



Л. В. ПОЛЯКОВ

Учение В. Эрна о русской философии

В первые десятилетия XX в. русское философское самосознание переживает знаменательный и неизбежный для всякой органичной философской традиции этап. Продолжая экстенсивное развитие и порождая новые оригинальные формы, оно в то же время становится на путь интенсивной саморефлексии и самоопределения.

Разумеется, не может быть и речи о каком-либо унифицированном и монотонном единообразии русской философской саморефлексии. Поиски самоопределения — т. е. попытки выявления корней, специфики, оригинальности, перспектив — велись представителями различных направлений русской философии, в идеализме — это позитивизм, неокантианство, феноменология*. В рамках каждого из этих подходов возникала, как правило, своеобразная концепция исторического развития и сущности русской философии, со своим начальным пунктом и специфическим видением ее задач и перспектив. Было, однако, нечто общее у всех этих концепций, позволяющее (пусть условно) заключить их в общие скобки. Дело в том, что все они, отмечая и признавая специфику русской философии, тем не менее исходили из признания в качестве парадигмального того или иного типа философии западноевропейской.

Это не во всех случаях выступало явно и однозначно (как, например, у Г. Шпета). Но сами принципы категориального анализа истории русской философии, ее тематизации и, соот-

* См.: Бобров Е. Философия в России. Материалы исследования, заметки. Вып. I—IV. Казань, 1902; Филиппов М. М. Судьбы русской философии. СПб., 1904; Введенский А. И. Судьбы философии в России. СПб., 1898; Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. 2-е изд. Пг., 1920; Шпет Г. Очерк развития русской философии. Ч. I. Пб., 1922.

ветственно, оценка ее достижений и неудач — все это неизменно строилось на западноевропейском философском фоне.

В таком контексте учение о русской философии, разработанное Владимиром Францевичем Эрном (1881—1917), «сознательно» определившим «свою философию как философию христианскую»*, выступает существенно альтернативным. И не только потому, что оно глубоко религиозно — не меньшей религиозностью отмечена, к примеру, концепция русской философии архимандрита Гавриила (Воскресенского)**. Очевидную оригинальность учению В. Эрна придает то обстоятельство, что он обращался к русской философии не как объективно-отстраненный историограф, но прежде всего и в главном как русский философ, не представляющий себе иного пути своего собственного философского (и жизненного, как выясняется) самоопределения. До некоторой степени будет даже справедливым утверждение, что учение о русской философии есть философский автопортрет самого В. Эрна.

Но прежде чем мы начнем знакомство с этим автопортретом, нам необходимо сказать несколько слов о технике его выполнения, т. е. об историко-философской методологии В. Эрна. Она, вопреки ожиданиям, оказывается достаточно глубоко философски отрефлексированной. Казалось бы, зачем религиозному философу заботиться о методологической проблематике своего учения, коль скоро оно обосновывается в конечном счете некоторыми сверхумными интуициями, не подлежащими объективно-опытной верификации? И тем не менее В. Эрн, начинающий свою книгу о Г. С. Сковороде специальным введением «Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения», первоначальное внимание сосредоточивает именно на методе.

Дело в том, что, согласно В. Эрну, всякий метод исторического (историко-философского в том числе) исследования отмечен неизгладимой печатью «коренной субъективности»***. Это не означает, что В. Эрн принципиально отрицает саму возможность историко-философского исследования. Различая «метод» и «технику», он подчеркивает, что последняя, опираясь на такие правила, как полнота материала, согласованность утверж-

* Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические. М., 1911. С. VIII.

** См.: *Архим. Гавриил*. История философии. Ч. VI. Казань, 1840.

*** См.: Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 7 (в дальнейшем — Эрн В. Г. С. Сковорода...).

дений историка с достоверным материалом, опора на подлинный текст, «носит в общем характер сравнительной объективности» *. Поэтому для историка философии не только возможно, но и необходимо стремиться к максимальной объективности в «техническом» аспекте своего исследования.

В методологическом же аспекте ситуация принципиально иная. Метод есть «детализация общей точки зрения и конкретное осуществление в материалах тех способов видения, которые уже потенциально вложены в самую точку зрения» **. А сама «общая точка зрения» представляет собой систему уже наличных для каждого исследователя интуиций, которую В. Эрн определяет как «откровенную или лицемерную метафизику и ту или иную систему верований» ***. Это значит, что всякий историк философии, даже принципиально исповедывающий кредо абсолютного эмпиризма, в любом случае оказывается радикально субъективен. Он не может научно, объективно обосновать свою «общую» или «руководящую точку зрения». Поскольку она есть принцип организации эмпирического материала. А без этого принципа и сам материал не может выступить как материал, что-либо доказывающий или опровергающий.

И даже более — В. Эрн здесь абсолютно последователен, — та или иная организация материала не может выступать как доказательство или опровержение «общей точки зрения». Критерий ее «доказательности во внутренней ее силе, в философской ее правде и объективности» ****. Т. е., иными словами, она «во всяком историческом исследовании — вне-исторична, т. е. вне-научна» *****.

Эта констатация «вне-научности» чрезвычайно важна для В. Эрна. Таким образом он как бы изначально снимает всякую возможность построения философии и ее истории как «науки». Анализируя само понятие «научный», он приходит к выводу, что оно «бессмысленно и логически неправомерно» ^{6*}, поскольку реально существует множество отдельных наук, но нет науки вообще, т. е. «единой, всеобщей науки» ^{7*}. Отсюда следует,

* Эрн В. Г. С. Сковорода.... С. 7.

** Там же. С. 8.

*** Там же. С. 7.

**** Там же. С. 5—6.

***** Там же. С. 8.

^{6*} См.: Эрн В. Борьба за Логос. С. 111.

^{7*} Там же.

что столь же фиктивно понятие «научная философия», выдвигаемое в качестве базисного неокантианцами и феноменологами.

Все эти тезисы В. Эрн развивает в полемической статье, направленной против первого номера журнала «Логос». Но, являясь элементами этой полемики, они вместе с тем образуют своего рода переходный мост к его учению о русской философии. Дело в том, что это учение диалектически-полюсично. Основной принцип его — контрастное противопоставление русской философии и философии западноевропейской (начиная с Бэкона и Декарта). Поэтому критика понятия «научная философия» и утверждение о том, что «философия должна стремиться не к научности, а к объективности»*, есть не просто вызов С. Франку или Б. Яковенко, но разграничение двух путей, двух типов философствования, не только возможных, но исторически осуществившихся.

Тот тип философии, который В. Эрн избирает в качестве негативного (и в логическом, и в культурологическом смыслах) являет собой новая западноевропейская философия в своей «магистральной» (как неоднократно подчеркивает В. Эрн) линии: от Декарта через Канта к неокантианству XX века. Первая и основная черта этой философии — рационализм. Это, однако, не часть «старой дилеммы», а целостная и наиболее универсальная черта западноевропейской философии, в равной мере присущая как собственно «рационалистам» Декарту, Спинозе, Канту, так «эмпиристам» Локку, Беркли, Юму.

В. Эрн считает, что все западноевропейские философы (за исключением идущей от Средневековья линии Баадер—Шеллинг) исходили из принципиальной гипертрофии и абсолютизации ratio. В результате дискурсивно-логическая способность целостного человеческого разума оказалась совершенно обескачествленной. «Философский разум новой европейской мысли», соблазнившись «количественным принципом» и увлеченный борьбой с мистическим началом Средневековья, начал отождествлять себя с ratio, который есть лишь «среднее арифметическое между разумами всех людей»**.

Это отождествление, однако, было неизвестно, настаивает В. Эрн, античной и средневековой культурам. Более того, в этих культурах вырабатывался совершенно противоположный взгляд на проблему, наиболее полно представленный в философской

* См.: Там же. С. 115.

** Там же. С. 79.

традиции, обозначаемой им как «логизм». У ее истоков находится стоическое учение о Логосе и соответствующее учение Филона, а окончательные свои формы «логизм» обретает в «христианском умозрении» восточно-патриотической классики (Дионисий Ареопагит, Григорий Нисский, Максим Исповедник, главным образом). Как полагает В. Эрн, «христианское умозрение развивается с такою же органичностью из античного зерна, как из желудя — дуб. Поэтому нет и пропасти между античностью и христианским умозрением (которую хотел бы видеть г. Франк), пропасти, действительно отделяющей новую философскую мысль от античности» *. Именно «логизм» как антично восточно-христианский ** тип философствования избирается В. Эрном в качестве позитивного фона для русской философии.

«Рационализм» и «логизм» — абсолютно взаимоисключающие философские подходы. Естественно, что «рационализму», как первой и наиболее универсальной черте (даже дающей название) западноевропейской философии противостоит особое, глубоко качественное понимание разума как универсального Логоса. Конечно, основная концепция здесь — со вторым лицом христианской Божественной Троицы. Именно она образует то, что В. Эрн любит определять как *τόνος* всякого, но в данном случае его собственного учения. Но наряду с этим фундаментальным отождествлением Логоса с Иисусом Христом В. Эрн дает развернутое понимание Логоса, позволяющее сделать вывод о его действительно радикальной противоположности «рационализму» в этом пункте.

Логос в человеческом сознании предстает в трояком измерении, как «космический», раскрывающий себя в «натуральных религиях» и искусстве; «небесный», открывающийся в христианской религии, и «дискурсивно-логический, подчиненный формально принципу логической очевидности, материально же связанный со всеми данными опыта». Этот последний Логос «открывается в философии» ***. Предлагая эту экспликацию Логоса, В. Эрн настаивает на абсолютной несовместимости *ratio* и *Λόγος*'а. *Ratio* не есть дискурсивно-логическая способность, а целостный разум отнюдь не есть нечто, лишенное этой способ-

* Эрн В. Борьба за Логос. С. 79.

** В. Эрн постоянно говорит о христианском Востоке, но лишь поскольку в православии «начало *Λόγος*'а более осознанно». Вообще же католичество для него «так же “динамично” и так же “логично”, как и православие» (Там же. С. 83).

*** Там же. С. 136.

ности. «Рационализм», принципиально вырывающий дискурсивно-логическое из целостной триады, радикально тем самым обесценивает и омертвляет его. Поэтому «логизм» не может быть дополнен «рационализмом» (как и наоборот). Либо ratio, либо дискурсивно-логический Λόγος. Третьего, уверен В. Эрн, не дано.

Вторая основная черта западноевропейской философии, обозначаемая В. Эрном как «меонизм», «с диалектической необходимостью вытекает из самой сущности рационализма» *. «Меонизм», т. е. «не сущность», от μὴ ὂν — не сущее, рационализма предопределен уже самим фактом омертвления дискурсивно-логического Логоса в ratio. Вырванный из живой целостности вселенского Логоса, ratio распространяет процесс омертвления на все, что оказывается объектом его познавательной экспансии. В. Эрн констатирует, что «последовательный рост рационализма и все увеличивавшееся сознание единогодержавия и исключительного значения ratio сопровождалось замечательным и единственным в истории мысли процессом универсальной систематической дереализации познаваемой действительности» **.

Ступени этой дереализации таковы: берклианская критика понятия «материальная субстанция», юмовское отвержение субстанциальности «Я» и, наконец, радикальная феноменализация внешнего (в форме пространственного созерцания) и внутреннего (в форме временного созерцания) опыта, осуществленная Кантом. Дальнейшее историческое развитие «рационализма» целиком находится под господством этого «колоссального меонического мифа» ***. И, утверждает В. Эрн, «если мы посмотрим в современную европейскую философию, почти всецело находящуюся в фарватере кантианства, мы увидим, что вся она дышит отравленной атмосферой универсального меонизма» ****.

Как противоположность рационалистическому «меонизму» В. Эрн выдвигает «коренной и универсальный» онтологизм в философии Логоса» *****. Эта вторая существенно-альтернативная черта «логизма» непосредственно связана с весьма специфическим — онтологическим пониманием истины. В. Эрн ра-

* Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 12.

** Там же. С. 13.

*** Там же. С. 14.

**** Там же. С. 15.

***** Эрн В. Борьба за Логос. С. 83.

дикально отвергает концепцию истины как соответствия, если воспользоваться спинозовским языком, «порядка идей» — «порядку вещей». Такая интерпретация человеческого знания как только и исключительно познания, есть закономерный результат абсолютизации *ratio*, разрушающий целостность (логичность) человеческого духа. Рационалистической абстракции познающего субъекта, оторванного от им же самим меонизированной реальности, противостоит в «логизме» человек, поднимающийся к «логическому» сознанию т. е. «приходящий к сознанию в себе Логоса» и тем самым уничтожающий фатальный для рационализма «разрыв между мыслью и сущим» *. Истину, которая в конечном счете есть Логос, невозможно принять в себя. Наоборот, весь человек, в том числе и как «познающий субъект», может и должен жить «бытием в Логосе, т. е. бытием в Истине» **.

Таким образом, радикально противостоящий рационалистическому меонизму онтологизм эксплицируется В. Эрном как «динамическая теория познания, по которой степень познания соответствует степени напряженности воли, степени существенной устремленности к Истине, ??? которой в лестнице Богопознания, т. е. познания Сущего, далеко всех превышают герои и подвижники духа — святые ***.

Третья важнейшая черта «рационализма» — «имперсонализм». Имплицитно она уже заключена в чисто количественном понимании как «среднеарифметического», лишенного каких-либо качественных признаков интеллекта. «Личное начало, — отмечает в этой связи В. Эрн, — для чистого *ratio* по существу иррационально и потому все рациональное должно быть мыслимо вне категории личности» ****. Отсюда такие неизбежные спутники «рационализма», как подчинение всего познаваемого «исключительному господству категории вещи» и фактическая элиминация понятия свободы, которое «окончательно поглощается понятием универсальной необходимости» *****.

В «логизме» ситуация прямо противоположная, поскольку «личность в атмосфере логизма естественно занимает центральное место» и даже более — «логизм все существующее восприни-

* Эрн В. Борьба за Логос. С. 83.

** Там же.

*** Там же. С. 84.

**** Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 16.

***** Там же. С. 16—17.

мает в категории личности и чистую вещьность мира считает лишь призраком» *. В логизме «Бог — Личность, Вселенная — Личность, Церковь — Личность, человек — Личность» **.

Итак, в европейской философской традиции В. Эрн выделяет два альтернативных типа: восточно-христианский «логизм», характеризующийся «онтологизмом» и «персонализмом», и противостоящий ему западноевропейский «рационализм», главными чертами которого являются «меонизм» и «имперсонализм». Каково же — в рамках зафиксированной альтернативы — положение русской философии?

Зная автохарактеристику В. Эрна как «христианского философа», мы можем с большой долей вероятности предположить, что он изберет восточно-христианский логизм в качестве парадигмы русской философии. И это действительно так. В. Эрн однозначно утверждает: «Субстанциальная пронизанность религией Слова, роднящая нас с “логизмом” восточно-христианского умозрения, — вот что составляет поистине оригинальную почву русской философской мысли» ***.

Однако одной этой констатации недостаточно, чтобы определить специфику русской философии. Важно учесть тот факт, что русская философия в XVIII—XX вв. существует, «развиваясь в зависимости от Запада» ****. Русская культура и русская философия как перекресток двух противоборствующих и взаимоисключающих культурно-исторических потоков — такова центральная идея В. Эрна. Он убежден, что русская философия «всей значительностью своею и всем своеобразием обязана умопостигаемому месту, занимаемому Россией в череде времени и пространств» *****. Это «среднее место», где сталкивается «органичная» христианская культура и «критичная» западноевропейская. И это столкновение имеет, согласно В. Эрну, глубоко внутренний, можно сказать, диалектический характер. Оно невозможно в Западной Европе, поскольку «глубоко въевшийся в западную философскую мысль рационализм не позволяет мыслителям новой Европы даже увидеть врага, сознать его как внутренне-данное» ^{6*}. Невозможно оно было и в рамках

* Там же. С. 21.

** Там же.

*** Эрн В. Борьба за Логос. С. 90.

**** Там же. С. 91.

***** Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 22.

^{6*} Там же. С. 23.

средневековой восточно-христианской культуры по той простой причине, что «рационализм» тогда еще не сформировался.

И вот, наконец, счастливое совпадение места и времени — в России может (и поэтому — должна) состояться «всемирно-историческая тяжба в области философского знания», т. е. «свободная встреча двух исконных врагов» — ratio и Λόγος'a. «Внутренне унаследовав логизм и нося его, так сказать, в своей крови, — настаивает В. Эрн, — Россия философски осознает его под непрерывным реактивом западноевропейского рационализма». Этот «основной факт» оказывается поистине пророческим и судьбоносным для русской философии. И В. Эрн пророчески итожит: «Историческая встреча и завершительная битва между началом божественного, человеческого и космического Λόγος'a и началом человеческого, только человеческого ratio есть достояние и удел России» *.

Характерной особенностью эрновского учения является постуляция русской философии в качестве органичной целостности. «Вся русская философская мысль... представляется цельным и единым по замыслу философским делом», — пишет В. Эрн **. «Несомненное» для него, это внутреннее единство раскрывается в том, что «русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого» ***. В. Эрн не хочет представлять русскую философию виде «системы», поскольку «системность есть не что иное, как насильственное укладывание многообразий действительности в прокрустово ложе данной точки зрения» ****. Кроме того, особенность русской философской традиции в том, что в ней «мало или почти нет систем» *****. Это обстоятельство «обыкновенно (с точки зрения «рационалистов». — Л. П.) считается признаком отсутствия самостоятельной русской философии» ^{6*}. Но на самом деле ничто так ярко не подтверждает «устремленности русской мысли к логизму», как ее не- и даже антисистемность.

Чтобы дать некоторое представление о русской философии, В. Эрн поэтому избирает не систематизирующую «схему», а об-

* Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 23.

** Там же. С. 24.

*** Эрн В. Борьба за Логос. С. 107.

**** Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 27.

***** Там же.

^{6*} Там же. С. 26—27.

раз и даже символ огромной, лишь недавно начатой «Книги», в которую каждый русский философ «своими писаниями и своею жизнью как бы вписывает главу» и которая предназначена «уже не для кабинетного чтения, а для существенного руководства жизнью» *.

Первая глава этой «Книги», или, скорее, ее пролог, была написана, согласно В. Эрну, украинским странствующим философом Григорием Саввичем Сковородой (1722—1794). В. Эрн решительно возражает против указания на славянофилов как на родоначальников русской философии. В таком подходе он усматривает не только хронологическую неточность, но стремление поставить русскую философскую мысль «в прямую зависимость от немецкой «романтической философии» **. На самом же деле, вновь напоминает В. Эрн, русская философия «имеет свою туземную подпочву, которая находится в прямом соприкосновении с логистической философией отцов Церкви и почти никакого отношения не имеет к рационалистической философии Новой Европы» ***.

Тот факт, что «пролог» русской философии в лице Г. С. Сковороды «не стоит в эмпирической связи с последующей русской мыслью» ****, отнюдь не беспокоит В. Эрна. Напротив, он считает его в высшей степени характерным и позволяющим со всей определенностью усмотреть «замечательный и бесспорный факт глубокого духовного родства между Сковородой и дальнейшей русской мыслью и постоянного их идеального совпадения» *****.

Выделяя Г. С. Сковороду в качестве родоначальника русской философии, В. Эрн настойчиво акцентирует его философичность. На протяжении всей своей книги о Г. С. Сковороде он утверждает одну мысль: «Сковорода был прежде всего философом, т. е. незаинтересованным и бескорыстным искателем теоретической Истины» ^{6*}. Эта мысль представляет собой не просто позитивную констатацию, но и полемический ответ тем исследователям русской философии, которые видели в украинском мыслителе только и исключительно «моралиста» ^{7*}. По-

* Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 24.

** Там же. С. 331.

*** Там же.

**** Там же. С. 332.

***** Там же.

^{6*} Там же. С. 285.

^{7*} Любопытно, что полемика продолжилась и после смерти В. Эрна, когда Г. Шпет категорически заявил: «Сковорода от начала и до

следнее представление явно или неявно базируется на отождествлении «философии» с «рационализмом». Между тем Г. С. Сковорода несомненно принадлежит к иному типу и иной философской традиции. Называя его «христианским платоником» *, В. Эрн явно напоминает о «логизме», во всяком случае о «той великом платонической традиции в христианстве, которая представлена многими великими учителями Церкви и христианскими мыслителями» **.

Но не только типологическая определенность делает Г. С. Сковороду философом в глазах В. Эрна. Он обращает внимание на тот факт, что, несмотря на сильный «практический и волевой» мотив, Г. С. Сковорода «с тем большей страстью... был заинтересован в полном бескорыстии при отыскании объективного смысла и безотносительной правды жизни» ***. Отнюдь не мораль поэтому составляет «первое и единственное содержание его мысли». На первом плане всегда и во всем — «воля к Истине», а это значит, что в лице Г. С. Сковороды «впервые в России пробуждается разум философский как отдельная способность, вызываемая к жизни усложнением условий и нашего национального бытия, и необычайной, все растущей сложностью истории всемирной» ****.

Жизнь и мышление Г. С. Сковороды находят, согласно В. Эрну, свои отзвуки во всей последующей истории русской философии. «Подлинным символом всей русской мысли» является «страннический посох» Г. С. Сковороды. Постоянно странствуя, как бы «убегая» от мира ***** в течение последнего тридцатилетия своей жизни, он символически преобразует судьбы таких разных мыслителей, как В. С. Печерин, Л. Н. Толстой, А. М. Добролюбов. Каждый из них (раньше или позже — у каждого свой срок) решительно порвал со своим прежним состоянием и из талантливого ученого, всемирно известного писателя и ультрадекадентского поэта сделался «странником»-паломником духа.

С этим весьма характерным свойством русской мысли в тесной связи стоит ее «интериоризм» или «антропологизм», также

конца — моралист» (*Шпет Г.* Очерк развития русской философии. С. 72; ср.: С. 82).

* Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 250. Ср.: *Шпет Г.* Указ. соч. С. 74, 78.

** Там же. С. 257.

*** Там же. С. 285.

**** Там же. С. 333.

***** Не случайно на могильной плите его читалась такая автоэпитафия: «Мир ловил меня, но не поймал».

предвещенный Г. С. Сковородой. В противоположность новоязропейскому рационалистическому «экстериоризму», направленному вовне, к вещам, русская философия, начиная со Сковороды, решительно обращается к человеку и его внутреннему миру. Это внутреннее странничество (внешне выраженное в отказе от общепринятых социальных ролей и способов самоидентификации) направлено на поиск таких идеальных для человека состояний, как «целостность духа» и «сродность». Осуществленное в жизни самого Г. С. Сковороды, которую В. Эрн определяет как «огромный и глубоко интересный метафизический эксперимент»*, это паломничество оказывается продолженным и оригинально развитым во многих направлениях русской философской мысли. Например, принцип «целостности» В. Эрн обнаруживает у И. В. Киреевского, а принцип «сродности» — у А. С. Хомякова. И вообще «все дело славянофилов есть не что иное, как грандиозное применение ко всему русскому народу, ко всей русской истории того самого принципа сродности, который с таким сократическим упорством Сковорода прилагал к сфере индивидуальной»**. В. Эрн даже не просто фиксирует это созвучие, но определенно утверждает: «тайным отцом славянофильства был Сковорода»***.

Если в такой же перспективе рассматривать принцип целостности, то окажется, что помимо его явной рецепции И. В. Киреевским мы можем обнаружить его бытование в действие в негативно-критической форме. «Великий протест Толстого против “научничества”, — полагает В. Эрн, — есть прямое продолжение мыслей Сковороды. Идея цельного знания обуславливает у Соловьева великолепную критику отвлеченных начал»****.

В тесной связи с «антропологизмом» и «интериоризмом» стоит такое свойство философии Г. С. Сковороды, как «символизм». Если основная задача человека — самопознание, то, соответственно, результаты внутренних открытий и экспериментов духа обретают ключевой для всякого познания — символический смысл. Нет и не может быть отчужденного, нечеловеческого знания — в том числе и о «большом мире». «Все разгадки и загадки в человеке. Отсюда вытекает задача внутреннего, метафизического изучения человека»*****.

* Соответственно, философия есть «логическая запись этого эксперимента» (Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 213).

** Там же. С. 339.

*** Там же. С. 340.

**** Там же.

***** Там же. С. 338.

В этом пункте «логическая» доминанта русской философии обнаруживается с особой и неоспоримой оригинальностью. Органическая связь Λόγος'а дискурсивно-логического, философского, с Λόγος'ом космическим открывает русской философии недоступный «рационализму» путь интуитивно-художественного постижения глубин человеческой души. В результате задача внутреннего изучения человека «с непревзойденной гениальностью разрешается в русской художественной литературе и достигает мировых вселенских вершин в творчестве Достоевского и Толстого» *.

На этом же пути русская мысль обретает и адекватный антропологической установке на самопознание символический язык. На «чисто-символическом» принципе, полагает В. Эрн, возводится «цельное поэтическое мировоззрение» Ф. И. Тютчева. И не случайно Достоевский обращается к его стихам «как к неким мистическим формулам, как к воплощенному слову и слову священному» **. Подобным образом Вл. Соловьев «в минуты настоящих видений... весь покоряется принципу символическому и может выразить свои мистико-поэтические прозрения лишь в слове художественном» ***. Наконец, этот «исконный символизм», имплицированный Г. С. Сковородой, обретает в лице Вяч. Иванова «достойного теоретика и ставится в связь с реалистическим, существенным символизмом Средних веков (Данте) и с мистическим символизмом древнегреческого мифа» ****.

Глубокую корреляцию усматривает В. Эрн между глухими высказываниями-прозрениями Г. С. Сковороды о «женственной сущности мира», о «Деве, превосходящей разум премудрых» и аналогичными мотивами у Достоевского (Марья Тимофеевна, называющая Богородицу «великой матерью-сырой землей» — «Бесы»). Это прозрение, считает В. Эрн, «есть глубочайшая основа чисто-русской метафизики», особенно ярко представленной Вл. Соловьевым, истинным «философом вечной женственности» *****.

В философии Г. С. Сковороды можно обнаружить, полагает В. Эрн, и те искушения и падения, которые в дальнейшем придется испытать русской философии. Главные из них: гности-

* Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 338.

** Там же. С. 337.

*** Там же.

**** Там же.

***** Там же.

цизм и «близорукость в понимании сущности зла» (гностическая редукция зла к добру); «бессознательное отталкивание... от Церкви». Первое обернулось «теократическим искушением» Вл. Соловьева, второе «повторяется в невысказанной трагедии жизни Толстого» *.

Эта экспрессивно набросанная картина русской философии отнюдь не претендует на полноту и систематичность. Но она устраивает В. Эрн не только потому, что соответствует его антирационалистической установке. Дело в том, что «все свершенное русской мыслью есть только начало, и как бы ни было значительно это начало, *τόνος* русской мысли устремлен в будущее, и потому русская мысль, уже немало давая, обещает большее и свой окончательный смысл может выявить лишь при исполнении тех чаяний, которыми она проникнута со своей колыбели и до наших дней» **.

Но, несмотря на эту явную незавершенность и устремленность в будущее, русская философия все же может быть, согласно В. Эрну, определена в своих главных и неизменных чертах. Их вновь три.

Во-первых, «онтологизм», выражающий «логистическую» ориентацию на «бытие в Истине» в противоположность «рационалистической» установке на познание истины, трактуемой как соответствие между знанием и познаваемой вещью».

Во-вторых, «существенная религиозность», предопределенная универсальной целостностью и взаимосвязью *Λόγος*’ов «небесного» и дискурсивно-логического.

В-третьих, «персонализм», имплицитированный «онтологизмом» и определяющий философию как прежде всего жизненную задачу, решая которую, философ осуществляет «метафизический эксперимент», ставит уникальный опыт личностного бытия. «Вот почему, — подчеркивает В. Эрн, — мало знать, что написали и что сказали Гоголь, Достоевский или Соловьев, нужно знать, что они пережили и как они жили» ***.

Определив триединую сущность русской философии и связав ее судьбы разрешением «всемирно-исторической тяжбы» между *ratio* и *Λόγος*’ом, В. Эрн отнюдь не впадает в фаталистический оптимизм. Он предчувствует всю проблематичность ее будущего и симптоматично оговаривается, что в это будущее «можно лишь верить», а уж «идти к нему, сознательно направ-

* Там же. С. 341—342.

** Там же. С. 27—28.

*** Эрн В. Борьба за Логос. С. 97.

ляя все силы своего философствования, можно лишь под водительством философской надежды» *. Нужно учитывать, конечно, что для христианского философа «вера» и «надежда» не менее (если не более) надежные гаранты, чем, например, «естественный закон» для физика. Но все же, на мой взгляд, в этом связывании будущего русской философии с упованием на «веру» и «надежду» нельзя не почувствовать некоторую «апокалиптическую» горечь. Что, впрочем, вполне «логично».

Уже одно воспроизведение историко-философского учения В. Эрн достаточно, на мой взгляд, ясно показывает всю сложность задачи ее критического рассмотрения. Как мы помним, в своем методологическом «прологе» мыслитель предусмотрел, но постарался обезопасить себя от какой бы то ни было «научной» критики, выдвинув тезис о принципиальной субъективности всякого исторического исследования. И было бы наивно просто отбросить этот тезис под столь, например, впечатляющим предлогом, как его «ненаучность», «субъективный идеализм» или «религиозный мистицизм». Чтобы навсегда отделаться от этого дилетантского искушения, нужно запомнить: В. Эрн, несмотря на декларируемую религиозность, глубоко и всесторонне эрудированный философ. Любой его текст отличается тщательной продуманностью, выверенной логической (в обычном смысле) строгостью и внутренней полнотой.

И в данном случае мы имеем дело с тезисом, который может возникнуть и в рамках абсолютно научной методологии истории философии. Дело в том, что радикальную субъективность исторического исследования В. Эрн связывает, как мы помним, с фактом принципиальной невозможности теоретического обоснования исходных постулатов той «общей точки зрения», которая только и дает исследователю исторический материал именно как «материал», т. е. как нечто уже внутренним образом организованное. Трудность этого рода зафиксирована не только В. Эрном. На языке формальной логики она выражена в теореме Геделя о принципиальной неполноте всякой теории. Известна она также и как парадокс «герменевтического круга».

Нашел ли В. Эрн свой собственный, оригинальный выход из этой действительно трудной познавательной ситуации? Едва ли. Выдвинув в качестве критериев обоснованности исторического исследования (теории) «внутреннюю силу», «философскую

* Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 24.

правду» и «объективность» *, он, в сущности, воспроизвел рационалистические (в обычном смысле) принципы определения истинности теории, сформулированные еще Декартом. Правда, с одним «но». Если для рационализма «объективность» означает хотя и не абсолютное соответствие теории действительному «положению вещей, но, во всяком случае — как у Канта, — ее общезначимость, то для В. Эрна нет такой обязательности. Ни одну из исторических теорий он не может признать единственно возможной. Следовательно, и свою собственную версию истории русской философии он погружает в стихию плюралистического релятивизма.

Нельзя не признать, что этот выбор предпочтительнее пути доктринерского догматизма, навязывающего свое видение истории русской философии в качестве единственного и абсолютно истинного. Но очевидно, также, что в этой ситуации постулированная В. Эрном «объективность» становится не более чем благим пожеланием.

В связи с этим стоит и недостаточная обоснованность учения В. Эрна о русской философии. И дело даже не в том, что оно не во всем соответствует признаваемому им «техническому» требованию полноты материала. Тут, в частности, может быть оспорен начальный пункт в истории русской философии, связываемый им с Г. С. Сковородой, а традиция русской философской мысли могла бы быть углублена по крайней мере до XVI в. (Максим Грек, Андрей Курбский, Зиновий Отенский). И кстати, в начале XX в. уже публиковались исследования, углублявшие русскую философию до периода Киевской Руси **.

Но, повторяю, дело не только в экстенсивном расширении привлеченного В. Эрном к анализу материала (весьма вероятно, что его связывание русской философии с восточно-христианским «логизмом» получило бы богатое эмпирическое подтверждение). Важнее другое — в рамках того же периода (XVIII—XX вв.) возможна — и это полностью соответствует релятивизму эрновской методологии — совершенно иная концепция русской философии, базирующаяся, например, на бесспорном фак-

* См.: Там же. С. 5—6.

** См.: *Безобразова М. В.* Изречения св. Кирилла и послание митрополита Никифора. СПб., 1898; *Свенцицкий И. С.* Начала философии в русской литературе XI—XVI вв. Львов, 1901. О степени разработанности этой темы в советской литературе см.: *Проблемы историко-философских исследований // Вопросы философии.* 1986. № 2. С. 41—44.

те тесной сопряженности русской мысли с западноевропейской философской традицией. И если гипотетически признать опорными фигурами в этой схеме М. В. Ломоносова и А. Н. Радищева, то можно было бы выстроить вполне внутренне правдивую и тоже «объективную» историю русской философии, доминантой которой выступило бы как раз выносимое В. Эрном за скобки собственно русского «рационалистическое», научное начало.

Во всяком случае, линия М. В. Ломоносов — А. Н. Радищев — И. Д. Якушкин — М. Г. Павлов — Д. М. Велланский — А. И. Герцен — Н. Г. Чернышевский, резюмирующаяся в слишком очевидном господстве позитивизма и естественнонаучного мировоззрения в 60—80-е годы XIX в., выглядит не менее впечатляюще, нежели Г. С. Сковорода — славянофилы — Вл. Соловьев — религиозная философия конца XIX — начала XX в. И, по-видимому, еще большой вопрос (едва ли разрешимый эмпирико-статистическим путем), какая из этих двух линий «более русская».

Строго говоря, полагание диалектической раздвоенности русского философского сознания было бы вполне в духе учения самого В. Эрна. Мы помним, что особое призвание русской философии он видел в превращении ее в поле решающей битвы между $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -ом и ratio . И чтобы это была действительно битва, ее участники должны быть абсолютно равноценны. Но этого равноправия В. Эрн, судя по всему, не хочет предоставить «рационализму».

Действительно, русская философия у него имманентно связана с «логизмом», типологически ему наследует. На долю «рационализма» выпадает лишь роль «реактива», т. е. чисто внешнего стимула, побуждающего русскую философию к активному самоопределению и самовыявлению. Правда, нужно признать, что эта роль отнюдь не второстепенна. Как подчеркивает в этой связи В. Эрн, «русская философия, начиная с великого “старца” Сковороды, есть непрерывное и все растущее осознание стихии $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -а, осознание, совершающееся как результат воздействия на русскую мысль все растущего и все более внимательного изучения западноевропейского рационализма» *.

И тем не менее «рационалистическая» философия в России не идентифицируется В. Эрном как собственно русская. Отсюда вполне закономерна ее интерпретация как целиком подражательной. Такие «неоригинальные направления русской мысли», как материализм, позитивизм, неокантианство обречены,

* Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 24.

согласно В. Эрну, «на фатальное бесплодие и невозможность что-нибудь творчески порождать». Все они, в конечном счете, только эхо, гулко воспроизводящее сильные и творческие движения западной мысли» *.

Из этих характеристик достаточно ясно, что реальное, диалектическое — с непредсказуемым результатом — столкновение «рационализма» и «логизма» на перекрестке русской философии — лишь очередное благое пожелание. Если «рационализм» не интериоризируется в русской философии, не становится ее имманентной творческой потенцией, то, разумеется, ни о каком равном соперничестве его с «логизмом» говорить невозможно. Все русские философы-«рационалисты» имеют «небольшое значение». Строго говоря — и это с неизбежностью следует из учения В. Эрна, — они не являются собственно русскими философами. Их действительная роль в развитии русского философского самосознания, неосознанная ими и прямо противоречащая их установкам, состоит в том, что они «расчищают почву» «гигантскому молоту европейского рационализма, кующему русское самосознание на исторической наковальне, воздвигнутой гением великого Петра» **.

По-видимому, В. Эрн сам ощущал некоторую искусственность предрекаемой им битвы между творческим началом «логизма» и русским «эхом» западноевропейского «рационализма». И чтобы как-то исправить положение, он частично интериоризирует «рационализм», связывая его не только с «просветителями», талантами «второстепенными и третьестепенными» ***, но и с такими именами, как, например, Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев, А. А. Козлов. Но и это не меняет ситуацию. Ведь двое последних пережили рационалистическое увлечение как «переходный момент» ****. И лишь Б. Н. Чичерин, бывший «наиболее меоническим русским философом» *****, остается единственным серьезным соперником «логизма».

Очевидно, что неудача, постигшая В. Эрна в попытке создания целостной, диалектически-противоречивой и динамично-напряженной модели русской философской мысли, была предопределена его, так сказать, «партийной позицией» христианского философа. «Метафизика» или «система верований», определив-

* Там же. С. 25.

** Там же. С. 26.

*** Эрн В. Борьба за Логос. С. 95.

**** Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 25.

***** Эрн В. Борьба за Логос. С. 92.

шая его «общую точку зрения» как тотально-религиозную, с неизбежностью навязала ему соответствующее тотально-религиозное видение русской философии. Но религиозность В. Эрна как философа проявилась и в его методологии — ярче всего, пожалуй, в его практически полном игнорировании социального контекста русской философской мысли. Если о западноевропейском «рационализме» он иногда говорит в этом ключе, утверждая, что этот тип философии закономерно возник в борьбе новоевропейского индивидуализма против «мистического начала Средневековья» и католической церкви *, или что «корни рационалистического марева социальны и даже космичны» **, — то русская философия повисает у него буквально в безвоздушном, «космическом» пространстве.

Правда, мы помним, В. Эрн как-то глухо намекает на связь между появлением в русской мысли собственно «философского разума (Г. С. Сковорода) и «усложнением условий... нашего национального бытия». Но это остается не более чем намеком. Решающим для него во всех случаях оказывается религиозный контекст. И, отвечая на упрек С. Франка в «национализме», В. Эрн имел все основания утверждать: «Какой может быть национализм в философски осознанном предпочтении античной философии и восточно-христианского умозрения блестящей, отвлеченной, бесплодной мысли новой Европы» ***. Именно так: сначала христианско-православное начало, и лишь затем и на этом основании — русское. «Русская философская мысль, — открыто признал В. Эрн, — имеет для меня не первичную, а производную ценность. Абсолютно должное моего мировоззрения — восточно-христианский логизм ****.

Ясно, что отказ от социального анализа русской философии не есть методологический недосмотр В. Эрна. Это вполне осознанно принятый принцип, ограничивающий его анализ в пределах религии и философии. Даже культурологические мотивы звучат у него скороговоркой и приглушенно — например, определение западной «рационалистической» культуры в качестве «критичной», а русской как «органичной», или критика «рационализма» как антикультурного начала. И естественно, поэтому, что на вопрос, поставленный А. Белым (и утвердительно решенный им же) о связи учения В. Эрна со славянофильством,

* Эрн В. Г. С. Сковорода. С. 11.

** Там же. С. 13.

*** Эрн В. Борьба за Логос. С. 121.

**** Там же. С. 123.

автор «Борьбы за Логос» ответил отрицательно. «Я противопоставляю, — писал он, — два познавательных начала: ratio и Λόγος, а не две культуры: Россию и Запад. Мое противопоставление есть результат гносеологического анализа. Противопоставление славянофилов — результат гносеологического анализа. Противопоставление славянофилов — результат философско-исторических соображений» *.

В этой автохарактеристике с замечательной ясностью отражена как вся специфичность учения В. Эрна, так и его ограниченность. Последовательно проводя религиозные принципы своей философии, В. Эрен создал бесспорно оригинальное учение о русской философии. Но ценой этой оригинальности оказалась полная утрата социокультурных оснований русской философской мысли. Разумеется, нельзя не отдать должного поэтическому символу России как «исторической наковальни, воздвигнутой гением великого Петра». Но думается, что фиксация процесса становления России в обществе капиталистического типа и выявление основных социокультурных последствий этого процесса обещает значительно больше историку русской философии, который задался бы целью представить ее многомерную, целостно-противоречивую модель. Такую модель, в которой столь безоговорочно акцентированная В. Эрном религиозная философия заняла бы действительно принадлежащее ей, — безусловно важное, но, конечно, не всеисключительное место.



* Там же. С. 125.