрому общественному и культурному подъему, поставило выше Византии и всей Европы.

Однако в описании дальнейшей истории русского народа Хомяков столкнулся с большими трудностями. И в самом деле, как объяснить, что, начиная с ХIII в., Русь все заметнее отстает от стран Западной Европы в области культуры и просвещения. Религия - главный, определяющий фактор развития - остается одной и той же, а другие обстоятельства, например феодальная раздробленность, татаро-монгольские завоевания, закрепощение крестьян и т. д., Хомяковым во внимание не принимаются или относятся к разряду сопутствующих, случайных. Ведь если православие, приложенное к девственной почве Руси, не дало длительного и устойчивого движения к достижению высших культурных ценностей, то оно не могло быть абсолютным началом культуры. Хомяков не нашел убедительного решения этой антиномии и вынужден был прибегать к различного рода оговоркам и соображениям, выходящим за рамки его религиозной концепции, вступая в противоречие с собственными исходными посылками. Оказывается, Русь к моменту принятия христианства уже претерпела известное влияние со стороны племен иного склада и не была «девственной». Немаловажную роль здесь сыграл и сам характер восприятия новой веры: ввиду низкого культурного развития народ не понял ни высокой святости, ни истинной сущности православия, которое было воспринято скорее чувственно, со стороны обрядности, а не аналитически, как богопознание. Итак, возникает заколдованный круг. С одной стороны, Хомяков настаивает на том, что в основе народного просвещения и культуры лежит истинная вера, которая все определяет, с другой - для глубокого усвоения вероучения и понимания его подлинного смысла необходим определенный культурный уровень и известная степень в развитии просвещения.

При объяснении отсталости России сравнительно со странами Западной Европы Хомяков все же обращается к раздробленности, причину которой видит не в отсутствии государственного единства, а в различии тенденций государственной власти и сельских общин. Государство всегда стремилось к политической формальной универсальности, т. е. было оторвано от народа; общины, напротив, представляя сам народ, строились на принципе обособленности и внутренней свободы, заключающем в се6е «живое», социальное начало, слитое с религиозной верой. Народное начало в конечном счете победило: Россия образовала единую общину и свободно избрала народного царя Михаила Романова, который и соединил власть с внутренней правдой.

В этой связи реформы петровского государства получают у Хомякова самую отрицательную оценку. Петр I, хотя и пробудил в России сознание своей силы и излечил некоторые застаревшие болезни, но направил страну по ложному пути. С помощью грубых вещественных средств он поработил всех во имя государства, не поняв главного, что сила заключается в законе нравственной любви, т.е. в истинной вере. В ходе его преобразований игнорировалась русская самобытность; во всех областях жизни стало широко распространяться чуждое народу западничество, к счастью, однако, не успевшее исказить коренные начала русской жизни - православие и общину.

Как прошлое, так и будущее России Хомяков связывает с православием, которое и станет источником истинно русского просвещения. Это возможно потому, что все государственные вопросы разрешены, а культурный уровень народа достиг необходимого минимума. Из этой концепции выводится и программа будущего идеального мироустройства на реальном. основании русской жизни, сохраненном народом, - на общине, которую Хомяков рассматривает вне экономических и политических отношений, только как категорию «образа жизни», наполненную духовно-нравственным, религиозным, «соборным» содержаноем. В этом вся суть славянофильского понимания общины.

 Понимание народа как «живого» социального тела, как носителя начал исторической жизни сближает Хомякова с Грановским, указывая на один из общих источников их социологии - органическую теорию. Но отличие между ними состоит в том, что понятие Грановского «народный дух» Хомяков заполняет православием, скрепленным обручем «соборности».

Опираясь на свои социологические построения, Хомяков подходит к решению крестьянского вопроса, который стоял в центре внимания общественной мысли России середины Х1Х в. Начало крепостнических отношений он выводил из «полюбовной», «взаимовыгодной» сделки между крестьянином и помещиком. Юридическое же оформление крепостного права является результатом случайного стечения обстоятельств и невежества. По его словам, «крепостное право есть не что иное, как грубая полицейская мера, выдуманная нуждою государственною, но не уничтожившая братства человеческого».

Первоначально дворяне получали земли как плату за службу, и раздача земли проводилась на договорных началах с общинами.

Поэтому землевладелец-дворянин становился главою общины. Однако при Борисе Годунове начался массовый уход крестьян от помещиков, то вызвало со стороны государства ответные меры: был отменен Юрьев день, и крестьян тем самым закрепили за помещиками, которые, будучи землевладельцами, распространили свое право на владение людьми. В этом и состояла суть государственных полицейских мер, отнюдь не вытекавших из существа исконных общинных начал.

Сложившемуся порядку вещей Хомяков придает смягченную форму, манипулируя понятиями «собственность» и «владение». Он отрицает абсолютное право собственности на землю. Частная собственность на землю есть лишь «пользование», различающееся по степеням, а субъектом права собственности выступает только государство. Это право пользования для всех является наследственным. Отсюда Хомяков делает вывод, что и помещики, и крестьяне в сущности одинаково являются землевладельцами. Таким образом, от крепостного права остается чисто юридическая форма, а решение крестьянской проблемы, как полагал Хомяков, возможно путем признания самими помещиками права крестьян на землю. Иными словами, это было такое решение, которое всецело ставилось в зависимость от воли помещичьего класса, сохраняло помещичье землевладение и привилегии дворянства. Подобные соображения легли в основу проекта освобождения крестьян, который Хомяков составил накануне реформы. В нем, в частности, крестьянам предоставлялась личная свобода и двухдесятинный надел на душу за выкуп. При решении крестьянского вопроса он учитывал необходимость сохранения общины, которая представлялась ему основой будущего общественного устройства России не только в области сельского быта, но и в городе.

Философия Хомякова непосредственно примыкает к его социологии, построена на тех же религиозных принципах и является дополнением славянофильского учения о «крахе» западной цивилизации. Он считает, что все философские школы, развившиеся на Западе, как идеалистические, так и, тем более, материалистические, явились судом над ее просвещением, впавшим в рассудочную односторонность.

Еще в начале 40-х годов, в пору широкого распространения в России гегельянства, Хомяков высказывал крайне критическое отношение к философии Гегеля. Тогда его критика не выходила за пределы салонных споров, хотя столкновения с Герценом достигали большой остроты. В следующем десятилетии Хомяков систематизировал свою позицию в отношении западноевропейской философии и выступил в печати с рядом статей, в которых изложил также собственную программную точку зрения.

Борьба Хомякова против Гегеля и Фейербаха вполне естественна для философствующего богослова. Но она имела и другую сторону. Системы выдающихся немецких мыслителей сыграли важную роль в философском развитии России как главные теоретические источники диалектического и материалистического мировоззрения формировавшейся революционной демократии. В этом отношении взгляды Хомякова представляют собой негативную реакцию на философию Герцена и Белинского.

Философия Гегеля вызывает возражение Хомякова в основном в двух пунктах: во-первых, со стороны логического рационализма и, во-вторых, со стороны ее бессубстратности. В этой связи большой интерес представляет дневниковая запись Герцена, относящаяся к 1842 г. и сделанная тотчас же после одной из схваток с Хомяковым. Отдавая должное пониманию им действительно слабых сторон гегелевской системы, Герцен показывает ход его логических рассуждений, изворотливость и проницательность мысли. Хомяков оставляет в стороне общие результаты и частные выводы, «идет в самую глубь, в самое сердце, т. е. в развитие логической идеи». Нападкам подвергается проблема логического и исторического. По мнению Хомякова, невозможен переход от факта к мысли и обратно, так как факт многогранен и богаче по содержанию, чем мысль, которая лишена случайного и конкретного. Точно так же из абстракции не может быть воссоздано живое явление, поскольку в ней недостает полноты действительного содержания. На этом основании Хомяков заявлял, как, пишет Герцен: «Живой факт может только в абстракции знаем мыслью, покоряем ею, но как конкрет выпадает из нее. Итак, логическим путем одним нельзя знать истину. Она в самой жизни - отсюда религиозный путь». Хомяков, таким образом, верно схватывает суть перехода от конкретного к абстрактному и находит слабое место у Гегеля, который придает абстракциям субстанциональное значение. При этом Хомяков занимает более правую позицию, отрицая возможность логического познания и подчиняя разум вере.

По существу эти же мысли, высказанные в споре с Герценом, Хомяков развивает в статьях «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» и «О современных явлениях в области философии». В них он снова возвращается к критике гегелевского рационализма и к своей излюбленной идее о невозможности логического знания, правда, используя уже несколько другую аргументацию. Исходя из того, что предметный мир создан богом, Хомяков доказывает, что человек не в состоянии познать действительность при помощи разума, потому что, во-первых, в процессе познания отвлекается от случайного и тем самым теряет богатство содержания вещей; во-вторых, познаваемые вещи не содержат первоначала во всей полноте его сил (божество лишь частично проявляет себя в каждом отдельном случае), а бог как сущность мира остается вне познания, так как не переходит на степень познаваемого предмета. И в данном случае сознательно открывается дорога вере.

Философию Гегеля Хомяков объявил бессубстратной на том основании, что из чистой идеи (чистое бытие) нельзя вывести многообразие вещественного мира. И снова он попадает в цель, так как первоначальный момент движения идеи действительно является одним из самых темных мест в логике Гегеля. Однако Хомяков «исправляет» Гегеля в пользу богословского толкования. Он полагает, что за основу мира должно принять «богатый дух», содержащий в себе мысль как полноту мира и волю как источник, деятельную силу его существования. Но более всего возмущает Хомякова то, что «бессубстратная» система Гегеля породила материалистические учения, которые вложили в нее в качестве субстрата вещество. «Не дожил великий мыслитель, - писал он о Гегеле, - до такого посрамления, но может быть и не осмелились бы его ученики решиться на такое посрамление учителя, если бы гроб не скрыл его грозного лица».

Если в системе Гегеля Хомяков усматривает слабые стороны, недостатки и ошибки, предлагая устранить их с помощью веры, на место абсолютной идеи ставит бога, то материализм он отрицает с порога, считая его «грубым» и «ненаучным» взглядом на мир. Матери я не может быть субстратом, потому что вещество, из которого состоят предметы внешнего мира, конечно и измеримо. Субстрат же бесконечен и несоизмерим. С другой стороны, вещество ощутимо как конечное, а бесконечный субстрат не может быть объектом ощущения. Таким образом, по Хомякову, получается антиномия: «..ограниченное безгранично, измеримое неизмеримо, ощутимое неощутимо и т.д. Или иначе вещество - не вещество» Хомяков заключает, что «материализм, подвергнутый испытанию логики, обращается в бессмысленный звук». В этих выпадах против материализма нетрудно усмотреть крайнюю метафизичность доводов Хомякова. Он здесь игнорирует диалектику конечного и бесконечного, общего и единичного, единого и многого. Понятие материи у него отождествляется с понятиями субстрата, субстанции и в таком оторванном от реальных вещей виде подвергается критике.

Другой линией нападок на материализм со стороны Хомякова является проблема материи и сознания. Материалисты, считающие сознание свойством материи, по его мнению, предпринимают нелепую попытку перебросить мост через бездну, разделяющую материю и мышление.

Ссылаясь на то, что вещество и мысль не имеют никаких общих свойств, он отрицает генетическую связь между ними. И в этом случае Хомяков выступает как метафизик, не понимающий многообразия форм материи и перехода от материи не ощущающей к материи ощущающей и мыслящей. Он защищает традиционную религиозную точку зрения, повторяя давние аргументы богословов и идеалистов, согласно которой между материей и мышлением, плотью и духом существует непроходимая пропасть. Его позиция прямо противоположна монизму Фейербаха, Герцена и Чернышевского. Наконец, Хомяков обратился и к такому мещанскому обвинению материалистов, что они будто бы интересы желудка ставят превыше всего.

Собственная философская концепция Хомякова немногосложна. Творцом и источником мира утверждается им разумная воля, или, иначе, «волящий разум». Мыслящий разум потому наделяется атрибутом воли, что, по мнению Хомякова, разумность еще не содержит в себе необходимости; мыслимость - это только возможность; для ее реализации в действительность нужна воля, которая воплощает мысли бога в действительность. «Воля, - писал он, - это последнее слово для сознания, так же как оно первое для действительности». Воля абсолютно свободна. Свобода - понятие отрицательное, возникающее путем отрицания внешнего принуждения. Положительна только воля, в своем движении творящая мир. Она исключает всякую необходимость и воплощает мысли бога в действительность. Следовательно, «волящий разум» творит мир предметный и человека. Предметы и явления сами для себя случайны, но разумны в отношении к «волящему разуму» и существуют по его законам. Разумность мира, выводимая из бога, совершенно сближает философию Хомякова с религиозным догматом о промысле божием.

В таком же духе выдержан взгляд Хомякова на человека.

В его сочинениях прямо утверждается, что человек создан по образу и подобию самого бога, а смысл его жизни - в стремлении к божеству путем познания и самосовершенствования. Человек изначально наделен волей, рассудком и верой, что в совокупности составляет так называемый «целостный» разум. Воля как одна из функций человеческого разума составляет только частицу божественной воли. Поэтому человек остается существом ограниченным и в своих действиях подчинен верховной силе. В рассудке сосредоточена логическая способность, которая необходима для обработки познавательного материала, но истина открывается только «целостному разуму» внутри себя. Главная роль в познании принадлежит вере, которая вносит содержание в познаваемую истину. Поэтому главная задача, стоящая перед философией, как формулирует ее Хомяков, состоит в том, чтобы разум поднять до уровня веры, хотя вполне они не могут сравняться по значимости. Однако индивидуальный человеческий разум, даже дополненный верой и интуицией, не может постигнуть бога, как сущность мира. Для этого необходим коллективный «соборный» разум, соединенный в церкви на основе нравственной любви.

Бог, как сущность мира, коллективный «соборный» разум народа, его микроаналог - индивидуальный "целостный" разум составляют стержень онтологии и гносеологии, антропологии и социологии Хомякова. Они выведены из своеобразно интерпретированной органической теории.

Ю. Ф. САМАРИН

Юрий Федорович Самарин (1819 - 1876) - один из активных практических деятелей славянофильства в пореформенной России. Если К. Аксакова можно поставить на самом крайнем левом фланге славянофильского сообщества, то Самарин занимает среди славянофилов, пожалуй, самую правую позицию. На его долю выпало защищать идеи своих старших собратьев в новых условиях, и он пошел по линии усиления консервативных сторон учения Хомякова, Киреевского и Аксакова.

Самарин происходил из аристократической семьи, близкой к царскому двору. Родители дали ему блестящее образование; его воспитателем был известный публицист профессор Н. И. Надеждин. В 1834 г. Самарин поступил на словесное отделение Московского университета. В студенческие годы он испытал на себе влияние профессоров Погодина и Шевырева - идеологов официальной народности. Готовясь к научной деятельности, Самарин написал магистерскую диссертацию "Стефан Яворский и Феофан Прокопович", в которой стремился доказать превосходство русской церкви над католицизмом и протестантизмом. Обращение к теме из церковной истории как нельзя лучше характеризует уже в начале 40-х годов его образ мышления, близкий религиозным интересам славянофилов.

С 1844 г. Самарин состоит на государственной службе и попеременно занимает ряд ответственных постов в различных ведомствах столицы и провинций. Накануне и в период крестьянской реформы он активно проводит помещичье-правительственный курс как член дворянских комитетов и комиссий. Реформа 1861 г. вполне соответствовала его собственным замыслам, суть которых состояла в том, что освобождение крепостных допускалось с земельным наделом за выкуп и при условии сохранения помещичьего землевладения и экономической зависимости крестьян. Как и правительство Александра 11, Самарин видел в реформе меру, долженствовавшую предотвратить нараставшую крестьянскую революцию.

С середины 40-х годов началась литературно-публицистическая деятельность Самарина. Кроме упомянутой диссертации ему принадлежит довольно большое число сочинений, преимущественно статей, на самые различные темы общественной жизни и теории. Из них более значительны "Письма из Риги" (1845), в которых подвергнуто критике засилье немцев в чиновной среде Остзейского края и притеснения, чинимые ими православной церкви. Крайне обличительная позиция Самарина не понравилась правительству, что повлекло за собой кратковременный арест. В 1847 г. он выступил со статьей программного значения "О мнениях «Современника" исторических и литературных». Объектом его нападок на этот раз стали Никитенко, Кавелин и главным образом Белинский. Им Самарин противопоставил славянофильскую точку зрения по вопросам русской истории, литературы и эстетики. Из работ, в которых затрагиваются философские вопросы, следует отметить: "Письма о материализме" (1861), "Предисловие к сочинениям Хомякова" (1867), «Разбор работы Кавелина «Задачи психологии»» (1872) и "По поводу сочинения Макса Мюллера по истории религии" (1876). Наконец, Самарину принадлежит интересная работа "Письма об иезуитах". В ней по - славянофильски, но с большой силой и знанием дела обнажается антиобщественная теория и практика ведущего ордена воинствующего католицизма.

Самарин был верным учеником и последователем Хомякова. В письме к брату он писал: "Мысль бросить все и лоднять с земли нить размышлений, выпавшую из рук умиравшего Хомякова, меня много раз занимала: но я сознаю слишком глубоко, что до этой задачи я далеко не дорос умственно и не подготовлен душою (это главное)». Самарин ничего нового не внес в славянофильскую идеологию. Его роль состоит, главным образом, в обосновании и защите основных принципов, а также в известной конкретизации этого учения. Он ближе, чем кто-либо из теоретиков славянофильства, стоял к идеологии официальной народности с ее лозунгом "Православие, самодержавие и народность" и в политическом отношении вы ступал как более откровенный монархист и защитник помещичьих интересов.

В вопросах социологии, подобно старшим славянофилам, Самарин исходил из коренного различия исторических путей и перспектив Западной Европы и славянского мира, повторяя рассуждения Хомякова и Киреевского об односторонности римско-германской цивилизации, о ложности католицизма и протестантизма и воплощении истинных начал общественного развития в византийско-русском православии. Для него также характерны идеализация допетровской Руси и призыв к возрождению России на основе православия. В угла им ставится божественная воля, которая и объявляется движущей силой истории; самобытность России, ее будущность и роль в судьбах человечества связываются с действием исконных начал, являющихся непосредственным проявлением высшей силы: с православием, самодержавием и общинным бытом, которые в различных отношениях выражают народную жизнь. Православие концентрирует все черты духовного облика народа и придает смысл всем общественным явлениям. Под его воздействием сложилась сама русская земля, община, семейные отношения, нравственность и т. п. В православной церкви славянское племя "свободно дышит и движется, а вне ее подпадает рабскому подражанию и искажается в самых коренных основах своего бытия". Самодержавие Самарин рассматривал как совершенную форму государства, созданную самим народом, и постоянно подчеркивал "народный характер царской власти". Общины будто бы добровольно отдавали себя под власть сначала князей, а потом царя. И будущность России он связывает с самодержавием, утверждая, что "принцип монархический - великое дело нашей истории. Она вся есть не что иное, как развитие этого принципа". Естественно, что и внешняя, и внутренняя политика самодержавия в основном поддерживалась Самариным. Например, идея панславизма, близкая всем славянофилам, у него приобрела более определенное политическое выражение. Он вполне разделял претензии русского правительства на господство в славянском мире и с этих позиций выступил ярым врагом польского освободительного движения.

Включением государства в разряд "начал" русского бытия Самарин преодолевает аксаковский анархизм и, следовательно, антиисторизм, который выражен в том, что условия осуществления идеала религиозной культуры рассматриваются как безразличные к "мирским", общественным формам, к государству прежде всего. С другой стороны, приземляя славянофильскую утопию к реальным отношениям России середины Х1Х в., когда отрицать все подавляющую роль самодержавного государства было просто неуместным, Самарин взрывает изнутри все здание историософии своих учителей и предшественников. Он доводит ее до почти полного сближения с формулой "православие, самодержавие и народность". Именно это обстоятельство, а также совпадение славянофильских проектов освобождения крестьян с курсом правительства и помещиков-крепостников дали основание Плеханову заявить, что между славянофилами и идеологами официальной народности существовали не родовые, а лишь видовые различия. Суждение Плеханова, однако, излишне расширительно, ибо затрудняет понимание оппозиционности славянофилов.

В качестве третьего начала выдвигается община, составляющая, по мнению Самарина, "основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей". Община - это освященная православием форма народного быта. Она выражает не только материальное, но и духовное единство русского народа. Сохранение общины мыслилось им как средство предотвращения в России "язвы пролетариатства" и классовых столкновений, ввергнувших Европу в революционные потрясения и породивших коммунизм, который он пытается представить в качестве "пугала для всех", как притязание "неимущих и не желавших работать".

Революционные демократы 60-х годов также опирались на общину, которая для них была зачатком будущего социалистического общества, враждебного всякой эксплуатации. В толковании Самарина община означала лишь удобную форму для регулирования отношений между крестьянами и помещиками. Недаром славянофильская "Русская беседа", в которой сотрудничал и Самарин, сочла нужным отмежеваться в этом вопросе от "Современника": "Г. Чернышевский смотрит на нынешнюю общину как на ступень к другой, где явится общинный труд со всеми принадлежностями, туда за г. Чернышевским мы следовать не расположены". Столь же противоположный смысл вкладывался в понятие "народность". Если Чернышевский и его единомышленники видели в народе активную силу общественного прогресса, строили все свои расчеты на революционной энергии крестьянства, стремясь просветить и возглавить его, то для Самарина народ представлял собой смиренную, богобоязненную и верноподданнически настроенную массу.

В идейной борьбе 50 - 60-х годов по философским вопросам Самарин выступил на стороне П. Д. Юркевича. Будучи сам сторонником богословско-идеалистического взгляда на мир, обоснованного в сочинениях Хомякова, он высоко оценил борьбу Юркевича против Чернышевского и сам принял участие в "опровержении" материализма. В широком распространении материалистических идей Самарин увидел опасность для религии и всего существующего режима. В 1861 г. в "Письмах о материализме", избрав объектом критики книгу Бюхнера "Сила и материя", он поставил перед собой задачу скомпрометировать материализм вообще. Самарин повторяет доводы Хомякова против понятия материи как основы материалистической теории, но помимо этого нападает на "закон вещественной необходимости". Приписывая материалистическому пониманию необходимости фаталистический характер, он видит в этом полное отрицание свободы человека в физико-биологическом и политическом отношениях. В результате такого софизма материализм изображается как род угнетения человеческой личности и оправдания деспотизма. Другим пунктом критики философии Герцена и Чернышевского явился вопрос о связи материализма с естествознанием. На том основании, что каждая из естественных наук изучает свою узкую область, за материализмом не признается право на философское обобщение сведений о природе. Всякая попытка материалистов к обобщению рассматривается как неправомерное механическое перенесение законов из одной науки в другую.

Как Хомяков, происхождение материализма Самарин связывает с гегельянством. Гегель не совладал с действительным миром явлений и отнес его к сфере случайного. И вот, по закону логического возмездия, материализм вступился за обиженного и, не выходя из круга понятий гегелевской философии, нашел оправдание самосущности материи в том же законе необходимости, только не логической, а вещественной". Созрев под крылышком идеализма, материализм заклевал своего родителя и, "оставшись без роду и племени, присоединился почти насильственно к естественным наукам". Однако Самарин считает распространение материалистической философии следствием кратковременного увлечения молодежи, и потому, если дать свободу развиться ему до конца, материализм очень скоро обнаружит свою несостоятельность. Тем более, что последовательным материалистом может быть только "бессловесное животное", а влияние материалистов ограничивается тем, что в России прочли «две брошюры Бюхнера, да две или три книжки Молешотта и Фогта, да жизнь Христа Ренана (даже не Штрауса), да десяток статей Добролюбова и Герцена ...».

Ясно, что такого рода традиционные или, лучше сказать, ординарные "аргументы" не представляли опасности для материализма 60-х годов. Самаринская критика философии Герцена, Чернышевского и Добролюбова была столь же безуспешна, как и атаки Юркевича.

Материалистической линии в русской философии Самарин противопоставляет теологически перекрашенного Гегеля, философию откровения Шеллинга, богословские идеи Хомякова и Киреевского. Важным вопросом для него, как и для последних, было доказательство бытия божия. В своих статьях он рассуждает о божественной воле, об общности религии и наук, о существовании души, свободы воли и других Самарин как младший представитель поколения славянофилов-классиков олицетворяет перерастание славянофильской доктрины из разновидности правого помещичьего либерализма в составную часть консервативной идеологии пореформенного дворянства.

Основываясь на принципиальной установке, что община является лучшей формой социальной организации жизни, славянофилы требовали сделать общинный принцип всеобъемлющим, то есть перенести его в сферу городской жизни, в промышленность. Общинное устройство должно быть также положено в основу государственной жизни и способно, по их словам, заменить собой "мерзость административности в России».

Славянофилы верили, что, по мере распространения "общинного принципа" в российском обществе, будет все более укрепляться "дух соборности", Ведущим принципом социальных отношений станет самоотречение каждого в пользу всех. Благодаря этому, в единый поток сольются религиозные и социальные устремления людей. В результате, будет выполнена задача нашей внутренней истории, определяемая ими как «просветление народного общинного начала началом общинным, церковным».

Философия всеединства В.С. Соловьева: онтология и гносеология.

В. С. Соловьев (1853 - 1900) - крупнейший русский философ, заложивший основы русской религиозной философии. В. С. Соловьев попытался создать целостную мировоззренческую систему, которая связала бы воедино запросы религиозной и социальной жизни человека. Основой такого мировоззрения, по замыслам Соловьева, должно стать христианство. Религиозные мыслители и до, и после Соловьева не раз высказывали эту идею, но они, как правило, говоря о христианстве как основе мировоззрения, подразумевали какую то одну христианскую конфессию: православие, католицизм или протестантизм. Особенность подхода Соловьева заключается в том, что он ратовал за объединение всех христианских конфессий. Поэтому его учение носит не узко направленный, а меж конфессиональный, экуменический характер. Другой, важной особенностью философии В. С. Соловьева, является то, что он попытался включить в христианское мировоззрение новейшие достижения естествознания, истории и философии, создать синтез религии и науки.

Центральная идея философии Соловьева - идея всеединства. При разработке этой идеи Соловьев отталкивается от славянофильской идеи соборности, но придает этой идее онтологическую окраску, всеохватывающее, космическое значение. По его учению, сущее есть единое, всеобъемлющее. Низшие и высшие уровни бытия взаимосвязаны, так как низшее обнаруживает свое тяготение к высшему, а каждое высшее - "вбирает в себя" низшее. Онтологической основой всеединства выступает у Соловьева божественная Троица в ее связи со всеми божественными творениями и главное с человеком. Основной принцип всеединства: "Все едино в Боге". Всеединство - это, прежде всего, единство творца и творения. Бог у Соловьева лишен антропоморфильных черт. Философ характеризует Бога как «космический разум», «существо сверхличное», "особую организующую силу, действующую в мире".

Окружающий нас мир, по мнению В. С. Соловьева, не может рассматриваться как совершенное создание, непосредственно исходящее из творческой воли одного божественного художника. Для правильного понимания Бога мало еще признавать абсолютное существо. Необходимо принять его внутреннюю противоречивость. «Абсолютное, чтобы быть всем, требует многого". Поэтому Соловьев, следуя неоплатонической традиции, вводит в свою систему понятие "идеи" и "мировой душил. "Божественный ум, «органическая сила», по умению Соловьева, распадается на множество элементарных сущностей или вечных и неизменных причин, которые лежат в основании всякого предмета или явления. Эти элементарные сущности он называет атомами, которые своими движениями и колебаниями образуют реальный мир. Сами атомы Соловьев трактует как особые эманации Божества, «живые элементарные существа" или идеи. Края идея обладает определенной силой, что превращает ее в деятельное существо.

Соловьев был сторонником диалектического подхода к действительности. По его мнению, действительность нельзя рассматривать в застывших формах. Самый общий признак всего живущего состоит в последовательности изменений. Для того, чтобы обосновать непрерывную динамику бытия, он, наряду с активными сущностями идеями, вводит такое активное начало как мировая душа. И непосредственным субъектом всех изменений в мире выступает у Соловьева именно мировая душа. Основным признаком ее является особая энергия, которая одухотворяет все существующее. Однако, мировая душа, по учению Соловьева, действует не самостоятельно. Деятельность ее нуждается в божественном импульсе. Этот импульс проявляется в том, что Бог дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму всей ее деятельности.

Эта вечная божественная идея в системе Соловьева получила название Софии - мудрости. София - ключевое понятие системы Соловьева. Поэтому его учение носит также название софилогия. Понятие Софии заимствовано Соловьевым из неоплатонизма. Но он придает этому понятию своеобразную интерпретацию. Понятие Софии вводится Соловьевым для того, чтобы заявить, что мир - это не только творение Бога, безусловно, ему инородное. Основой и существом мира является "душа мира" - София, которую следует рассматривать как связующее звено между творцом и творением, придающее общность Богу, миру и человечеству.

Механизм сближения Бога, мира и человечества раскрывается в философском учении Соловьева через концепцию богочеловечества. Реальным и совершенным воплощением богочеловечества, по Соловьеву, выступает Иисус Христос, являющийся, согласно христианскому догмату, и полным Богом, и полным человеком. Его образ служит не только идеалом, к которому должен стремиться каждый индивид, но и высшей целью развития всего исторического процесса.

На этой цели базируется соловьевская историософия. Целью и смыслом всего исторического процесса является одухотворение человечества, соединение человека с богом, воплощение богочеловечества. Недостаточно, считает Соловьев, чтобы совпадение божественного с человеческим произошло только в лице Иисуса Христа, т. е. через посредство "божественного слова". Необходимо, чтобы соединение состоялось реально - практически и, притом, не в отдельных людях (в "святых"), а в масштабах всего человечества. Первичным условием на пути к богочеловечеству является христианское обращение, то есть принятие вероучения христианства. Природный человек, то есть человек не просветленный божественной истиной, противостоит людям как чуждая и враждебная сила. Христос открыл человеку всеобщие моральные ценности, создал условия для его нравственного совершенствования. Приобщаясь к учению Христа, человек идет по пути своего одухотворения. Этот процесс занимает весь исторический период жизни человечества. Человечество придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели, когда его объединяющим началом станет воплощенный в человеке Бог, переместившийся из центра вечности в центр исторического процесса. Современное общественное устройство предполагает, с точки зрения Соловьева, единство "вселенской церкви" и монархического государства, слияние которых должно привести к образованию «свободной теократии».

В гносеологическом аспекте принцип все единства реализуется через концепцию цельного знания, представляющего собой неразрывную взаимосвязь трех разновидностей этого знания: эмпирического (научного), рационального (философского) и мистического (созерцательно-религиозного). В качестве предпосылки, основополагающего принципа цельное знание предполагает веру в существование абсолютного начала - Бога. Цельное знание, по Соловьеву, не может быть получено только эмпирическими и рациональными средствами. Эмпирическое знание способно раскрыть лишь внешнюю сторону явлений, а рациональное - особенности самого мышления. Однако, истина или сущее не даны человеку ни в опыте, ни в мышлении. Истина постигается через непосредственное созерцание, интуицию. Таким образом, В. С. Соловьев в своей концепции цельного знания попытался совместить принцип автономии разума, на котором основывается рационализм, с принципом бого-откровенности христианского вероучения, являющимся основой богословия.

С точки зрения Соловьева, отвлеченное знание - необходимый момент как в жизни каждого конкретного индивида, так и в жизни всего человечества. Без него невозможно достичь логически связанной мысли. Однако, считает Соловьев, односторонняя абсолютизация этого момента, превращение его в самостоятельный и само подавляющий принцип заводит философию в тупик. Выход из этого тупика находится, по его мнению, в осмыслении познания на основе идеи как формы существования цельной мысли. Идею нельзя рассматривать как продукт мышления. Мышление не способно проникнуть в идею. Идеи доступны лишь интеллектуальному созерцанию или интеллектуальной интуиции. "Если явления, пишет Соловьев, сами по себе не представляют нам универсальных истин, или идей, то эти последние, хотя материально связанные с явлениями, должны формально от них различаться, иметь свое собственное, независимое от явлений бытие и, следовательно, для познания их необходима особенная форма мыслительной деятельности, которую мы вместе со многими прежними философами называем умственным созерцанием или интуицией и которая составляет настоящую первичную форму цельного знания. (Соловьев В.С. Собр. соч. СПб. 1901 - 1910. Т. 1. С. 290). Однако отвлеченное мышление, - и даже интеллектуальная интуиция, с точки зрения православного философа, не дают знания всего богатства реальности. Для проникновения в сокровенные глубины бытия необходима особая познавательная способность, обеспечивающая прорыв в сферу потустороннего, запредельного, трансцендентного. Эта способность есть состояние одержимости, определяемое возможностями трансцендентного существа. Соловьев называет это состояние экстазом, эросом, вдохновением.

Утверждение Соловьева об истинном знании как синтезе эмпирического, рационального и мистического познания является основанием для вывода о необходимости единства науки, философии и религии. Подобное единство, которое он называет «свободной теософией», позволяет рассматривать мир как завершенную систему, обусловленную всеединством или Богом.

Проблема веры и разума в православном религиозном антиинтеллектуализме (Л. Шестов, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк)

В. С. Соловьев выражал в русской религиозной философии интеллектуальную тенденцию. Он стремился поставить разум на службу вере, дать возможность религии опереться на рациональное начало человеческого сознания, привлечь к обоснованию религиозного мир о воззрения достижения науки и аппарат философии. Интеллектуализму В. С. Соловьева в русской религиозной философии противостояла антиинтеллектуальная тенденция.

Антиинтеллектуалисты намерены культивировать такую религиозность, в которой чувства преобладали бы над рассудочным началом. Они стремятся замкнуть религиозную жизнь в рамки эмоциональной сферы, сделать ее недоступной критике с позиций логического мышления. В современной русской религиозной философии мнение антиинтеллекгуализма наиболее последовательно выражал Л. Шестов (1866 - 1938). Определяющим моментом его учения является тезис о коренной противоположности и, даже, несовместимости веры и разума. Вера, с его точки зрения, - это особая, наиболее полная, высшая плоскость бытия человека, коренной поворот к новой жизни, в которой не действуют законы человеческого общежития, авторитет, разумные доводы. Вера есть готовность вырваться из круга всех тех идей, в которых живет человек. Истинно верующим является только тот человек, кто почувствовал, что все ограничительные законы, или устои, все опоры, на которых держался человек, разбиты, раздроблены, уничтожены, исчезли, что все светочи погасли, все указания исчезли. "Вне наших общих принципов, помимо нашего осознающего разума, протекают наиболее замечательные и значительные события нашего" существования. Можно сильнее сказать - при всякой попытке нашего разума проверить своими критериями действительность таких переживаний наши сами переживания мгновенно превращаются в ничто, словно бы их никогда не было. Здесь нельзя проверить, нельзя фиксировать... От всякой попытки прикоснуться щупальцами разума к вере - вера гибнет. Она может жить лишь в атмосфере безумия. Она не делится своей властью ни с кем. И вопрос ставится именно так: либо разум, либо вера" - пишет в своей знаменитой книге Л.Шестов "Только верою". (Шестов Л. Sola fidei - Только верою. С. 259, 270).

В своих богословских изысканиях Л. Шестов, по сути дела, переходит на позиции ортодоксального протестантизма. Вера, по его мнению, дается не тому, кто ее искал, не тому, кто ее добивался, а тому, кого бог избрал, прежде чем он хоть чем-то проявил себя. Тот, кто рассчитывает на свою мудрость, на свою справедливость, на свои силы, тот никогда не спасется. Тот, кто рассчитывает на свои заслуги, на свои дела, тот этим самым заявляет о своем неверии. Стремясь убедить человека отказаться от рациональных основ религиозной веры, Л. Шестов договаривается до того, что малейшие усилия человека, его опору на свои собственные силы называет богоотступничеством. Чем больше хлопочет человек, чем больше напрягается, чтобы отличиться, не в пример другим, своими делами, своим подвигом проложить себе путь в царство небесное, тем больше он уходит от Бога, утверждает Шестов. Следуя этой логике, русский религиозный мыслитель замахивается даже на одни из самых сильных элементов в христианской системе религиозной жизни - культ святых. Святые, для него, - это люди, которых обуяла гордыня, т. е. уверенность в себе, уверенность в том, что они знают куда идти и как идти, что рассчитывают на свой разум и свое искусство вырваться из тех тесных пределов, в которые заключено смертное существо - человек. "Святые надеются строгим воздержанием и самобичеванием, и иными подвигами заслужить спасение. У них нет веры в Бога, у них вера в свои силы" (Шестов Л. Sola fidei - Только верою. С. 269.). Но если человек не может своими усилиями достичь спасения, заключает Л. Шестов, то у него остается единственное средство - уповать на милость Бога. И когда человек окончательно отчается в себе, когда у него опускаются руки, когда он ничего не видит перед собой, кроме тьмы и ужаса, тогда ему приходит на помощь Бог. «Верить - значит покинуть надежды на свои силы, свой разум, свое искусство, броситься с закрытыми глазами туда, где, по нашему разумению, быть ничего не может, ибо там весь порядок, весь строй не имеет ничего общего и с тем порядком, который мы привыкли ценить в своей жизни как высшее благо» ( Шестов Л. Sola fidei - Только верою С.238.).

Антиинтеллектуалистские установки нацелены на то, чтобы ликвидировать такого неудобного посредника, каким является для религии человеческий разум и связанные с ним рациональные основания принятия религиозных убеждений: последовательную аргументацию, логическую непротиворечивость и т. д. Поэтому одна из ведущих тем в работах религиозных антиинтеллектуалистов - это тема ограниченности, ущербности разума, его неспособности отразить многообразие бытия, сокровенную часть человеческой жизни. Дискурсивное мышление, утверждает Л. Шестов, существует только для того, чтобы человек имел иллюзию совершенного знания. На самом. же деле отвлеченные понятия разума не только не дают знания о действительности, но, наоборот, от действительности уводят.

Действительность иррациональна, абсолютно непознаваема. И метод, и логика, и разум, по его мнению, все это - средства, скрывающие от нас действительность. Чтобы познать истину, нужна способность избавиться от метода, от всякого контроля, налагаемого на нас логикой, нужен порыв, восхищение. Та истина, которая постигается через причастность к божественному, никаким образом, по самому своему существу, не может поддаться логической обработке, т. е. принять форму общеобязательных, исключающих себя, противоположных суждений. Проще говоря, - мистическая интуиция.

С мнением Л. Шестова о коренной ущербности рационального познания и существовании особой, внелогической способности постижения человеческого бытия солидаризируется видный православный философ С. Н. Булгаков (1871 - 1944). Логическое мышление, по его словам, соответствует лишь теперешнему, греховному человеку, оно есть болезнь, порождение несовершенства. Безгрешному человеку свойственно мета - логическое мышление, своего рода ясновидение, и поэтому высшая религиозная задача для человечества - подняться над умом, стать выше ума. Этим двум противоположным типам освоения реальности соответствуют, с точки зрения антиинтеллектуалистов, и две противоположные теоретические формы выражения -рационализм и христианская философия. «Рационализм, т. е. философия понятия и рассудка, философия вещей и безжизненной неподвижности, по характеристике православном богослова П. Флоренского (1882 - 1943), всецело связан с законом тождества - это философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, опирается, следовательно, на возможность преодоления закона тождества - это философия духовности. (Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 80).

Такая оценка двух типов постижения бытия и предопределила основное направление критики рационализма. Преимущественным объектом атак антиинтеллектуалистов стал закон тождества, на который опирается рациональное мышление человека, вся классическая логика. Антиинтеллектуалисты утверждают, что закон тождества не только бесполезен для проникновения в тайны бытия, но является на этом пути непреодолимым препятствием. Под углом зрения закона тождества, все бытие, желая утверждать себя, на деле только уничтожает себя, превращаясь в, совокупность таких элементов, из которых каждый есть центр отрицаний и притом только отрицаний. Таким образом, все бытие является согласным отрицанием, одним великим "НЕ". Закон тождества, по мнению П. Флоренского, действует не просто как разрушительная сила, убивает творческое начало в человеке, превращает личность в вещь. А потому победа над этим законом одно из главнейших условий возрождения духовного измеоения человека, становления личности.

Одна из главных претензий, представленных П. Флоренским к закону тождества, заключается в том, что этот закон, по его мнению, утверждает самотождественность "Я" и, следовательно, самодостаточность "Я". А это, в свою очередь, считает православный богослов, порождает эгоизм и атеизм. Поставив в тесную, однозначную зависимость рациональное познание, основанное на законе тождества, нравственную и мировоззренческую позицию; П. Флоренский делает вывод, что отказ от эгоизма и атеизма предполагает отказ от закона тождества. Осуществить этот отказ, значит принять иную, более высокую логику отношения к действительности - "логику" вручения своей судьбы в руки Бога. «Трояким подвигом веры, надежды и любви, - пишет он, - преодолевается конечность закона тождества. Я перестаю быть "Я", моя мысль перестает быть моей мыслью, непостижимым актом, отказываясь от самоутверждения «Я»= «Я»... Как раньше греховная самосуть ставила себя на место Бога, так теперь с помощью божией я ставлю на место себя Бога" (Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 68). Заметную роль в обосновании методологии религиозного антиинтеллектуализма православными богословами С. Булгаковым и П. Флоренским играет принцип антиномизма. С помощью этого принципа они пытаются оправдать, сделать состоятельным неприемлемое, с точки зрения здравого человеческого рассудка, содержание христианского вероучения и, прежде всего, догмат о Божественной Троице. П. Флоренский объявляет этот догмат исходным принципом всей христианской философии. Именно благодаря этому догмату христианство дало видение мира, новый масштаб оценки всего бытия, в том числе и норм человеческого мышления. Догмат о триединстве Бога, согласно Флоренскому; отменяет головной закон логики - закон тождества и утверждает противоречие в качестве главного принципа мышления. Бог единый в трех лицах, по его убеждению, это воплощенное противоречие. Единосущность лиц Божественной Троицы указывает как на реальное их единство, так и на менее реальное их различие.

Как известно, антиномии - это противоречия между двумя суждениями, умозаключениями, законами, одинаково обоснованными и логически доказываемыми. Наиболее полно принцип антиномизма разработал И. Кант в своей знаменитой "Критике чистого разума". Антиномии, с точки зрения Канта, обнаруживаются тогда, когда разум пытается выйти за пределы чувственного опыта и познать в принципе непознаваемую «вещь в себе». Православные богословы С. Булгаков и П. Флоренский приспособили кантовскую методологию для обоснования положения о неспособности человека рациональным путем постичь трансцендентное начало, конечные тайны бытия. Человек, по их мнению, осужден на постоянную ситуацию антиномизма. Антиномизм «обнаруживает недостаточность сил человеческого разума , который на известной точке принуждения останавливается, ибо переходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем, не может не идти до этой точки» ( Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 39).

Невозможность познать природу Бога, существование божественной тайны - это один из главных принципов всего христианского иррационализма. Специфика подхода к решению этой проблемы православными богословами, с позиций антиномизма, состоит не в том, что этот принцип лишь внешне связан с утверждением для человеческого ума трансцендентной реальности. Главная же цель всех этих рассуждений доказать, что эта неспособность не просто выражение слабости и ограниченности человеческого ума, но его принципиальной ущербности, греховности. "Эта противоборственность конечности и бесконечности в греховном разуме или рассудке, есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм самого разума в его современном падшем состоянии". (Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 98). Однако, православные антиинтеллектуалисты не могут остановиться на констатации этой мысли. Греховному, ограниченному логическому мышлению противопоставляется особая духовная способность видения мира. Эта способность имеет различное обозначения - вера, любовь, религиозный опыт и т. д.

Религиозный опыт, вера, с точки зрения антиинтеллектуалистов, - это не познание в строгом значении этого слова, а непосредственно связь человека с Богом, внутреннее чувство, возникающее из потребности в трансцендентном. Такой взгляд на веру, по их мнению, не позволяет спуститься до трактовки ее как системы идей или институциональных форм выражения, а, напротив, дает возможность рассматривать как живую, постоянно обновляющуюся связь с Иисусом Христом. При помощи религиозного опыты, как единственной формы проникновения человека к конечным тайнам бытия, религиозные антиинтеллектуаллисты стремятся оградить вероучение от критической мысли с позиций данных научного познания. "Религиозный опыт, по утверждению С. Франка (1877 -. 1950), содержит сознание абсолютного могущества божественной святыми, несмотря на ее эмпирически ограниченную силу. Опыт о верховенстве, всемогуществе, святыми является настолько непосредственным, настолько самоочевидным нашему сердцу, что - поскольку мы его вообще имеем - он не может быть поколеблен никакими "фактами", никакими истинами эмпирического порядка" (Франк С. Свет во тьме. С. 86). В конечном счете, религиозный антиинтеллектуализм приходит к откровенному мистицизму. Религиозный опыт получает истолкование, как непосредственное слияние человеческой души с Богом, переход человеческих переживаний, чувств в запредельное, трансцендентное измерение.

0 природе мысли

Существует естественная проблематика для философской мысли, вместе с неизбежными для нее апориями, из которых она выходит ценою тяжелых жертв, впадая в односторонность "отвлеченных начал", философской ереси (если под ересью разуметь произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого, т. е. именно односторонность). Это избрание, - ересь, определяет мотив и характер философской системы, делает ее как тезисом, так и антитезисом по отношению к другим системам и тем включает в цель диалектику мысли, в каковую сделал попытку - и притом не неосновательную - вместить всю историю философии Гегель.

Все философские системы, которые только знает история философии, представляют собой такие «ереси», сознательные и заведомые односторонности, причем во всех них одна сторона хочет стать всем, распространиться на все.

Можно дать предварительный ответ на вопрос, чем вызывается такая их односторонность, или одномотивность, из которой потом приходится выводить и развивать многообразие всего. Причину эту указать не трудно: она налицо. Это дух системы и пафос системы, а система есть не что иное, как сведение многого и всего к одному и, обратно - выведение этого всего или многого из одного. Логическая непрерывность или, что то же, непрерывное логическое выведение всего из одного, которое делает всю систему кругом около одного центра, непрерывно проходимым во всех направлениях и не знающим никаких перерывов, вот задание, к которому естественно и неизбежно стремится человеческая мысль, не останавливаясь пред насилием и самообманом, обходами и иллюзиями.

Логический монизм, являющийся естественной потребностью разума - ratio - и уже подразумевающий возможность адекватного, непротиворечивого миропознания, составляет неустранимую черту всякой философской системы, которая смутно или отчетливо, инстинктивно или сознательно, робко или воинствующе притязает быть абсолютной философией и свой эскиз бытия рассматривает как систему мира.

И прежде всего возникает вопрос: возможна ли вообще такая монистическая система мира? Возможна ли абсолютная философия? И на чем основана такая вера разума и в свои силы и в правильность самой своей задачи?

На этот вопрос чаще всего отвечают в духе скептицизма, релятивизма, беспардонного остроумничанья а’1а Пилат Понтийский: что есть истина? Но не говоря уже о том, что и скептицизм есть также своего рода абсолютная философия, на весьма многое притязающая, он противоречит самосознанию разума, его серьезности, настойчивости и неотступности, или, лучше скажем, его неизбежной проблематике. Разум не может быть поражен скептическим гниением, ибо свои силы и свои стремления он сознает. Так велика его серьезность, что к ней не может найти доступа скептическое легкомыслие, и настоящий сознательный скептицизм есть вообще редкое явление в истории. Обычно же с ним смешивается разных оттенков релятивизм, т. е. первобытный, грубый научный догматизм, как нельзя более далекий от скептицизма (таков современный научный позитивизм). Разум пытает и не может не пытать новых взлетов, и, однако, каждый такой взлет неизбежно сопровождается и падением, и история философии есть не только рассказ об этих взлетах, но и скорбная повесть о неизбежных падениях и роковых неудачах. Пусть даже этих неудач не замечают сами творцы философских систем, себя источавшие на это усилие, остающиеся до конца жизни влюблены в свою систему, как Шопенгауер, и воображающие, что постигли саму истину, как Гегель. Тем хуже для них, потому что история вдвойне клеймит эту их слепоту и обличает иллюзии. Да и как устоять перед лицом множественности систем, в то же время утверждая абсолютную ценность своей собственной? Клеймить ли соперников как идиотов и мошенников, что делал, например, Шопенгауер? Но это слишком дешево и обличает разве только дурной вкус и злой характер. Или же истолковать их как своих собственных предшественников, диалектически закономерных, но совершенно поглощающихся в абсолютной системе, как у Гегеля, так что вся история философии, в сущности, оказывается историей собственной философии Гегеля, диалектически развертывающейся? Это означает, без сомнения, снятие самого вопроса, но и над этим притязанием смеется дальнейшая история мысли. Каждая такая система хочет быть концом мира и завершением истории, которая, однако, все продолжается. Или нелепица или недоношенность - таков приговор истории философии, начертываемый ею самою над всеми усилиями разума подобно Хроносу, пожирающему своих детей. Зрелище безутешное! От него спасает разве только ученый педантизм, находящий вкус в коллекционировании, где собраны предметы редкости и умственного изящества. Однако если мы вспомним, что в этой кунсткамере собраны не раковины и побрякушки, но достижения высших напряжений человеческого разума, то музейная точка зрения представится нам во всей своей неуместности и даже кощунственности.

История философии есть трагедия. Это - повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах. Эту трагическую сторону философии, которая есть и удел каждого мыслителя, остро чувствовали некоторые умы, как Гераклит и Платон. Кант подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился. Сущность трагедии состоит в том, что человек страждет здесь не индивидуальной виной, и даже будучи прав индивидуально и подчиняясь в своих требованиях велениям свыше, он в то же время закономерно гибнет.

Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит, и об этом видении и рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, та к же как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и тоже), никогда не врет, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его - падение. Ибо он восхотел системы: другими словами, он захотел создать (логически) мир из себя, из своего собственного принципа - "будете как боги", - но эта логическая дедукция мира невозможна для человека. И, прежде всего, по причинам вне человеческой воли и способностей разума лежащим: мир не разумен в таком смысле, в каком хочет его постигать «дедуцирующая» философия, философская система как таковая, классическое и предельное выражение имеющая в Гегеле. Точнее, хотя в мире и царит разум, но нельзя сказать, что все действительно разумно, как думал это Гегель. Это не значит, что оно неразумно, а тем более противоразумно: действительное не только разумно, но и вне разумно, и разум вовсе не есть единственный, исчерпывающий и всесильный строитель мира, каковым его невольно исповедует всякая философская система, построяющая мир. В известном смысле разум имеет лишь рефлексию о мире, но он не есть его первоначало. Поэтому в постижении мира разум зависит от показаний бытия, от некоторого мистического и метафизического опыта, от чего, впрочем, в действительности и не отказывается философия, всегда ищущая обретения первоначала в созерцании, узрения его, открытия. И это открытие отнюдь не есть акт мысли оно дается не мыслительным усилием, но цепью умозаключений, оно есть откровение самого мира в человеческом познании, некое знание.

И немедленно возникает новый вопрос: знание сущего, как его самооткровение, загорается в разуме, но в состоянии ли разум освоить открывающееся и себе ассимилировать, связать его в единство, в систему? Что он это делает и не мотает этого не делать, это ясно само собою, такова его природа, "архитектонический его идеал", выражаясь языком Канта. Но если разум сам пуст и бессилен творить собою и из себя, то достаточно ли он силен, чтобы свести к единству, т. е. системе, все ему открывающееся? Очевидно, что если мир, действительность есть не одно только разумное бытие, хотя и открывающееся разуму, оно не может раскрыться до конца, оно остается навсегда только раскрывающимся, по существу будучи тайной, содержащей в себе источник нового познания и откровения, и внести свет разума во все тайники вселенной, упразднить всякую тайну, сделать ее прозрачной разуму, как мнил это Гегель, а в лице его и вся философия, невозможно. Единственный отсюда вывод - своеобразный эмпиризм, освобожденный от ограниченного и опошляющего истолкования, но взятый во всю глубину жизненного и мистического опыта.

Эмпиризм есть настоящая гносеология жизни, откровения тайн, каковым всегда является познание действительности и мышление о ней. В то же время философия никогда не может оставаться голым эмпиризмом, который, впрочем, и не возможен, потому что разум постигает связь всего со всем, приводя множественность к единству, и наоборот. Итак разум не может сам из себя начинаться и сам из себя порождать мысль, ибо она рождается тоже в сущем и относительно сущего, в самооткровении последнего; и в то же время он самоотчетен и самозаконен в своем пути и в своем деле.

Если разум есть не первое, а второе, не изначальное и не самопораждающееся, не возникающее и рождающееся в том, что онтологически первее разума, то и сила его соотносительна тому, в чем он рождается, что служит для него объектом его познания.

Состояние разума, как и состояние мыслящего человека, может быть различно, иметь разные ступени. Ведь если в философии различается здравый смысл или обычный практический ум, далее рассудок и, наконец разум (с особенной ясностью это различение сделано у Гегеля), то оказывается, что в самом разуме есть степени, и есть более и менее разумный разум: рассудок есть неразумный разум, мудрость которого является ограниченностью перед лицом разума, а в то же время он есть все-таки сила мысли, ума, одна и та же разумная стихия осуществляет себя и в разуме и в рассудке. Почему же не. допустить еще и дальнейшего восхождения в заумные области, хотя бы теперь для него еще не достижимые и, однако, принципиально возможные, и сверх того, по свидетельству христианских подвижников, им не недоступные?

Иначе говоря, болезнь, порча, искажение всего человеческого существа, которым явился первородный грех, поражает и разум и делает для него невозможным, закрывая пламенным мечом херувима - антиномиями, доступ к древу райского познания. И, во всяком случае, сама мудрость требует от разума самопознания, однако не в Кантовском только смысле - разборки машины на отдельные части, чтобы их перечистить и снова собрать, но в смысле постижения реальных границ разума, которые должны быть осознаны, хотя бы разум и упирался в антиномии.

Отсюда следует, что самое основное стремление разума, - к логическому монизму, т.е. к логически связному и непрерывному истолкованию мира из одного начала, оказывается неосуществимым, и абсолютная система философии невозможной. Это, конечно, не мешает тому, что если не возможна философия, то вполне возможно и необходимо философствование, и рефлектирующая, осмысливающая работа разума сохраняет отнюдь не меньшее значение, нежели в неверной и преувеличенной его самооценке.

Разум, стремясь к монизму, к логическому созданию мира из себя, фактически совершает акт произвола, избирая из доступных для него опытных начал то или иное и, таким образом, вступая на путь философской ереси (в выше разъясненном смысле).

Откровение о мире есть откровение Бога о себе самом. Религиозные догматы, "мифы" в смысле гносеологическом, являются, вместе с тем, и проблемами для разума, которые он осваивает и осмысливает. Религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно сознается он ею или не сознается. И в этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология. Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается. Все основные ереси представляют собою подобный рационализм в применении к догматам. Рационализм, как такое злоупотребление разумом, имеет источником гордость разума, понимаемую не в смысле личной горделивости отдельных философов - ересеологов, но в объективном смысле - незнания им своей собственной природы, границ и состояния. Следовательно, на языке современной философии можно сказать, что философствующие ересеологи повинны в догматизме, в отсутствии критического осознания границ разума.

Есть три основных самоопределения мысли, образующих для нее исход и определяющих ее ориентацию. По этим трем рубежам разделяются все философские системы с их основными началами:

1) - Ипостась или личность

2) - Идея или идеальный образ, логос, смысл

1. - Субстанциальное бытие как единство всех моментов или положений бытия, как реализующееся все.

Я есмь Нечто (потенциально все) - эта формула, выражающая суждение, содержит в себе в сокращенном виде не только схему сущего, но потому и схему истории философии. Эту трехчленную формулу, содержащую в себе логическое триединство и тройственность моментов связывающую в нераздельность и несекомость, непрестанно в разных направлениях рассекает философствующая и в произвольности этого рассечения и избрания отдельных начал еретичествующая мысль, и способом этого рассечения определяется стиль философствования.

В основе самосознания, так же как и всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом типе суждения: я есмь А. Обобщая это в терминах логически-грамматических, подлежащее, сказуемое и связка, - можно сказать, что в основе самосознания лежит предложение. Дух есть живое, непрестанно реализующее себя предложение. Всякое подлежащее, "имя существительное" или заменяющее его слово, существует по образу и подобию местоимения первого лица, подлежащего (субъекта) по преимуществу: оно дробится и множится в бесчисленных зеркальных повторениях. Местоимение первого лица, словесный мистический жест, имеет совершенно единственную в своем роде природу и является основой всякой вещи, как имени существительного. Каждое предложение можно привести к типу соединения Я с его сказуемым, даже можно сказать, что оно, имея истинным подлежащим Я, является, все целиком, сказуемым этого Я, ибо по отношению к Я все, весь смысл есть сказуемое, и каждое суждение есть новое и новое самоопределение Я, если не по форме, то по существу. Каждое суждение онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное, как Я, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание , его сказуемое, оно не приводится в связь с подлежащим связкою бытия. В форме суждения тайна и природа мысли, ключ к уразумению философских построений. Я, самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, к которому не досягает никакое мышление или бытие, находит в себе некоторый образ бытия, высказывается в "сказуемом", и этот образ познает как свое собственное порождение, самораскрытие, каковое и есть связка. В этом смысле вся наша жизнь, а потому и все наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки.

Но именно потому на предложении, или суждении как всеобщей и само собою подразумевающейся форме мысли, менее всего останавливалась философия, и только по-своему, в ограниченной постановке вопроса, останавливались логика и грамматика. Не заметила суждения - предложения и его универсального значения и критика Канта.

В предложении заключена сущность и образ бытия, предложение несет в себе его тайну, ибо в нем сокрыт образ троичности. По свидетельству предложения, сущностное отношение противится всякому монизму, философии тожества, которое стремится растворить все три его члена, сведя их к одному: либо к подлежащему, либо к сказуемому, либо к связке. Таким стремлением руководится всякая философская система, поскольку она есть философия тожества. Либо подлежащее, либо связку, либо сказуемое объявляет она единственным началом, и из него все выводит или к нему все приводит. Такая "дедукция" либо подлежащего из сказуемого, либо наоборот, либо того и другого из связки фактически и представляет собой главную задачу, а вместе и неразрешимую трудность для философствующей мысли, которая стремится к монизму, к сведению всего во что бы то ни стало к первоединству.

Изначальное и исходное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой философской системы и ее трагедия. Это единство есть не только постулат, но и исходная аксиома для мысли, и эта аксиома лежит в основе всей истории философии.

Между тем эта аксиома неверна, а потому и все усилия философии тщетны, и не могут не представлять собою ряда трагических неудач, притом типического характера: солнечный жар неизбежно растопляет склеенные воском крылья Икара, в каком бы направлении он ни летел. Ибо, как свидетельствует форма предложения-суждения, отражающая на себе само строение сущего, основа сущего не единична, но тройственна во единстве, триедина, и ложный монизм, притязание философии тожества, есть заблуждение, философии.

Субстанция едина и тройственна. И этой сопряженности единства и множества ее моментов ничто не может преодолеть, а потому и не должно к тому стремиться. Ипостась, лицо, я существует, имея свою природу, т. е. постоянно сказуемое и никогда до конца не изрекаемое свое откровение, которое он и осуществляет как свое собственное бытие (в разных его оттенках или модальностях).

"Субстанция" существует не только "по себе", как подлежащее, но и "для себя", как сказуемое, и притом "по себе и для себя", в связке, как бытие. И эти три начала вовсе не суть лишь диалектические моменты одного, друг друга снимающие и упраздняющиеся в синтезе, нет, это суть три одновременно и равноправно существующие, как бы корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции.

Ипостасное Я неопределимо по самому своему существу. Будучи Я, ипостасью, каждый знает, о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо). Именно самая сущность ипостаси состоит в том, что она неопределима, неописуема, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может быть выражена в них, хотя и постоянно в них раскрывается. Перед лицом ипостаси приличествует молчание, возможен только немой мистический жест, который уже вторичным, рефлективным актом - не именуется, но "вместо имени" обозначается ,местоимением, я.

Неопределимость эта не есть, однако, пустота, логический нуль, напротив, ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли. Ошибочно думать, что мысль стоит на своих ногах, держится на себе самой: она возникает и существует в том, что не есть мысль, но вместе с тем не является чуждым, иноприродным мысли, в чем рождается мысль и что она непрерывно собой обвивает.

Если где уместно и применимо Кантовское различение ноуменов и феноменов, то именно здесь, при характеристике взаимных отношений ипостаси и ее природы, субъекта и объекта, подлежащего и сказуемого, ибо я, ипостась, есть поистине вещь в себе, ноумен, и она, т. е. сам дух, навеки остается трансцендентна мысли по своей природе, положению и отношению к ней.

Но трансцендентное всегда и неразрывно связано с имманентным, имманентируется; подлежащее, ипостась, всегда открывается, высказывается в сказуемом. Само собою разумеется, ипостась в этом смысле не есть психологическое я, психологическая субъективность , которая является уже определением ипостаси, сказуемым, а не подлежащим: дух не психологичен, и ипостась ни в каком смысле не является психологизмом.

Ипостась не есть даже и то гносеологическое я, которое знает Кант как единство трансцендентальной апперцепции. И это есть лишь оболочка я, его "трансцендентальное" сказуемое, и ошибочно думать, чтобы неизмеримая глубина ипостасного духа сводилась к этой световой точке, к факелу познающего сознания. Об этом свидетельствует уже одно то, Кантом за всеми его критиками просмотренное обстоятельство, что я ипостасное, ноуменальное, есть неразложимое единство, осуществляющееся не только в познании, но и воле, чувстве, действии, во всей жизни. Оно связует собой «чистый», "практический" и эстетизирующий (оценивающий) разум.

Ипостасное я есть живой дух (что есть, впрочем, синоним), и его сила жизни неисчерпаема ни в каком определении. Он являет себя во времени, но сам не только превыше времени, но и самой временности. Для ипостаси не существует возникновения и гибели, начала или конца. Вневременная, она вместе и сверхвременна, ей принадлежит вечность, она вечна также и в том же смысле, как вечен Бог, который сам вдунул, из Себя, дух Свой в человека при его создании.

 Человек есть Сын Божий и тварный бог, и образ вечности присущ ему неотъемлемо и неотторжимо. Поэтому человек не может ни помыслить, ни пожелать своего уничтожения, т. е. угашения я (и все попытки самоубийства представляют собой род философского недоразумения и относятся не к самому я, но лишь к образу его существования, не к подлежащему, но к сказуемому). Ипостасное Я есть субъект, Подлежащее свяких сказуемых, его жизнь есть это сказуемое, бесконечное и ширину и глубину.

Но не вводится ли здесь в метафизику, в качестве начала основоположного, то, что не может быть никак определено, являясь принципиально трансцендентным для мысли, не содержится ли здесь недоразумения, ошибки, нелепости? Как мыслить немыслимое? Как высказать неизреченное? Разве словесно-мистический жест местоимения есть слово? Или разве Я есть понятие, когда оно своей единственностью и единичностъю уничтожает всякое понятие, т. е. общее, идею? Вообще не встречаемся ли здесь с таким строгим критическим veto, которого может не устрашиться разве только полное филосовская наивность?

Такие страхи суть порождения запуганного гносеологического воображения. Они связаны с предубеждением, будто мысль имеет в себе самопорождающую силу, имеет предметом себе имманентное, т. е. самое себя: мышление, само себя мыслящее, зараз и подлежащее и сказуемое.

В действительности же мысль рождается в субъекте, ее имеет - ипостась и в ней постоянно себя раскрывает. Только то является запредельно мысли и, как вполне ей трансцендентное, есть нуль для мысли, т. е. вовсе не существует, что вполне и всецело трансцендентно. Но такая трансцендентность есть не более как математический предел, никогда не реализуемый мыслью, и Ding ansich , вещь в себе, есть все-таки мыслимость. То, что мыслью мыслится как трансцендентное, есть именно то, что - не мысль и в этом смысле является ей иноприродно, а, однако, вместе с тем и родственно, доступно, раскрывается в ней.

Вообще трансцендентность есть понятие, соотносительное имманентности, и в этом значении можно считать трансцендентным тот предмет мысли, которым и является ее субъект, ипостась, подлежащее. Трансцендентно мысли не то, что немыслимо, как противоречащее ей, ее разрывающее и уничтожающее (да это и не существует для мысли, есть для нее "тьма кромешная", чистый нуль), но то, что есть не мысль, точнее, не только мысль, и, однако, реализуется мыслью. В этой проблеме трансцендентности заключается, как мы видим, вообще проблема мыслимости предмета мысли. Можно как угодно расширять область категориального синтеза и видеть в вещах категории мысли, но этот основной вопрос о мыслимости того, что не есть мысль или не есть только мысль, сохраняет всю свою силу и лишь перемещается в другое место.

Ясно, что своими силами мысль не может дать ответа на вопрос о том, каким образом трансцендентное мыслится, и то, что не мысль входит в мысль, становится мыслимым, каким образом свет логоса разливается в области, доселе совершенно чуждой света, и сетью логики, категориальными синтезами уловляется материя мысли. Здесь имеет место некоторое до-логическое констатирование, проходит межа мысли, отделяющая ее от того, что не мысль.

Итак, в основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствуемый живым образом мысли, т. е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связанных, но один к другому не сводимых. Моменты эти: чистая ипостасность Я, субъект, подлежащее, природа Я, раскрывающая себя в нем и перед ним, - сказуемое, и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, акт реализации себя в своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание и самоутверждение Я. Вечное Я имеет своим сказуемым потенциальное все или мир, и в акте этого сознания живет, сознает свое бытие. Ипостась - мыслительный образ, бытие (природа) - таково триединство субстанции, ее статика и динамика, а мысль в этом триединстве есть сказуемое, и только сказуемое. Все три члена взаимно нерасторжимы, ибо ипостась не мыслима в отрыве от своей природы, как и всякая субстанциальная природа не существует вне обладающей ею ипостаси, а это обладание, ее раскрытие, есть акт бытия, есть вообще бытие, жизнь, каковая поэтому отнюдь не является понятием или логическим определением, хотя и впотную соприкасается с логическим.

Поэтому сущее есть prius, стоит прежде бытия или существующего; существование есть постоянно совершающийся синтез ипостаси с ее собственной природой, самораскрытие в акте бытия. Определения субстанции всегда искала философская мысль и не находила. Это потому, что (если не считать христианской догматики с ее учением о троичности) она искала дурного, отвлеченного единства - простую и единую субстанциальность. Все усилия логического монизма, который определяет собою задание для философских систем и есть всеобщая подразумеваемая их аксиома, сводятся к сведению тройственности моментов, триединства субстанции, к единству, мысль стремится ассимилировать себе то, что лежит в основе мысли и, однако, недомыслимо или, на логическом языке, иррационально, есть в своем роде корень из двух.

Основным "законом", самоопределением и самосознанием мысли является закон тожества (обратная форма - закон противоречия), гарантирующий непрерывность мысли, охраняющий ее имманентное русло от скачков и зияний. И, однако, тот закон, точнее, постулат тожества, применяемый на протяжении всего мышления в его собственных пределах, совершенно не применим к его истокам. Он нарушается в основной форме мысли, суждении-предложении. Кант установил совершенно произвольное и неверное различие между суждениями аналитическими и синтетическими, которое имеет столь большое значение для его системы. В действительности (как это, впрочем, отмечено и Гегелем в Науке Логики) - все суждения являются и синтетическими, и аналитическими по форме, они, под видом известного и само собою понятного (аналитического), представляют собой скачок над непроходимой пропастью и соединяют оба ее конца (синтез). Я есмь А, эта ячейка мысли означает собой основное и изначальное отрицание закона тожества. Этот последний мог бы самое большое привести к тожесловию: Я - Я Я - Я... - Я и т. д., бесплодное самоповторение или же самопожирание Я. Впрочем, надо сказать, что Я второе, сказуемое, в предложении Я - Я уже не есть то самое неизреченное, ипостасное Я, которое является субъектом или подлежащим, оно содержит в себе идею, как сказуемое (и в этом смысле, в отношении к ипостасному Я подлежащего, оно являестся уже не Я).

Подлежащее и сказуемое представляет собою - и в этом все дело - отнюдь не логический анализ, дедукцию, силлогизм, доказательство (что возможно лишь относительно соединений уже существующих предложений), но совершенно нелогический, точнее, внелогический синтез. Я есть не - Я, Я - не - Я, Я открывается в не - Я и через не - Я, которое через то становится Я. Предложение содержит всегда синтез Я и не - Я. Каким образом подлежащее может определиться через сказуемое, Я в не - Я? На это не может быть логического ответа, хотя это определение имеет силу основного логического факта, силою которого вообще возможна мысль. Сознательная, самоотчетная мысль, имманентная и непрерывная в своем развитии и движении, не может себя понять в своем рождении, в первоклетке. Отношение между подлежащим и сказуемым не может быть определено как необходимое и непрерывное мышление, но лишь как само-рождение: как слово рождается в том, что не есть еще слово, так и мысль рождается там, где еще нет места логической связи, где она только возникает. Это-то отношение наивным лепетом выражает философский эмпиризм или позитивизм, который совершенно справедливо чувствует неизреченность сущего и бессилие логики из себя обосновать конкретное знание. Здесь, конечно, возникает вопрос, правомерно ли сводится всякое суждение типа А есть В (со всеми его модальностями) к типу Я есмь А. Не суть ли это совершенно различные виды? Однако, хотя по содержанию они, конечно, различны, но по строению тожественны. Гносеологически (и антропологически) исходным и типическим является, несомненно, Я есмь А, Из Я развивается местоимение второго и третьего лица, а из последнего, путем персонификации понятия, развивается и всякая форма суждения. Вместе с тем можно сказать, что всякое суждение предметного содержания можно рассматривать как сказуемое к Я, как его самоопределение: хотя самостоятельное подлежащее ("этот стол черен") и дает ему подобие ипостасности, которое в бесчисленных зеркальных повторениях непрестанно творится нашим Я, однако по существу (гносеологически и метафизически) все предложения этого типа суть лишь сказуемое к Я: я вижу, мыслю, ощущаю этот стол черным. Это суждение вкратце выражается в констатировании бытия стола по себе и для себя, подобно Я: этот стол черен. Первоисток мысли, во всяком случае, не здесь, не в этих предметных подлежащих, но в исходной формуле: Я есмь нечто, Я - не Я (как это с исключительной проницательностью было подмечено Фихте). Я как ипостась самозамкнуто и недоступно, оно в себе самом, в своих собственных недрах, в своей природе должно породить свое собственное откровение, которое было бы уже иным относительно Я, и в этом смысле не - Я, но вместе с тем являлось бы откровением Я. Об этом-то и свидетельствует и возвещает связка: есть (столь привычный и безобидный в грамматике и столь таинственный и значительный в философии "вспомогательный глагол). Это ЕСТЬ, которое есть главное орудие мысли в ее операциях, также совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет, в качестве равного и тожественного, различное и инаковое. А есть А есть либо бессмыслица, тожесловие лишение слов их определенного содержания и оперативного значения для мысли, либо синтез разного как равного, иного как тожественного. Всякое есть имеет в первоистоке не грамматический и логический, но онтологический смысл: в нем осуществляется самооткровение ипостаси, оно есть мост над бездной, соединяющий сущее и бытие, подлежащее и сказуемое, им утверждается действительность, существование. Им в бытии полагается образ сущего, животворится, живет. Связка ЕСТЬ есть жизнь сущего. Итак, субстанция, то есть дух, есть существующее in actu триединство субъекта и связи между ними, их бытия, причем все три момента полагаются нераздельно и неслиянно. Не существует ипостаси без природы, представляющей собою основу объективности, и нет бытия без подлежащего, без сущего, и без его сказуемого - природы. Сущее полагает существование, бытие есть актуальность сущего, которое в своей самобытности остается выше бытия. Нераздельность этих моментов ясна, по-видимому, сама собою, но столь же должна быть ясна и их неслиянность. Философия погрешает и в ту и в другую сторону, отрекаясь от триединства ради единства. Мало того, каждый из этих трех моментов в себе несет и актуально содержит и оба остальные.

Чистая ипостасность не может сделаться предметом мысли без определения по бытию, то есть без сказуемого и вне контекста бытия. Голая ипостасность, бесприродная и внебытийная, есть чистый нуль абстракции, который мы можем реализовать только отвлекающей мыслью в качестве остатка после удаления из мысли всякого содержания. Связка быть, которой соединяется ипостась, подлежащее со сказуемым, настолько прочна, что никакие силы неба, земли и преисподней не в состоянии ее разорвать. И эта связка соединяет в жизненном, бытийном акте ипостась и ее природу, они смотрятся друг в друга, соотносительны в такой мере, что каждый приводит другой с помощью связки. Ипостась не есть даже ипостась без объекта или без сказуемого, она есть необходимо ипостась чего-либо или к чему-либо; равным образом не существует никакого определения или сказуемого, которое было бы res nulius , не имело бы своего ипостасного лика. И ясно само собою, что бытие, или связка, необходимо имеет связуемые члены, подлежащее и сказуемое, есть бытие кого-нибудь и чем-нибудь.

Таким образом, субстанция есть как бы равносторонний треугольник ABC углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и о6а другие.

Итак, субстанция есть метафизическое триединство, находящее выражение в предложении. Это триединство следует строго отличать от (мнимо) диалектической триады Гегеля, в которой ее моменты представляют собой или простое расчленение мысли, излагаемой синтетически, или же моменты одной простой мысли, из которых каждый предыдущий поглощается или снимается последующим, и в конце концов тезис и антитезис утрачивают свой самостоятельный смысл и бытие, живут в синтезе. Несмотря на намеренно и преувеличенно заостряемую диалектику, ее противоречия вполне снимаются и разъясняются в своей относительности, оказываются или моментами развития понятия или недоразумениями. Напротив, то триединство субстанции, о котором здесь идет речь, вовсе не диалектично, в нем не совершается никакого развития никакого понятия, в нем нет тезиса, антитезиса, синтеза.

Правда, и в нем есть последование, порядок, связь моментов, вытекающая из их внутреннего отношения. Подлежащее, ипостась, есть первое; сказуемое, - второе; связка, бытие, -третье. Но никоим образом и ни в каком смысле нельзя сказать, что бы третье в силу этого было синтезом первого и второго, или первое являлось тезисом к антитезису второму. Вообще эти три момента отнюдь не имеют логической природы, какую необходимо имеют диалектические противоречия. Напротив, они выражают собой онтологические отношения, которые даны для логики и ею не могут быть преодолены, хотя бы делали для нее великие затруднения. Разрешить субстанциальное триединство в диалектическое означало бы его логически преодолеть и тем дать победу логическому монизму , т. е. абсолютной философии, имеющей единый центр, системе.

Но это невозможно. Невозможно обломать или притупить углы субстанциального триединства, которое лежит в основе всякой мысли, составляет ее исход. Это триединство логически для мысли даже не приемлемо, потому что она ищет одного начала, и может строить только из одного. Изойти из трех начал она не может, если хочет остаться самодовлеющей и имманентной, и если, вслед за древним Парменидом, исповедует: "Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит, - без сущего мысль не найти, она изрекается в сущем.

Иного, кроме бытия (т. е. в данном случае логического первоначала), нет и не будет.

Сверх- или внелогический исход мысли оказывается и антилогическим, иначе можно сказать, что предмет мысли, - субстанция, сущее, - не имманентен мысли, как хочет и притязает неизменно философия устами Парменида, но ей трансцендентен, представляет в отношении к мысли заумную тайну, которую нащупывает и сам разум, ориентируясь в своих же собственных основах.

Разум закономерно упирается в антиномии, определяющие его собственное строение и задачи. Он не лишается возможности чрез это созерцать сущее и философствовать о смысле и значении этих созерцаний, но он привязан к этим созерцаниям, мысль имеет эмпирические корни. А это означает, что разум отправляется не от пустого места и не начинает свою нить из самого себя как паук, но исходит из мистических фактов и метафизических данностей. Иначе говоря, всякая философия есть философия откровения - откровения Божества в мире. Аксиомы философии не дедуцируются, но лишь формулируются, и автономная, чистая философия или невозможна, или же роковым, неустранимым образом обречена на апорию, приводит к трагедии безысходности. В этих словах менее всего можно слышать голос скептицизма: совсем напротив, вера в истину, которая глубже разума и ему запредельна, отнюдь не ослабляет и не парализует взлетов к этой истине. Нельзя видеть здесь и уничтожения философии, которая утверждает свое собственное, принадлежащее ей место, освобождаясь от ложных притязаний. Здесь оспариваются и отвергаются лишь притязания рационализма на построение единой, абсолютной, насквозь прозрачной системы мира, т. е. то именно притязание, которое составляло и составляет, то в воинствующих и самоуверенных, то в подавленных и меланхолических тонах, - душу всей новой философии от Декарта, и предельное и классическое выражение получило в Гегеле. Последний вполне откровенно и последовательно ставил философию выше религии, при одновременном признании тожества их предмета, однако при различии в способах усвоения. Мы ставим наоборот: религия, как откровение, как учение не рационалистическое, но догматическое или мифотворческое, предшествует философии и постольку стоит выше ее. В этом смысле всякая философия, как учение о мире, обо всем, есть необходимо и богословствование.

Если бы человек мог порождать мир логически, т. е. сплошь постигать его бытие разумом, в таком случае он сам был бы богом или вполне сливался бы с Богом, творящим мир (на это и притязал, по существу, Гегель). Тогда его философия становится тоже, конечно, и богословием, достигшим высшей ступени сознательности. Но и доступная человеку философия является естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли. Однако мы разумеем здесь не самосознание имманентной мысли, которая ни в чем не нуждается, ибо самопорождением создает свое собственное содержание. Мы разумеем элементы, потусторонние мысли и для нее неприемлемые и, однако, оказывающиеся в самой ее основе. Раздирающие разум антиномии - они же его строят и определяют.

"Критический антиномизм" в метафизике и гносеологии становится, таким образом, на место догматического рационализма. Последний представляет собой самоопьянение разума, упоение своими силами и желание произвести ставку на разум до конца, произвести эксперимент разумного истолкования всего мира. Такой эксперимент в самой грандиозной форме произвел, конечно, тот же Гегель. Критицизм состоит именно в выяснении строения разума и его основ не в целях развенчания разума, напротив, в целях его укрепления и в свете этой критики история философии именно и представляется как трагическая ересеология.