



В. Ф. ЭРН

Культурное непонимание

Ответ С. Л. Франку

Прежде, нежели исследуешь, не порицай, узнай прежде и тогда упрекай.

*Премудрость Иисуса сына Сирахова*¹

Две черты бросились мне в глаза при чтении «Философских откликов» * С. Франка, посвященных разбору моей статьи о Логосе: раздраженность и глубокое невнимание к моей мысли. Утерев присущий ему объективизм, С. Франк, несомненно, переходит границы, относя к совершенно неизвестному ему человеку слова «наивность», «огульность», «развязность», «ослепленность», «слабое знакомство с западной философией». Культурная совесть Франка, по моим предположениям, уже должна начать его мучить за несомненное нарушение правил учтивости — и я, полагаясь на это, могу обойти молчанием весь взволнованный τόπος его статьи.

Я остановлюсь на второй черте *невнимании* к моей мысли. В своей статье я высказываю ряд идей, из которых, кажется, ни одна не попала в сферу внимания моего критика. Точно боюсь взглянуть, С. Франк проходит мимо решительно всего *положительного* содержания моей статьи. Он бьет тревогу, может быть, что-то верно почуяв, но весь его «отклик» — встревоженный призыв *кого-то* обратить внимание на опасность, а не *личное* столкновение С. Франка с тем, что он считает враждебным себе и культуре.

«Отклик» его не философский, а *публицистический*. Он дает не идейный разбор моей статьи, а старается рядом эпитетов

* Русская мысль. 1910. Сентябрь.

и периферических, случайных набегов на *внешнюю* форму моей мысли дать почувствовать кому следует культурный вред моего направления «Все пустяки в сравнении с вечностью». Не важно, что написал обо мне С. Франк. Важно то, что животворные идеи логизма при малейшей попытке воплотиться возбуждают *глухую* вражду, *слепую* критику, *патетическое* непонимание. Тут что-то глубокое и фатальное.

Сначала я постараюсь освободить свою мысль от искажений С. Франка, затем перейду к существенным недоумениям С. Франка, так сказать, лежащим в характере самой темы.

I

Существует фатальная связь между рационализмом и *схемой*, по внутренней необходимости своей совершенно подобная той связи, которая существует между логизмом и *символом*.

Будучи сам схемой, т. е. созданием схематической мысли, ratio существенно *схематичен*. В подлежащей действительности для него «понятно» только рациональное, т. е. то, что может быть приведено к схеме математической, динамической, механической, произвольно им избранной. В схему *геометрического следования* ratio Спинозы пытается заключить всю сложность космогонического процесса. Схемой математической формулы пытается Гегель объяснить *реальное* движение планет. Осознанный схематизм рассудка легализуется «Критикой чистого разума». В поработанности схемой — корень всех искажений. Взнузданная рационализмом мысль совершенно бессильна перед *действительностью*. Оторванная от последней, она может оперировать только схемой. Рационализму действительность дана может быть только в схеме и ровно настолько, насколько в схеме она уместается. А так как рассудок склонен считать себя единственным законным владыкой сознания, то он с мнимо логической принудительностью стремится действительность «сократить» и сделать себе *сообразной*.

Ratio С. Франка, доминируя в его сознании — над живым и конкретным рядом моих мыслей, проделывает то же самое, что делает всякий ratio, встречаясь с чуждой ему и не охватываемой им действительностью. Первая задача С. Франка — меня не понять. Чувствуя враждебность подлежащего ему ряда мыслей, С. Франк обороняется прежде всего *схемой*. Боясь посмотреть прямо в глаза в чуждую, но волнующую его цепь идей, он

прежде всего набрасывает на нее *свою* схему, что-то привычное для себя, и, уложив меня в схему, борется *не со мной, а со схемой*, не с действительными моими мыслями, а со схематическим отображением их в своем *ratio Differentiam specificam*²; т. е. конкретное и характерное в моей статье он игнорирует *абсолютно*, весь увлеченный желанием втиснуть меня в какой-нибудь *genus proximum*³, т. е. что-то знакомое его сознанию и доступное для его критики. Отсюда неосторожные обвинения, взводимые на меня С. Франком.

Прежде всего «национализм».

Мы знаем соловьевскую терминологию. И знаем, какой предосудительный смысл имеет поэтому обвинение в национализме. Хорошо или плохо, но в своей статье я дал чисто *философский* ряд мыслей. Можно резко критиковать философскую основательность моих концепций, но с первого слова давать им оценку с чуждой философии *общественной* точки зрения и, так сказать, сразу бить по нервам читателя мнимо опасными следствиями идейно-враждебного и опасного пока только для С. Франка направления — это значит находиться во власти того примитивного и варварского отношения к чисто философскому понятию теоретической истины, которое так остроумно подверг критике Н. А. Бердяев в своей статье «Интеллигентская правда и философская истина»⁴. Этот «навык» интеллигентского мышления прежде всякого теоретического обсуждения давать общественную квалификацию — навык, сказавшийся в достаточной мере у С. Франка, оказал моему критику плохую услугу. Он обусловил построение схемы, которая неминуемо вызвала необходимость, с одной стороны, *досказать* то, чего я не говорил, так сказать, *продолжить* мои мысли в направлении принятой схемы, а с другой — существенно извратить даже то немногое, что из статьи моей попало в сферу сознания моего критика.

Желая исследовать «механизм искажения», я остановлюсь на обеих чертах критики С. Франка.

«Статья Эрна — сплошной панегирик русской философской мысли, сплошное осуждение всего нового философского сознания Запада. Такого огульного и безмерного национального самомнения в области философии нам до сих пор не приходилось встречать».

Здесь все преувеличено и дополнено.

Обсуждение не есть осуждение. Критикуя начала западноевропейской мысли, я исполняю священную задачу философа критиковать все, с чем он философски не согласен. Неужели С. Франк хочет отсутствия философской критики? Превращая

мое принципиальное обсуждение в свое «сплошное осуждение», С. Франк дополняет меня, и от этого дополнения я совершенно отказываюсь.

Еще сильнее дополняющая функция схематизирующей мысли С. Франка сказывается в «сплошном панегирике».

Русская философская мысль имеет для меня не первичную, а производную ценность. Абсолютно данное моего мировоззрения — *восточнохристианский логизм*. Русская мысль дорога мне не потому, что она русская, а потому, что во всей современности, во всем теперешнем мире она *одна* хранит живое, зацветающее наследие антично-христианского умозрения. Я ценю русскую мысль за ее верность философскому началу всемирного значения, и вся моя характеристика русской философии, столь поразившая С. Франка, есть обоснованная историческим изучением попытка доказать существенно новый и оригинальный в сравнении с Западом leit-мотив русской мысли: *устремленность к логизму*. С. Франк поражается, как можно противопоставлять Лопатина, Козлова и Трубецкого гениям западной мысли. Но это противоположение — *фантазия* С. Франка. Мое противоположение иного характера. Я противопоставляю западноевропейское начало ratio антично-христианскому началу Λόγος'a, причем убежден, что носители первого начала по творчеству и гениальности много уступают носителям второго начала. Русскую мысль я противопоставляю западной по *качеству*, а не по *количеству*, и считаю, что русская мысль в современном духовном состоянии мира занимает совершенно особое место не потому, что тот или иной русский мыслитель столь же гениален, как Гегель, а потому, что принцип философствования русских философов (между которыми есть и гении) существенно отличен от принципа философствования западноевропейских мыслителей Нового времени. Каким образом в этих простых, исторически обоснованных мыслях С. Франк усмотрел ослепленный национализм, я совершенно не могу понять и, думаю, не поймет сам С. Франк при вторичном внимательном чтении моей статьи. Какой может быть национализм в философски осознанном предпочтении античной философии и восточнохристианского умозрения блестящей, отвлеченной, бесплодной мысли новой Европы?

Примером схематического искажения моей мысли со стороны С. Франка может служить дальнейшая его фраза:

«Пользуясь старинным, давно заржавевшим и пришедшим в негодность славянофильским орудием и резким противопоставлением западной «рассудочности» восточной «цельности»,

он (т. е. Эрн) рубит сплеча, уничтожая Канта, Беркли, Юма, самого Гегеля» и пр.

С. Франку, не воспринимающему моей мысли, нужно ее обезличить, и он вспоминает *славянофильскую* формулу противоположения, совершенно отличную от моей. Я противопоставляю два *познавательных* начала: *ratio* и *Λόγος*, а не две культуры: Россию и Запад. Мое противоположение есть результат гносеологического анализа. Противоположение славянофилов — результат философско-исторических соображений. Я ничего не говорю о России и Западе вообще, я говорю о частном вопросе: о западноевропейском рационализме и о русской философской мысли, исторически и многократно засвидетельствовавшей свою существенную пронизанность стихией *логизма*. Против конкретной формы моего противоположения С. Франк *не нашел* ничего возразить. Его критика устремлена на то, что, по соображениям С. Франка, я *должен был бы сказать*, но чего я фактически не говорил и по основоположениям моей мысли сказать *не могу*. Кроме того, рубить сплеча Канта, Беркли, Юма не входило в мою задачу, и принимать мои обоснованные слова о *принадлежности* Канта, Беркли, Юма, Гегеля к западноевропейскому рационализму за «рубку сплеча» — это значит иметь своеобразное представление о рационализме как о каком-то самоопускающемся на его представителей топоре. Честь изобретения этого представления, не лишнего забавности, всецело принадлежит С. Франку.

Для вящего умаления моей мысли, сопоставив меня с славянофилами, С. Франк выбирает самые уничижительные слова для характеристики славянофильского «оружия»: «пришедшее в негодность», «давно заржавевшее». Я бы просил С. Франка указать хоть одно сочинение на русском или иностранном языке, где бы *философские* концепции славянофилов (И. Киреевского и А. Хомякова) были подвергнуты сколько-нибудь детальной и достаточной критике. Мысли И. Киреевского и А. Хомякова о познании как о целостном процессе, в котором синтетически принимают участие все стороны духа, не только не подвергнуты критике, но даже и не восприняты критиками славянофилов. Полемика В. Соловьева с славянофилами имеет *специальный* характер*, а в «Критике отвлеченных начал» в

* В письме к Н. Н. Страхову (Письма, т. I, с. 59) В. Соловьев ясно говорит, какие мотивы обуславливают резкость его полемики с славянофильством: «Но вот эта книга (Данилевского) вдруг становится специальным кораном *всех мерзавцев и глупцов, хотящих*

своем учении о тройственном характере всякого акта познания В. Соловьев⁶ развивает существенно *те же* мысли, которые с достаточной ясностью были брошены И. Киреевским и А. Хомяковым*. Говорить о славянофильстве как о чем-то конечном и *безусловно* превзойденном могут только те, кого удовлетворяет критика г.г. Милюковых. Вообще, наши старые идейные споры должны быть существенно пересмотрены, и я укажу на ряд блестящих исторических исследований М. О. Гершензона, которыми это благое дело основательно и систематически начато. Удовлетворяться тем, что сказано и *замолчано* партийными борцами, не могут все заинтересованные прежде всего в теоретической истине

Теперь о трех культурных слезинках С. Франка, т. е. о Спинозе, Гегеле и Соловьеве. Я не могу назвать иначе культурную обидчивость С. Франка: каждое слово критики он принимает за прямую обиду культурному человечеству. Среди обвинений, сыпавшихся на меня, он спрашивает:

«Меонична ли философия Спинозы, величайшего и классического *рационалиста* в точном смысле этого слова, философия, в основе которой лежит понятие *sausa sui*⁸ “то, сущность чего предполагает существование”?»

О Спинозе в своей статье я не сказал ни слова. На вопрос же С. Франка отвечаю самым решительным: да, меонична.

погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу. Когда в каком-нибудь лесу засел неприятель, то *вопрос не в том, хороши или дурен лес, а в том, как бы его лучше поджечь*».

Итак, В. Соловьев в своем «Национальном вопросе» и не ставил себе задачей решать вопрос, дурны или хороши славянофильские взгляды (особенно философские), а просто сокрушал ребра «Каткову и К^о». Совершенно сочувствуя В. Соловьеву в этом сокрушении ребер «глупцам и мерзавцам», я никак не могу сочувствовать С. Франку, принимающему (очень удачные) полемические выпады В. Соловьева за историческое исследование о русской философии. Не могу не заметить, что с Сковородой, напр<имер>, как можно заключить из одного письма к Н. Я. Грогу (Письма, т. I, с. 91), В. Соловьев ознакомился (или хотел ознакомиться) всего лишь <в> 1895 г., т. е. уже после того, как полемика его с «назадняками»⁵ была окончена.

* Это не моя только мысль. Л. М. Лопатин в своей статье о кн. С. Н. Трубецком (в кн. 81 «Вопр<осов> филос<офии> и псих<ологии>»⁷) говорит: «Соловьев и кн. С. Н. Трубецкой резко расходились с славянофилами по целому ряду вопросов церковных, исторических, политических, общественных, но в вопросах *отвлеченной философии, особенно во взглядах на природу и условия человеческого знания, они оставались с ними на одинаковой почве*».

Во-первых, то или иное *начало* мышления овладевает сознанием с *исторической* постепенностью. Так, механическая точка зрения торжествует в формулированных Кеплером законах движения планет, но сам Кеплер еще полон иных точек зрения. Спиноза, *проникаясь* картезианским рационализмом, сохранил в своем мировоззрении чисто личные иррациональные моменты, с одной стороны, с другой — влияние своих предшественников по пантеизму. Онтологичен Спиноза только в иррациональных моментах своего мировоззрения и меоничен в моментах, где рационализм его одолевает.

Во-вторых, всякий термин должен браться критиком в том установленном смысле, в каком он определенно берется критикуемым. В статье «Беркли как родоначальник имманентизма», напечатанной до разбора «Логоса», я совершенно определенно устанавливаю значение слова меонической. Кардинальный, конституирующий его признак (по содержанию) — *отрицание природы как Сущего*. Употребляя термин в означенном смысле, я говорю: Спиноза в своей философии меоничен, ибо отрицает природу как *Сущее своим смещением природы с Богом*. Deus sive natura. Бог или природа! Творческое и Сущее в природе для Спинозы есть Бог, пантеистически понимаемый, а не *Она Сама*. Для Спинозы природа не самостоятельна по отношению к Богу и потому не есть Сущее наряду с Богом, т. е. природы как самостоятельного Сущего нет.

Природа для Спинозы геометрична, механична, мертва и *потому* призрачна. В Спинозе борется исконно-онтологический темперамент еврея с меоническим началом философствования, и формально побеждает второе Спиноза, говорит Л. М. Лопатин в лекциях по новой философии⁹: уничтожает вселенную в Боге, а потом Бога превращает в *отвлеченный порядок вещей*. Шеллинг в своем историческом приговоре над Спинозой отмечает «безжизненность системы Спинозы, бездушные формы, бедность понятий и выражений, неумолимую резкость определений». Признаю правомерность *спора* с таким пониманием и совершенно отрицаю правомерность риторических восклицаний С. Франка, прикрашенных мистическим «прозрением» в низкую степень моей научной подготовки.

Вторую культурную слезинку С. Франка — обиду за Гегеля — я разбирать не буду. Нужно доказывать не меонизм Гегелевой мысли, всеми признанный, а ее онтологизм. Onus probandi¹⁰ здесь лежит на С. Франке. Что для Гегеля все сущее разрешается в мысль, которая определяется как самодвижущееся *понятие*, — это бесспорное данное истории философии. Л. М. Лопатин, научные заслуги которого признает и С. Франк, в своей

тонкой критике системы Гегеля говорит: Гегель уничтожил подобие трансцендентности, еще оставшееся в системе тождества Шеллинга. «Для него абсолютное только отвлечение рас-судка, вселенная — призрак, выросший из призрака, странная игра абстрактного понятия с самим собой»*. Что из антич-ной диалектики усвоил Гегель — это вопрос, и если Гегель про-никнут меоническим пафосом диалектики греческих софистов, то ему в существе дела чужд онтологический пафос диалекти-ки Сократа—Платона.

Третья слезинка — неожиданно за Соловьева. Она связана с мелочью, чрезвычайно характерной. Встретив у меня выраже-ние «русский Сократ» (Г. Сковорода), «русский Платон» (В. Со-ловьев), С. Франк переживает тяжелую эстетическую эмоцию. Что за безвкусица! — говорит он, — к тому же натяжка.

С. Франк *не вовремя* эстетичен. Эстетическое оскорбление его культурным нервам не было бы нанесено, если бы он был внимателен и... осведомлен. Внимательность перед ним обнару-жила бы, что инкриминируемые выражения поставлены у меня в *кавычках*. Кавычки обозначают, что употребляемое в них слово или цитата (таково обычное значение кавычек), или не *всецелое* выражение мысли автора (так употребляют кавыч-ки многие современные авторы, из которых укажу, напр<и-мер>, на нашего замечательного современника В. В. Розанова). Осведомленность же сразу подсказала бы С. Франку, что «рус-ский Сократ» выражение *не мое*. Для всех *изучающих* Сковоро-ду это своего рода *terminus technicus*¹¹, ибо, во-первых, сохра-нилась молитва Сковороды, просившего для России Сократа, которым он, по молитве судя, хотел сознать *себя****, во-вторых, статья Хиждеу о Сковороде***, в некотором отношении дол-

* Полож<ительные> задачи философии. Ч. I. С. 242.

** «Отче наш, иже еси на небесех. Скоро ли ниспошлешь нам Сокра-та, который бы научил нас наипервое познанию себя, а когда мы себя познаем, тогда мы сами из себя выведем науку, которая будет наша, своя природная. Да святится имя Твое в мысли и помысле раба Твоего, который замыслил умом и пожелал волею стать Со-кратом на Руси».

*** Телескоп. 1835. Ч. 6¹². С. Франк предпочитает сблизить Сковороду с Д. Бруно или с Спинозой, что совсем неудачно. Очевидно, следуя очень мало основательной статье г-жи Ефименко «Философ из на-рода», С. Франк говорит о совершенно мнимом влиянии Спинозы на Сковороду, которое не подтверждается ни одним положитель-ным свидетельством и по духу является совершенно ни на чем не основанным. Хиждеу в своей интересной (по замыслу) статье и психологичнее, и документальнее.

женствующая быть признанной первоисточником, построена на проведении параллели между Сократом и Сковородой, причем употребляется самое выражение «русский Сократ»*. То, что могло бы быть безвкусным в *моих* устах, очень вкусно звучит в устах Сковороды и Хиждеу, говоривших старинным, сильным и в то же время наивным языком. Выражение «русский Платон»** не вызвало печальных эстетических эмоций в С. Франке. Но зато он обиделся. Обиделся за Соловьева. «Что касается до обозначения Соловьева “русским Платоном”, то вряд ли оно совместимо с свободным уважением к этому великому русскому мыслителю, который сам сознавал недостаточность теоретического обоснования своей философии и уже на краю могилы задумал восполнить этот пробел». Я теряюсь. Как, что, почему? Оттого, что Соловьев жил, развивался, рос — оскорбительно сопоставлять его с Платоном? *Plato scribens mortuus est*¹⁵ — говорит древность. И в каждом новом диалоге Платон восполнял пробел своей философии. Платон весь в *становлении и порыве*. При чем же тут «совместимость с свободным уважением к Соловьеву, который и пр.». С. Франк привел ту черту, которая сближает В. Соловьева с Платоном, пребывая в уверенности, что констатировал какую-то существенную разницу***.

* Телескоп. 1835. Ч. 6. С. 21.

** Это выражение есть также *намека*. Так, в молитве Сковороды говорится: «И кто будет по нашему Сократе нашим Платоном?» Из русских, а может быть, и европейских мыслителей В. Соловьев ближе всех к Платону по *темпераменту*. Великолепная статья В. Соловьева «Жизненная драма Платона»¹³ написана поистине с лирической силой, говорящей, насколько личная философская драма Платона была близка личной философской драме В. Соловьева. Кн. С. Н. Трубецкой, знаток Платона и близкий друг В. Соловьева, засвидетельствовал редкую *конгенальность* этих двух мыслителей в предисловии ко второму тому «Творений Платона» (с. IV)¹⁴.

*** Кстати, какой смысл имеют многочисленные выписки из Вл. Соловьева, которыми С. Франк украсил конец своей статьи? Если С. Франк — не соловьевец, если я могу признать себя соловьевцем лишь в размере стихотворений Вл. Соловьева, какую *логическую* ценность имеют ссылки С. Франка на *букву* некоторых частных суждений В. Соловьева, к тому же высказанных в пылу полемики, к тому же совершенно не обоснованных? Р. С. С. Франк недостаточно обратил внимание на последнее примечание. Философски оно совершенно достаточно. Оно точно указывает, *почему* в приведенных г. Франком цитатах из Соловьева я не нашел никакой *логической* убедительности (философ считается прежде всего с логикой). В Соловьеве — при всей колоссальности его дела и его

У С. Франка есть еще целый ряд совсем маленьких слезинок о Беркли, Юме, Спенсере, Авенариусе и вообще мнимо-онтологическом «реализме» новой и новейшей философии. Я не имею возможности, т. е. места, стереть все эти слезинки. Мне придется быть кратким до безумия. Во имя этой краткости я употребляю меру, которая, быть может, своей торжественностью подействует на С. Франка.

Я клянусь, торжественно клянусь Афродитой-Уранией, Дианой Эфесской, Аполлоном Музагетом, что *уважаю* новую европейскую мысль не меньше, чем С. Л. Франк. И доказываю это тем, что считаю ее за сильного, могущественного и, главное, *живого* своего врага, тогда как С. Франк вписал ее в каталог объективных и безусловных культурных ценностей, *sit venia verbo*¹⁷ поставил под стекло в книжный шкаф и сердится, когда в этом шкафу роятся всякие Эрны.

Кончая первую часть ответа, посвященную лично С. Франку, я не могу не указать С. Франку, что В. С. Соловьев в своих стихах *ничего не говорит о Канте*. «Прекрасное стихотворение Иммануэль», в котором приводятся «известные слова»:

И Слово вновь в душе твоей родилось,
Рожденное под яслями давно, —

ничего общего не имеет с Кантом. Соловьев говорит *о себе* (обращаясь во втором лице), а не о Канте. С. Франк введен в заблуждение заглавием. Но ведь это не имя Канта, а еврейское «С нами Бог», вошедшее в пророчество Исайи о Деве Марии. «И нарекут имя Ему Еммануил, что значит с нами Бог» (Ис. 7: 14). Еммануила Исайи С. Франк принял за Иммануила Канта,

личности — необходимо отметить немногочисленные, но несомненные lapsus'ы. Так, напр<имер>, все, что написал он о Ницше, читается сейчас с тяжелым чувством. Он, конечно, прекрасно понимал размеры Ницше и его значительность и тем не менее, говоря о Ницше, только острил и только высмеивал. Если бы я уподобился г. Франку и в современном споре о Ницше стал опираться на *букву* глубоко несправедливых суждений Вл. Соловьева о Ницше, мне бы с правом могли указать, что мнение В. Соловьева в данном вопросе не представляет никакого интереса, ибо продиктовано смешливым, полемическим настроением и основано на явном невнимании к Ницше. Мнение Соловьева о ценности философских идей славянофильства очень похоже на мнение его о «словесности» Ницше. Оно опровергается тем одним фактом, что в своей *теории познания* В. Соловьев явно славянофильствует. О теории познания В. Соловьева см. мою статью в первом сборнике издат<ельств>ва «Путь», посвященном В. Соловьеву¹⁶.

и это, конечно, забавная, но характерная *ошибка* *. Но таким же приблизительно «Иммануилом» является и все понимание С. Франком высказанных в статье моей мыслей.

II

У меня очень мало места. Я должен быть сжатым непомерно, потому что на протяжении нескольких страниц мне нужно выяснить два существенных вопроса.

Первый вопрос о «рациональном» в логизме. «Я стираю всякое различие между религией и философией; моя скрытая мысль — что не нужно никакой философии; я советую гордо замкнуться в национальной русской мысли» — вот ряд положений, вычитанных С. Франком в моей статье. Но это — «способ Иммануила»!

Ничего подобного я не говорю. Я говорю как раз обратное и надивиться не могу искажающей силе схематизации С. Франка.

Я говорю: русская философская мысль, умопостигаемо занимающая *среднее* место между новой мыслью Запада, находящейся в неустанном течении и порыве, и мыслью Востока, царящей в орлиных высотах напряженного созерцания, *ознаменована началом великой встречи* этих двух враждебных потоков. Я постулирую и считаю совершенно неизбежной всестороннюю и универсальную *битву* между этими двумя исконно-враждебными и не могущими ужиться вместе началами. Говоря о битве, о всестороннем сражении, я, конечно, имею в виду битву чисто философскую, сражение *чисто* теоретическое. (Я писал статью не для детей и потому не подчеркивал столь простых и понят-

* P. S. С. Франк думает, что эта ошибка совсем нехарактерна и ничего постыдного в себе не заключает. Насчет постыдности говорить не буду, но на *характерности* настаиваю. Так не понимать поэзии, до *такой* степени перетолковывать совершенно прозрачный смысл приведенного двустипия — совершенно непозволительно для *культурного* философа, каким хочет утверждать себя г. Франк. Ведь поэзия нежнейший цветок культуры, в поэзии культура находит свой интимный *язык*, и тот, кто не владеет *этим* языком, для того закрыто самое главное в культуре. Изучить все новые языки и все древние и не усвоить себе единого и величайшего из языков — язык поэтов, — это значит остаться очень далеко от истинной культуры. В данном случае характер *непонимания* слишком явен и поразителен. Стихотворение, в котором В. Соловьев с лирической документальностью исповедует свой *логизм*, приводится г. Франком как доказательство близости В. Соловьева к *рационализму*.

ных вещей.) Для того чтобы могла *осуществиться* битва, абсолютно необходимо, чтобы ratio и Λόγος встретились *лицом к лицу*, чтобы оба врага были налицо, иначе битва никак не получится. Новая философия Запада Логоса не знает и по основоположениям своим *не может* счесть его за философского врага. Не будучи в состоянии увидеть, *осознать врага*, западная философская мысль, естественно, и не может осуществить постулируемую мною решительную борьбу.

Задачей русской философской мысли, задачей, исторически обоснованной, я считаю осуществление решительной встречи. Оба начала, и ratio и Λόγος, русская мысль имеет *внутри* себя, имеет не как внешне усвоенное, а как внутренне ее раздирающее.

Безусловное, всестороннее, историческое, *внутреннее* изучение новой европейской философии вытекает из моей мысли с абсолютной *категоричностью*. Усвоение это — *исторический долг* русских философов, ибо решительность и плодотворность борьбы с ratio *прямо пропорционально* силе его усвоения. Я совершенно убежден, что серьезность и категоричность моего требования — *знать* мысль Запада — много превосходит отвлеченное требование. С. Франка из какой-то культурной *вежливости* усвоить то, что внутренне нам, может быть, совсем не нужно. К тому же сознание Логоса в русской философской мысли совершается под почти непрерывным, исторически-благодетельным *реактивом* западноевропейского рационализма, и в этом втором смысле детальное усвоение всех более и противоречий рационализма нам необходимо для того, чтобы присущий нашей мысли логизм переходил из δύνάμει ὄν в ἐνεργεία ὄν¹⁸.

Не поняв мою мысль, исказив ее своими неосторожными дополнениями, С. Франк в конце концов основывается на по-своему истолкованном и мне вовсе не принадлежащем соотношении между «рациональным» и «логичным». Ухватившись за одну мою мысль (смысл которой я сейчас раскрою), признав ее за ошибку и моментально обозвав ее крайней «наивностью», С. Франк говорит:

«Одно из двух: или ratio действительно может обосновать онтологизм, и тогда конструкция Эрна несостоятельна; или же это по существу невозможно, и тогда указанные русские философы непоследовательны и, стало быть, их попытки с философской точки зрения совсем не замечательны».

Дилемма, обязательная для С. Франка ввиду произвольно им понятого отношения между ratio и Λόγος'ом, совсем не обязательна для меня, понимающего отношение это по-иному.

Я постараюсь объяснить, насколько это возможно, под дамкловым мечом «краткости».

Есть ли ratio нечто такое, чем Λόγος может быть правомерно восполнен? Есть ли ratio нечто такое, что мыслью, определяющей себя Λόγος'ом, так сказать, *пропущено* и что поэтому мыслью, желающей определить себя с безусловной полнотой, должно быть в себя *воспринято*?

С. Франк, поработанный схемой, хочет прописать мне ограничительное понимание Λόγος'а, будто дискурсивно-логическое исключено из моей концепции.

Для меня дискурсивно-логическое есть абсолютно необходимая и невыключаемая часть целого Λόγος'а, но именно *часть*, а не все целое.

Для меня Λόγος как метафизическое целое разбивается в человеческом сознании на *три* аспекта: Λόγος космический, Λόγος дискурсивно-логический, Λόγος божественный.

Λόγος космический открывается в натуральных религиях, в искусстве, в неиссякающем и в наши дни бьющем творчестве поэтов слова, звука, линии, цвета, ритма.

Λόγος небесный открывается в *христианской религии* в неиссякающем подвиге титанического существенного просветления *воли* (напр<имер>, безмерное по величию явление в русской истории — св. Серафим Саровский).

Λόγος дискурсивно-логический, подчиненный формально принципу логической очевидности, материально же связанный со *всеми* данными опыта, открывается в *философии*. Собственная область философии есть Λόγος дискурсивно-логический, и по форме философия безусловно подчинена всем нормам дискурсивно-логического мышления. Для меня поэтому диалектика есть сама по себе *божественное орудие мысли*, и искусство *логически* опрокинуть противника есть то, что Вяч. Иванов так удачно назвал «веселым ремеслом и умным веселием». Но по *содержанию* философия музыкально и неразрывно связана как с Λόγος'ом космическим, так и с Λόγος'ом божественным, ибо задача философии — привести к *мысленному единству*, т. е. к единству теоретической мысли, безусловно *все* данные человеческого *опыта*.

Итак, область и задачи философии для меня резко *отмежевываются* как от религии, так и от искусства. Жизнь искусства — в непрерывном творческом созидании того, что весь мир открыло бы в абсолютном единстве эстетического переживания; жизнь религии — в непрерывном творческом подвиге того просветления воли, которое открывает в мире хаоса и зла абсолютное морально-религиозное единство Добра; жизнь философии — в непрерывных творческих попытках охватить целое мира в *единстве теоретической мысли*.

Значит, я принимаю ratio? Нисколько. Для меня ratio *не есть* то же, что дискурсивно-логическое. Дерево для своей жизни нуждается как в корнях, уходящих в землю, так и в листве и цветах, купающихся в небесной лазури; и гибнет, если ствол его *отделить* от корней и ветвей.

Новая философия Запада, определив с самого начала принципом своего философствования ratio, во имя этого принципа стала уже с Декарта и Бэкона подрубать как корни живого дерева человеческой философии, так и ветви. Этот процесс двойного отрыва (от Земли и от Неба), предопределенный самой концепцией ratio, проходит исторически этапы все большего развития и достигает своих *вершин* в монументальной философии немецкого идеализма. Гегель окончательно валит дерево, ток живых и творящих сил прекращается, и гордое здание европейской философии рушится с катастрофической силой. Вся дальнейшая философия Европы есть попытка *оживить* умершее: пустить новые ростки из уже мертвого ствола. Отсюда беспримерное падение философии после Гегеля, развитие схоластики и эпигонства. Шеллинг, сделавший героическую попытку пустить корни и завоевать небо, — т. е. пытавшийся перевести весь поток европейской философии в существенно новое русло (логизма), — был фактически (но не логически) побежден Гегелем, остался гласом вопиющего и был, так сказать, завален падением гегельянства.

Итак, ratio для меня — не дискурсивно-логическое в мысли *как таковое*, а принципиальный *отрыв* этого дискурсивно-логического — из целого разума, и, так как отрыв этот открывает бездну, — *заполнение бездны рядом меонических мифов*, из которых центральные: миф о Природе и миф о человеческом «Я».

Поэтому ratio совершенно чужд Λόγος'у и ни в каком смысле принят им быть не может. В западноевропейском рационализме есть бесконечно много поучительного и масса живых моментов, но как ценность, так и поучительность западноевропейского рационализма может быть вскрыта и, так сказать, обнаружена *претворением*, а не простым усвоением.

То мнимое противоречие, которое видит в моих словах С. Франк, *исчезает*.

Русская философская мысль, мною охарактеризованная как бессильная творить в стихии рационализма, как творящая только в стихии логизма, — в лице А. Козлова, В. Соловьева, Л. Лопатина и кн. С. Трубецкого имеет принципиальных и сильных защитников онтологизма, развивших (особенно Л. М. Лопатин) по чисто *дискурсивному методу* убийственную аргументацию против главных пунктов рационалистической мысли Европы.

Вместо того чтобы меня обвинять в уничтожении философии, лучше бы С. Франк прочел третью главу моей статьи, где я мотивированно утверждаю, что *безусловная* самостоятельность философской мысли может быть признана только в логизме и совершенно исключается рационализмом. Т. е. рационализм просто не имеет *права* говорить об автономии и свободе человеческой мысли.

Теперь второй вопрос: о *культуре*.

Мне просто забавно смотреть, как С. Франк чистосердечно счел себя рыцарем культуры, мною будто поруганной, и старается, опустив забрало, крепко прижав к сердцу щит, поразить обидчика своей «Прекрасной Дамы».

С. Франк забывает *характер* обиды. Дело в том, что я обижаю не истинную и благородную культуру с тайным, скрытым Ликом, — я не хочу только безобразную Альдонсу С. Франка признать за прекрасную Дульцинею. Вина моя только *в этом*.

Во-первых, Франк искажает меня, говоря обо мне как о ценителе только национально-русского. Скажу ему, что из мировой культуры я поклоняюсь древности, Средним векам, поклоняюсь всей новой культуре Запада в той ее огромной и колоссальной части, которая не обеспокоена рационализмом (сюда я отношу прежде всего *искусство* Запада). Мой «ослепленный национализм», мое вандализм сказывается только в одном: в *философском* непризнании западного рационализма.

Во-вторых, — что самое главное — разница между мной и С. Франком не в том, что С. Франк сторонник культуры, а я представитель варварства, а в том, что *мы* *разно* *понимаем* культуру: С. Франк в духе Риккерта, Виндельбанда и прочих «культурных» философов Запада утверждает культуру как *отвлеченное начало*. Понимая ее *статически*, он считает возможным проецировать культурные ценности в некую область, «идеже несть печали и въздыхания»¹⁹. В этой меонической среде выявляется определенная надвременная *цена* каждой культурной ценности. Говоря грубо, Кант, попав в этот умопостигаемый *музей* культурных ценностей, оценен С. Франком в определенную цифру: напр<имер>, в 2000. Если Эрн, забыв совсем о существовании культурного музея, подходя к Канту как к *живому* лицу, оценивает его философски ниже 2-х тысяч, С. Франк, один из хранителей Музея, приходит в ужас и называет Эрна уже не философом, а... националистом.

Эта гербаризация живых цветов культуры для меня абсолютно неприемлема, ибо в таком Музее носится трупный запах. Тут так безнадежно, что живому человеку дышать нечем.

Я бы сказал: тут засушенный Аполлон и нет животворного Диониса. Не будучи в состоянии развить своих мыслей, я только укажу на Вяч. Иванова, мыслителя огромной, пленительной глубины, ослепительного мастера слова, который в наши дни развил * *динамическое* понимание культуры как явления, находящегося в синтетической зависимости от творческой стихии жизни. Вяч. Иванов дает четкую формулу: «всякая культура по отношению к стихии (жизни) есть модус по отношению к *субстанции*». Точно говоря о С. Франке, он тонко высмеивает тех, кто думает, «что культура — рассадник духовных овощей, уравненные грядки прозаических огородов, и все ручное и регулярное, и зарегистрированное, и целесообразное на своем отведенном и огороженном месте, полный реестр так называемых объективных ценностей и столь же полный инвентарь их наличных объективации; в общем, скорее *дрессура*, чем культура, — хотя уже и самое имя “культура” достаточно сухо и школьно и по-немецки практично и безвкусно, потому что отрицает все *самопроизвольное и богоданное* и утверждает лишь саженое, посеянное, холеное, подстриженное, выращенное и привитое» **.

* По звездам. Статьи и афоризмы. СПб., 1910.

** С. Франку неясно, какое отношение к нему имеют мои слова о культуре. Но тут же он приводит доказательство правильности моих суждений. Он говорит, что, по его глубочайшему убеждению, европейская культура «воплотила и выявила некоторые вечные ценности». Я бы спросил С. Франка: *в чем* воплотила, *где* выявила? Другими словами, что из себя представляет *та среда*, в которой воплотились и выявились вечные ценности европейской культуры? Если среда эта *эмпирична*, она не может вместить *вечного*. Ибо все эмпиричное подчинено времени и в этом смысле не вечно. Для того чтобы ценности культуры могли быть *вечными*, необходимо, чтобы среда их выявления и воплощения была сверхэмпирична, т. е. вневременна. Я и задаю вопрос С. Франку: как он понимает эту среду, это метафизическое «где» и «в чем» культуры, — *меонически* или *онтологически*? Основываясь на его статье «Проблема власти», я решительно думаю, что он склонен в этом случае к меонизму. Ибо он признает бессубъективность, бездушность междупсихических явлений власти и «призрачность объективного характера той безличной силы, которая властвует над людьми» (Фил<ософия> и жизнь. 102 с., 107²⁰). Культура такое же «междупсихическое» явление, как и власть, и я вправе думать, что С. Франк, меонически трактуя власть, должен столь же меонически ответить на более общий вопрос о метафизическом «где» и «в чем» *культуры*. В этом еще более убеждает меня то, что С. Франк, формально защищая в своих статьях онтологизм, нигде не говорит о природе

С истинно риккертским пафосом С. Франк эмфатически говорит, что я «дерзостно попираю вечные ценности европейской мысли». Я не привык играть словами. Слово «вечный», т. е. абсолютный, я никогда не отнесу к ценностям культуры.

Вечна и абсолютна ценность не культуры, а жизни, творящей культуру. Культура ценна постольку, поскольку она создается Жизнью, ищущей и становящейся. Культура — полный чудес сателлит жизни, подобный Луне, живущей лишь Солнцем. Для С. Франка культура εἰδωλον, для меня — εἰκὼν²³, и я счел бы себя истинным кумиропоклонником, если б не почитал того, что иконой культуры лишь знаменуется, что безмерно больше культуры — без чего культура превращается в бездушный мертвящий фетиш.

И уж если говорить о дерзостном попирании, то я скажу, что музейное понимание культуры как отвлеченного начала, искусственно измышленное кантианством и поддерживаемое С. Франком, есть самое радикальное отрицание культуры, какое только возможно. Этот утонченный вандализм гораздо страшнее всех изуверств над культурой, пережитых миром в эпоху нашествия варваров.

Варвары с стихийной дикостью убивали тело культуры, но сами, зачав, породили из себя богатейшую и глубочайшую культуру Средних веков.

Кантианство, с трансцендентальной готовностью строя музей-гробницы для тела культуры и составляя каталоги ценностей, посягает на *душу* культуры, ибо принципиально, безжалостно рвет связи между культурой и творящими недрами космической Жизни.



как о независимом Сущем. А между тем онтологический ответ на заданный мною вопрос может быть только один: метафизическое «где» и «в чем» культуры есть *anima mundi*²¹, т. е. явление культуры не бессубъектно. Все достижения культуры вечно живы в живом космическом лоне *naturae creatae creantis*²². Не признавая природы как Сущего, С. Франку остается на мой вопрос ответить *меонически*. Но меоническая точка зрения мыслима лишь как *трансцендентальная*, т. е. как кантовская и кантианская, поэтому не с полемическими только целями, а и по существу я указываю С. Франку на зависимость его «культурно философских» утверждений от кантианства.