

УДК 1 (091)

Иррациональное расширение философии Г.В.Ф. Гегеля и И. Канта в России

Ю.Б. Мелих

Философский факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, кафедра философии естественных факультетов

Аннотация. В статье прослеживается усиление иррациональной составляющей в философии в России в начале XX века, которое происходит по-разному: ударение делается на акте веры или же на мистике. С одной стороны, разрабатывается идея всеединства через диалектику бытия и ничто Гегеля как единства множества, как развитие идеи личности, ее конституирование через восполнение цельности и полноты бытия и ее преобразование. С другой стороны, усиливается обоснование неприятия бытия и развитие творчества, направленного на пересоздание реальности и себя к новому человеку. Первое направление наиболее однозначно и разработано представляет Л.П. Карсавин, который создает учение о личности, основанное на солидной христианской метафизике, второе – Ф.А. Степун, выделивший типы личностей, такие как мещанская, мистическая и артистическая, в соответствии с устройством их души и жизненной ролью.

Abstract. The paper analyses the growth of the irrational component in the philosophy in Russia in the beginning of the 20th century occurring differently: emphasis is placed on the act of belief or on mysticism. On the one hand, the idea of all-unity is developed through Hegel's dialectics of being and nothing as the unity of diversity, as the development of the idea of personality, its constitution through filling the wholeness and fullness of the being as well as its transfiguration. On the other hand, there is an increasing substantiation of not accepting the being and developing creative activity directed to re-creating reality and oneself as the new human-being. The first trend in its clearest meaning and best development is represented by L.P. Karsavin who created concept of personality on the strength of solid Christian metaphysics, the second – by F.A. Stepun who singled out types of personalities, such as petty bourgeois, mystical and artist's one, in accordance with the structure of their soul and the role in life.

Ключевые слова: рациональность, иррациональность, феноменология, идея личности, бытие, всеединство, Карсавин, Степун
Key words: rationality, irrationality, phenomenology, idea of person, existence, all-unity, Karsavin, Stepun

1. Введение

В конце XIX – начале XX веков философами как в России, так и в Германии констатируется кризис европейской культуры и человека, одновременно раскрывается и чуткое восприятие русской мыслью западной философии и, более того, параллельное развитие философских направлений и школ, общность духовных поисков и общекультурной атмосферы в Германии, в которой в то время развивается и достигает своей вершины неокантианство. Характеристика Виндельбандом культурной ситуации в этот период в Германии может принадлежать перу Бердяева, описывающего ее для России. То же видение проблем, то же обоснование хода к идеализму от идеологии масс и неприятия требования прагматической "легитимации" всего знания: "То, что мы ожидаем от философии сегодня – это осознание непреходящих ценностей, которые основываются над изменчивыми интересами времени в высшей духовной реальности. В противопоставлении давлению господства масс, которое придает отпечаток внешней жизни наших дней, возрастает сильная личностная жизнь, которая хочет вернуть и спасти свою внутреннюю духовность. Из таких потребностей мы в Германии вернулись к большим системам идеализма, которые провозгласили веру в духовную сущность всей действительности" (Windelband, 1909). Происходит и интенсивное взаимопроникновение философии и литературы, и Виндельбанд констатирует, что несомненно можно отметить "живо" "растущую потребность в философии", которая прослеживается и "во всей литературе", и в академической жизни, и даже в продаже философских книг. Яковенко в своей статье "О положении и задачах философии в России", написанной в 1915 году, отмечает, что "за последние годы ... в России замечаются сильное повышение интереса к философии и значительный рост философского сознания. Минутами начинает прямо-таки чувствоваться нарастающая волна философского творчества..." (Яковенко, 2000).

Но наиболее значимым и примечательным для этого периода как в Германии, так и в России является не только осознание и признание философии наукой, которая "наглядную данность

преобразовывает в понятия", но и того, что "в ней одновременно господствует потребность возвращения из абстрактного и понятийного в жизнь, наглядность (*Anschauung*) и деятельность". Далее Виндельбанд выдвигает претензию философии не только на научность и преобразование данности в понятиях, но и на целостность в мировоззрении, то есть единство теоретического, практического и эстетического. Данное утверждение становится программным не только для философии, но и для искусства, оно должно также стать жизненной установкой: "Философия никогда не может быть только знанием, она хочет и должна быть художественной и нравственной жизнью. Философские системы назвали даже поэзией понятий: и они действительно таковыми и являются, но не в порицательном смысле, в котором нереальное в ней должно было бы характеризоваться через понятийную конструкцию, а в том высшем смысле, в котором настоящая поэзия везде является ничем иным, как образной и образующей жизнью" (*Windelband*, 1914). Уверенность в том, что окружающая нас данность есть продукт творческой, целенаправленной, ценностно-ориентированной и многообразно оформляющей реальность деятельности человека, создающего культуру, и является основным положением неокантианства баденской школы. В русской мысли эта уверенность усиливается призывом к пересозданию реальности в теургическом искусстве, провозглашенным Вл. Соловьевым, и становится основой творчества целой плеяды философов и поэтов.

Призыв Виндельбанда к целостности мировоззрения в России прозвучал гораздо раньше, уже И. Киреевский пишет о стремлении русского ума к "цельности мышления". Неокантианство предлагает иерархическую систему трансцендентальных ценностных установок сознания Истины, Добра и Красоты, знаменующих Святостью, Киреевский также призывает к "целостному сознанию верующего ума", но не как его установке, а как единственной возможности истинного познания сущности личностного бытия. Позиция неокантианцев приводит их последователей в результате к отказу от бытия, к его безразличию, в то время как в России усилится персонализм, то есть понимание бытия как личности.

Обращение к теме личности, человека в этот период было не случайным, в Европе констатируется, вслед за Ф. Ницше, кризис культуры. Поэтому философы, богословы, литераторы и поэты устремляются на поиски нового человека, которые сопровождаются углубленным изучением различных философских идей и исторических эпох, переосмыслением их значения. Появляются и некоторые находки, которые отвечают на чаяние о новом человеке и задают направление поиска, а также способствуют созданию оригинальных концепций. Такими находками для развития персонализма в России становятся идеи "всеединства" и "Софии", введенные в философский дискурс Вл. Соловьевым. Именно эти идеи приводят к углубленному и всестороннему изучению мистики, и Бердяев правомерно ставит "вопрос о значении и смысле софианских настроений в русской мистике, русской религиозно-философской мысли, русской поэзии. Ведь софианство Вл. Соловьева влияет не только на А. Блока и А. Белого, но также на Флоренского, Булгакова, Эрн. Культ Софии очень характерен для русских духовных течений" (*Бердяев*, 1994а).

В русской философии в конце XIX века Вл. Соловьев находит идею, способную раскрыть сущностное единство мира, человека и Бога – идею всеединства. В работе "Критика отвлеченных начал" он критикует науку, философию и богословие за односторонность и абсолютизацию их оснований и потому неспособность обосновать безусловное начало истины, которое, как утверждает Соловьев, представляет всеединство всех начал: "Отвлеченно-эмпирические и отвлеченно-рациональные определения входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки, но не составляют ее собственного существа. Это последнее ... есть *сущее всеединое*" (*Соловьев*, 1988). Познание всеединства тоже не может быть осуществлено самостоятельно ни наукой, ни философией, ни религией, а "как такое, оно познается перее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте *веры, воображения и творчества* (курсив мой – Ю.М.), который предполагается всяким действительным познанием. Таким образом, в основе истинного знания лежит *мистическое* (курсив мой – Ю.М.), или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную разумность*, а наш опыт – значение безусловной реальности" (*Соловьев*, 1988). Единство предмета и знания о нем означает всеединство, и *Соловьев* (1988) продолжает: "Если мы в своем познании находимся во взаимодействии с предметом в его истине, то есть во всеединстве, то наше познание будет истинным по содержанию, какую бы частную форму оно ни принимало". Познание же мира как всеединства осложнено его искаженностью, ложностью. Соловьев пишет: " – уже один тот основной факт, что мир, в котором мы существуем, вместо того, чтобы быть реализацией нашего глубочайшего божественного существа, есть для нас мир внешний и чуждый, очевидно, означает, что в нашей действительности нет истины, что мы живем не в истине, а потому и не познаем истину. Конечно, истина вечно есть в Боге, но, поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидющей, или творчества" (*Соловьев*, 1988). Завершающим элементом

выстраиваемой схемы является формулировка задачи искусства, которая "в полноте своей, как свободной теургии, состоит ... в том, чтобы *пересоздать* (курсив мой – Ю.М.) существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние, органические отношения этих трех начал" (Соловьев, 1988). Вышеизложенные положения для целой плеяды русских философов и поэтов XX века представляют собой своего рода манифест. Н.А. Бердяев провозглашает целью теургического искусства "создание нового бытия, нового человечества. Это – практика мистического реализма" (Бердяев, 2009).

2. Иррациональное расширение диалектики Гегеля

Карсавин был, пожалуй, самым крупным в России знатоком средневековой мистики и монашеских движений в Европе, но у него можно найти только указание на мистику, никаких положений, связанных с ней, он не развивает. Для Карсавина даже "частью мистическое рационально доказуемо... Но частью мистическое рациональным путем обосновано быть не может. Тем не менее и во втором случае оно рационально выразимо или символизируемо" (Карсавин, 1994). Ему, как множеству других философов в России, близок Гегель, особенно его диалектика общего и особенного, которую Карсавин применяет к трактовке всеединства. Густав Веттер справедливо замечает, что Гегель и его философия, "в которой общее всегда выражается как нечто конкретное, которое располагается не за пределами своих особенностей, а включает их в себя, производя из себя определения в диалектическом процессе, могла дать в руки русским мыслителям соответствующие уровню современной философии средства философски выразить их собственную, унаследованную от греческой мысли, интуицию всеединства" (Wetter, 1943). Карсавин (1993) формулирует: "Высшею задачею исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта", начиная с индивидуального субъекта, личности, и завершая симфонической личностью, космосом; а для этого важно мыслить последовательно из единства и в единстве человека и мира, субъекта и объекта, стремящихся к совершенству.

В осмыслении становления субъекта и истории проявляются различия между Карсавиным и Гегелем, которые связаны с темой идеала. На данное различие указывает Веттер, он пишет: "И здесь мы имеем существенное преимущество его системы как раз в сопоставлении с Гегелем – поскольку он сразу с самого начала увидел несовершенство бытия, которое предлагало себя для феноменологического исследования. Карсавин предпринимает исследование эмпирического индивидуального сознания и приходит к заключению, что оно ему показывает больше, чем оно само есть. Оно указывает на заложенный в нем идеал, который далеко превосходит степень своей осуществленности в эмпирии. С Гегелем произошло то же самое; и ему феноменологически исследуемое сознание показало больше, чем оно само было, «категории Абсолютного». Но это привело его к заблуждению; он просмотрел диссонанс между тем, что исследуемое сознание представляет собой в эмпирической реальности, и идеалом, на который оно указывает... У Карсавина с самого начала исследования ведется на двух уровнях: нечто другое есть идеал, и нечто другое – совершенство, достигнутое в эмпирическом мире" (Wetter, 1943).

Это понимание многоплановости субъекта, связанной с религиозной перспективой философии Карсавина, исходит из и одновременно утверждает его положение о том, что, если человечество призвано к единству по принципу подобия Трех Божественных Персон, то и вся онтологическая структура человека и в дальнейшем весь мир должны быть предрасположены к троичности. Карсавин рассматривает субъект как триединство. Субъект, с одной стороны, представляет собой диалектическую идею в движении Логоса, и только "через полное причастие Логосу и через полноту Логоса" он сможет совершенствоваться и стать Триипостатной Личностью. "Тварной личности, строго говоря нет, называем же мы тварною личностью Ипостась Логоса... В качестве *Всеединой* Личности Логос утверждает всякую тварь и всякую лицетворит, лицеприятие же твари в ипостасном единении ее с Логосом несовершенно" (Карсавин, 1992). С другой стороны, личность есть совершенство, которое обладает *онтологическим* первенством перед несовершенством. С одной стороны, она находится в эмпирическом мире с его конечностью и временностью, она всевременна и всеедина, с другой стороны, она – за пределами этих моментов-качествований. Карсавин различает отношение субъекта и личности к Богу Отцу и к Сыну (Логосу). Отношение личности к Логосу определяется приоритетом полноты содержания, множественностью, аналогично развитию понятия у Гегеля. "Логос – истинная бесконечность-конечность, т.е. и счислимая, хотя мы и не находим его числа. ... Личности разного иерархического порядка счислимы как множества, но порядок их определяется не как отстояние их от Отца, а как отстояние их от средоточия Логоса" (Карсавин, 1992), то есть совершенной твари. Карсавин всегда предусматривает эти два отношения, что делает возможным мыслить историю не как имманентный разумному субъекту процесс, а как развитие триединой, всеединой личности: "Каждый из

нас есть всеединое человечество в его несовершенстве, становлении, в его стяженности. ... Усовершенная, оно возносится в надэмпирическую сферу, хотя и не покидает эмпирии. Поскольку оно эмпирически-ограниченно, поскольку оно *определено* недостаточностью своего акта стремления к Абсолютному, оно отлично и от усовершенности своей и от себя, как момента непрерывного своего усовершенования. Усовершенная, эмпирия возносится над самой собою" (*Карсавин*, 1993). Целью же является усовершенование к *идеалу* единственной, *совершенной личности* Иисуса, которая единственна, неповторима и первоценна. Для Карсавина: "Личность – конкретно-духовное или (что то же самое: не даром «личность» от «лица») телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное" (*Карсавин*, 1992). Определение личности менее всего должно быть ограничено телесностью. Но это все-таки лицо, что-то конкретное и определенное, поскольку "личность познаваема и определима, т.е. от-личима от всего, что не является ею, только по своим временно-пространственным проявлениям" (*Карсавин*, 1992). У Карсавина, как мы видим, нет неприятия бытия, он вводит пространственно-временные проявления личности в ее определение, нет и стремления вывести человека за пределы бытия. Только здесь личность владеет своим лицом, телесностью, здесь она познаваема через свои проявления и телесные особенности. Для Карсавина всеединство – это реальное всеединство, включающее все эмпирическое бытие.

Карсавин дополняет диалектику становления бытия Абсолюта Гегеля через небытие – усовершенование: "Всякое становление момента есть погибание другого. Равным образом, всякое усовершенование момента есть выход его за грани эмпирического бытия и снятие этих граней. Усовершенная, момент становится в инобытие и тем самым перестает эмпирически быть" (*Карсавин*, 1993). Исчезают, погибают эмпирически его моменты (низшие качества), и в то же время при усовершенании они возрождаются и преображаются. Такое преображение и воскресение для эмпирии не может быть постоянным, это только момент. Карсавин ссылается на мистический опыт, который всегда индивидуален, когда "мистик «погружается» в Бога, утрачивая в Боге и мир и себя самого. Но на грани гибели в Боге мистик снова обретает и себя и мир в преображенности" (*Карсавин*, 1993). Такой ход от бытия к небытию, к Богу, за пределы эмпирии, и от небытия к преображенному бытию возможен только через индивидуальность. Карсавин говорит, что такой ход не является "отрицанием диалектики, а расширением ее за грани рационалистического ее применения" (*Карсавин*, 1993). У Карсавина бытие, имея два плана – эмпирический и идеальный, усовершенывается и преображается в личности и личностью, которая не "утрачивает" себя в Боге, а находится только на "границе гибели", и, воскресая, "обретает" и этот мир и себя *преображенными*.

На вопрос: "возможен ли мир без личного своего бытия?" ответ Карсавина таков: "Единый в своем времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие, по крайней мере в человечестве. Он, несомненно, – симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных. Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих включенных друг в друга яиц... Наш мир *уже* не может быть без личного бытия, ибо оно в нем *уже* есть" (*Карсавин*, 1992). Бердяев неоднократно возвращается к понятию "коллективной", "симфонической личности" Карсавина, называя его "противоречивым" (см.: *Мелих*, 2008). Но за признанием симфонической личности у Карсавина стоит признание того, что реальный мир *уже* имеет личное бытие, хотя и не полно. Так как мир следует преобразовать, а не пересоздать, Карсавин выстраивает сложную иерархическую онтологию всеединства симфонической личности.

3. Иррациональное расширение философии Канта

В первом номере международного журнала "Логос", вышедшем в 1910 году, один из его создателей, Сергей Гессен, пишет: "Одной из самых характерных черт современного развития философии является сочетание в ней двух казалось бы совершенно исключают друг друга тенденций. С одной стороны мы присутствуем при крайнем напряжении рационалистической тенденции, проявляющемся в том расширении доступной разуму области, которое связано с обособлением «чистой философии» (в частности «чистой логики»), как самостоятельной области знания. Рациональный мир расширяется, пополняется «трансцендентальным» (Коген), «идеальным» (Гуссерль), «миром ценностей» (Риккерт), как особым предметом философского исследования. С другой стороны, однако, продолжается тенденция, начатая Фихте и заключающаяся в введении в философию иррационального момента. ...иррациональный момент дает знать о себе и у таких серьезных и характерных для современного состояния философии мыслителей, как Гуссерль (срав. обвинение Гуссерля Наторпом в «мистике») и Риккерт, в философии которого понятие «иррациональной действительности» и «иррационального содержания» играет такую большую роль" (*Гессен*, 2005).

Лосский, также обосновывая интуитивизм, видит закономерность в том, что после Канта "развитие теории знания возможно было только путем углубления в сферу полусознательных основ

философии..." (Лосский, 1991), при этом интуитивизм Лосский тесно связывает с "философией Шеллинга и Гегеля, а следовательно, с мистическим идеализмом Соловьева и проф. С.Н. Трубецкого" (Лосский, 1991).

Следуя Соловьеву в том, что разум является только одной из составляющих познавательного всеединства науки, философии и религии (мистики), которой отдается преимущественное значение, и не достаточен для постижения всеединства мира человека и Бога, такие философы, как Н.А. Бердяев и Ф.А. Степун, и поэты-символисты, как А. Белый, А. Блок и др., прямо или косвенно обращаются для подтверждения положений Соловьева уже непосредственно к мистике Я. Беме, М. Экхарта, Э. Сведенбога. Символисты, как и Степун, используют мистицизм и приходят к нему через кантовский агностицизм, расширенный неокантианцами через иррационализм. Степун пишет: "Неокантианство сплоченным фронтом двинулось против этого рудиментарного понятия ("вещь в себе" – Ю.М.) и тем усилило иррациональный момент классической системы. ...оно разомкнуло законченный круг категорий и начало вытягивать его в бесконечную спираль, причем вытягивающим фактором утвердило иррациональное начало самосозидающегося культурного космоса" (Степун, 2005). В самосозидающемся иррациональном начале космоса роль творца ценностей и форм культуры исполняет философ, "возвещая человечеству" новые моменты Абсолютного, создающиеся "свободно творящей мощью человеческого духа". Речь идет, таким образом, не об идеале, к которому стремится человек, совершенствуя, преобразуя мир, а о создании новых форм Абсолюта из иррационального мистического начала. Гессен утверждает: "Реализованная ценность – это иррациональный факт истории, который абсолютно дан, т.е. который можно только пережить, найти, вскрыть. ... Если переживание в виде абсолютно (т.е. и формально и материально) иррационального факта истории указывает на начальные границы философского исследования, то не трудно показать, что и последнее понятие, к которому приходит философия, указывает с другой уже стороны на ту же область иррационального переживания. Философия, как мы знаем, ищет предпосылки общей значимости культурных ценностей. Она не решает проблем бытия..." (Гессен, 2005). Очевидно, что философия неокантианцев остается безразличной к бытию.

Выход личности вовне в реальность, в объективацию всегда представляет собой "падшество", мысль, которую сформулировал Бердяев и, следовательно, даже продукт творческого акта свободы духа в конечном итоге всегда превращается во внешнее ущербное бытие, в объективацию. "Человек во всей полноте своей жизни должен претвориться в творческий акт. Но поскольку природа его во грехе, он все еще должен оставаться под законом и в искуплении. *Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача.* ... Культура ... есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преобразования бытия" (Бердяев, 1994b).

Степун разделяет взгляды Бердяева, хотя и осознает, что: "Это было парадоксальное убеждение, согласно которому всякое творчество является предательством жизни и одновременно, тем самым, виной человека" (Степун, 1964). Это означает, что, исходя из греховности творчества, стремление к Богу, следовательно, требует отказа от него. Утверждая умаленность творчества, Степун в то же время отмечает его "бесконечное значение", которое "заключается в том, чтобы, создавая идолов, распознавать их, как идолов, и тем самым будить в себе предчувствие живого Божьего лика. ... Религиозная правда всякого творения заключается ... лишь в том, что оно видит и верит, что там, где оно стоит, Бога нет". Именно творчество демонстрирует нам эту умаленность жизни, его различные формы и пути, однако, "должны быть пройдены во всех направлениях, но с единственной целью решительного отказа от них, как от пути" (Степун, 2005). Но в таком случае и творчество не спасает человека, последним выходом остается только уход в себя.

Степун полностью признает то разделение человеческого духа на "области его деятельности", преодоление которого и было целью русской мысли. Он резюмирует: "Звучит очень убедительно, когда панслависты полемизируют против атомизма, звучит очень заманчиво, когда они требуют, чтобы человек всегда пребывал в полноте своих возможных связей к миру, но при этом они совсем не замечают, что таким образом не могли быть достигнуты внеположение и объективация человеческой сущности... Один и тот же индивид может, через две принципиально различные функции духа, принять данное содержание мира в различные порядки, прогнать его в различные плоскости, без того, чтобы одна из этих деятельностей воспринималась как вполне ложная. ... Так, например, один и тот же дух в состоянии теоретико-познавательным образом разделить мир и потом же эстетически преобразовать его, ни один индивид, однако, этого сделать в одном акте не сможет и, тем менее, примирить в предметное единство определенного культурного достижения" (Steppuhn, 1910). Для Степуна представляется невозможным положительное, объективное всеединство мира, реальность – это только различные формы объективации, не связанные единством и не вполне ложные. В работе "Природа актерской души (О мещанстве, мистицизме и артистизме)" Степун выделяет три типа души: мещанскую, не способную к идеализации и увязывающую в реальности, артистическую, создающую образы и проживающую их, и

мистическую, стремящуюся к идеальному, уходящую от мира, отказывающуюся от оформления и воплощения своих образов. Артистическая душа стремится к своему как можно более разнообразному оформлению в единстве образа и жизни, как это свойственно романтизму. Такую способность артистической души Степун называет многодушием, в котором реализуется, находит воплощение творческая способность человека. Степун, хотя и признает, что для артистической души, проявляющей себя в многодушии, то есть проживании различных жизненных ролей и установок, "конституирующих ее как таковую", стремление "умереть в безликом" означает "грех предательства", предпочтение все же отдает "безусловному многодушию", которое опять же относится только к единичному субъекту, соединить который с истинным, объективным всеединством Степуну не удастся. Поскольку для него проникновение к всеохватывающей целостности возможно только в религиозности, "в теоретической философии, – как замечает Д.И. Чижевский, подписавшись псевдонимом Прокофьев, – Степун – под маской романтической формы – возвращается к трансцендентальной философии, к «сознанию границ»" (Прокофьев, 2009), свойственному критицизму и означающему для Степуна невозможность проникнуть к ядру личности, в котором "дано подлинное всеединство, каким никогда не может быть и стать никакое объективированное, «предметное» единство" (Прокофьев, 2009). Поэтому-то и стремление к многодушию актерской души оборачивается не проявлением ее подлинного всеединства, а бесконечными вариантами ее опредмечивания, то есть релятивизмом, что также отмечает Чижевский.

Невозможно, по Степуну, сущностное объективное всеединство космоса в его связи с личностью, а возможно только субъективное всеединство отдельных личностей. Однако, следуя логике оформленности реального бытия, эмпирии через творчество, положительное субъективное всеединство – человек, оформляясь, также должен терять свою значимость. Что собственно и осуществляется Степуном в его историософской работе "Лик и лицо русской революции". Субъективное всеединство, отказ от оформленности личности, то есть отказ от личности становится идеалом святости для Степуна. Он усиливает понятие неформленности отрицанием формы: "Поскольку принцип формы является принципом творческого образования (Gestaltung) и культурного возвышения естественной жизни, постольку отрицание формы и враждебность форме означают отказ от образа и культуры и, тем самым, тенденцию к застою (Behaftung) в природе и варварстве. Поскольку, однако, Бог является невыразимым, непознаваемым и мы не можем и не должны создавать себе Его образ, враждебность форме означает тоже и религиозную установку по отношению к миру" (Stepun, 1934). Лик народа раскрывается не только через проявление его в культуре, но и через создание идеального образа человека этим народом: "Склонен ли он (народ – Ю.М.) в глубине своей души больше к образу самовосхищенного героя или к образу тихого святого" (Stepun, 1934). Героя "нового времени" – народного трибуна или народного вождя – отличают "волевое оформление лика и самовластно искомая судьба", что делает его "оформителем своего народа и его судеб. Напротив, весь смысл святости состоит в том, чтобы не носить собственного лика и не хотеть собственной судьбы, а быть лишь окном, через которое Бог обращает свой взор к миру и люди взирают к Богу. В преодолении святым героя и героического оформления жизни следует, вероятно, искать глубинный смысл всей религиозной враждебности к форме" (Stepun, 1934). Степун раскрывает *мысль истории*: преодоление различных форм творчества и отказ от собственного лика и судьбы. В то время, как в персонализме история должна представлять собой развитие всего космоса как судьбу всеединой личности.

Бердяев в своей статье "Мутные лики" отмечает расхождение между светящимся ликом и маской, возникшее из лжемистики и отразившееся в творчестве А. Белого и А. Блока; он также определяет глубинные причины и следствия этой подмены: "Русские же мальчики, настроенные мистически, ждут откровения грядущего, устремляют взоры к новым зорям, ощущают себя окутанными мистической стихией" (Бердяев, 1994а). Для Белого София заменила Христа, а человек "является переходящим моментом космической эволюции" (Бердяев, 1994а). Подобную критику софиологии находим и у Карсавина, который говорит о том, что через Софию космос возвращает себя ограниченному через него Логосу и через Логос – Отцу и делает существенное замечание: о смешении тварного мира с божьим: "Ни о какой «Божественной Женственности» говорить нельзя, ибо это значит нечестиво признавать Бога тварью" (Карсавин, 1994) и заключает: "А вслед за язычниками, дьяволословствующими о «сизигиях» или «четах» Божественной Плиромы, нечестивствуют и «христиане» о «женском начале» в Пресвятой Троице. ...выдвигают мужественность («творчество») как присущую самому миру, т.е. вторичное признают первичным, тщаться обожить себя" (Карсавин, 1994). Карсавин, как уже отмечалось, сохраняет два плана в рассмотрении бытия тварный и божественный, соотнося их с двумя природами Христа: "И «человеческое» в Нем не личность, ибо Личность Его есть Его Божественность: то, чем должно стать и чем становится, и что есть Его «человеческое», но не то, чем оно является в своей тварной инобытности. ... Итак само по себе «человеческое» безлично, неопределимо, женственно, ничтожно. Нет личности или лица у Софии" (Карсавин, 1994; см.: Мелих, 2010). По Карсавину, таким образом, признание исчерпаемости полноты и совершенства космоса его

софийностью одновременно заменяет, как это отмечает и Бердяев, Христа, а в результате – личность бытия. Бердяев пишет, что они "перестали видеть человека в Боге. Вместо божественного образа человека повсюду появились маски" (Бердяев, 1994а).

4. Заключение

Усиление иррационализма в русской философии проходит по двум направлениям: с одной стороны, через разработку персонализма, а с другой – через деперсонализацию бытия. Бердяев делает вывод по отношению к русской литературе о "растлении", "распадении" и "распылении" бытия, о ее "антионтологичности": "Космические вихри расплыли в ней образ человека, образ мира, образ Бога, образ всякого твердого бытия. Это – не моральная, а онтологическая растленность" (Бердяев, 1994а). Признавая растление бытия как результат неверно понятого мистицизма и замены Христа Софией, Бердяев не затрагивает тему личности бытия. В понимании космоса он сам близок символистам и Степуну, для которых реальность является продуктом творческой деятельности человека, объективацией различных его духовных способностей. Оформленность же личности – это только бесконечные маски личности в ее игре с реальностью, которую она "прогибает" под себя. В поисках единой истины – лика, переступая границы форм и сфер деятельности разума, установленные Кантом, Степун только усиливает представление о ее многозначности, неопределяемости и недоступности. Карсавину же удается показать личность сущего и его преображение через совершенствование.

Литература

- Steppuhn F.** Wladimir Ssolowjew. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Band 138, Heft 2, S.241-242, 1910.
- Stepun F.** Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Reihe religiöser Russen. *Bern-Leipzig, Gotthelf-Verlag*, Band 1, S.10, 11, 1934.
- Stepun F.** *Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*. München, Carl Hanser Verlag, S.11, 1964.
- Wetter G.A.** L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit. *Orientalia Christiana Periodica*, V.IX, № 3-4, S.369, 402, 1943.
- Windelband W.** Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus. In: *Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S.119, 1909.
- Windelband W.** Einleitung in die Philosophie. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S.22, 1914.
- Бердяев Н.А.** Декадентство и мистический реализм. В кн.: *Духовный кризис интеллигенции. М., Канон +, Реабилитация*, с.31-32, 2009.
- Бердяев Н.А.** Мутные лики. В кн.: *Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., Искусство*, т.2, с.448, 450, 451, 452, 1994а.
- Бердяев Н.А.** Смысл творчества. Там же, т.1, с.299, 1994б.
- Гессен С.И.** Мистика и метафизика. *Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 1. М., Мусажет, 1910. Репр. изд. М., Территория будущего*, с.118, 134, 2005.
- Карсавин Л.П.** О личности. В кн.: *Религиозно-философские сочинения. М., Ренессанс, ИВО-Суд, т.1*, с.11, 15, 19, 20, 98, 1992.
- Карсавин Л.П.** О началах (Опыт христианской метафизики). Соч. СПб., YMCA-PRESS, SCRIPTORIUM – МБРА, т.6, с.17, 180, 182, 183, 1994.
- Карсавин Л.П.** Философия истории. СПб., Комплект, с.81, 261, 262, 271, 1993.
- Лосский Н.О.** Обоснование интуитивизма. Избранное. М., Правда, с.147, 192, 1991.
- Мелих Ю.Б.** Стилизация софиологии у Л.П. Карсавина. В кн.: *Софиология. Под ред. В. Поруса. М., Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея*, с.41-49, 2010.
- Мелих Ю.Б.** Сущее личности и личностность единосущего. К вопросу о спорности персонализма у Л.П. Карсавина и Н.А. Бердяева. *Вопросы философии*, № 8, с.145-157, 2008.
- Прокофьев П.** (Чижевский Д.И.) Рецензия: Ф. Степун. Жизнь и творчество. Берлин. 1923. В кн.: *Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М., Астрел*, с.711, 713, 2009.
- Соловьев Вл.С.** Критика отвлеченных начал. *Сочинения в 2 т. М., Мысль*, т.1, с.589, 684, 743, 744, 1988.
- Степун Ф.А.** Жизнь и творчество. *Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 3-4. М., Мусажет, 1913. Репр. изд. М., Территория будущего*, с.125, 126, 2005.
- Степун Ф.А.** Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи "Круговое движение". В кн.: *Кант: pro et contra. СПб., РХГИ*, с.716-717, 2005.
- Яковенко Б.В.** О положении и задачах философии в России. В кн.: *Мощь философии. СПб., Наука*, с.719-720, 2000.