

АНТИТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Евламиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Части 1–2. СПб.: Алетейя, 2000.

Если в краткой аннотации к изданию, посвященному истории русской философии, встречаешь фразу, что в нем «впервые после капитального труда В.Зеньковского предпринята попытка целостного анализа развития русской философии наиболее плодотворного периода ее развития (XIX–XX вв.)», то поневоле настраиваешься на то, что будешь иметь дело не с эмпирической, а именно с теоретической историей русской философии, вскрывающей какие-то фундаментальные ее характеристики и закономерности развития, а, самое главное *обосновывающей* теоретическую значимость ее идей (или отсутствие оной) для решения проблем современной философии. Дабы эти задачи были хотя бы отчасти решены, а исследование не превратилось *в идейное насилие над историко-философским материалом*, требуется соблюдение пяти важнейших условий.

1. Принципиально важно отсутствие метафизических предрассудков в подходе к исследуемому материалу или, по крайней мере, их рефлексивное проговаривание и посылное обоснование.

2. Метафизические и методологические основания историко-философского исследования должны быть адекватны своему предмету. Недопустимо мерить русскую историю и культуру европейскими мерками¹ или интерпретировать православное богословие с позиций католической теологии или буддийской метафизики. Нормы философствования по С.Л.Франку бессмысленно прилагать к творчеству Н.А.Бердяева, а работы, выполненные в диалектической методологии, анализировать с позиций герменевтического подхода. Ничего кроме грубых натяжек и недоразумений при такой интерпретации не получится. Это вовсе не означает, что не может быть творческой и конструктивной полемики между носителями разных философских мировоззрений и стилей философствования, в том числе и с точки зрения их меньшей или большей метафизической и методологической глубины, но это – уже совсем иная область философствования, требующая тщательного обоснования и взвешенности теоретических суждений.

3. Философская культура исследователя должна соответствовать философской культуре мыслителей, с которыми он вступает в теоретический диалог, а тем более, относительно которых позволяет себе выносить квалифицирующие суждения.

4. В исследовании не должно быть поверхностных историко-философских утверждений и, естественно, откровенных ляпов, особенно если привлекаешь методы историко-философской компаративистики.

5. Исследователь не имеет права судить идеи, а тем более личности своих предшественников с собственных нравственных позиций. Если же он ведет с кем-то из ушедших мыслителей теоретическую полемику, то должен ясно

¹ Что, как известно, отмечал еще А.С.Пушкин в известном ответе П.Я.Чаадаеву.

аргументировать свою позицию и избегать всякого подобия инвектив, которыми полна историко-философская литература нашего недавнего прошлого. Всегда полезно помнить, анализируя творчество философских титанов, что, скорее всего, это не они ошибаются, а ты не дотягиваешь до высоты мысли своих предшественников.

В свете вышеизложенного у меня есть все основания заявить: ни одному из этих критериев рациональной *теоретической* истории русской философии многостраничная книга И.И.Евлампиева не отвечает. В случае с ней мы имеем дело с антитеоретической историей русской метафизики XIX–XX вв., которую не только пытаются насильственно втиснуть в совершенно произвольные теоретические схемы и измерить неадекватной философской методологией, но которую позволяют себе высокомерно судить без всяких на то прав и оснований. Эта жесткая квалификация, естественно, не означает, что в данной работе все неправильно и поверхностно. Там есть фрагменты с достаточно тонким и верным анализом, в частности, идей С.Л.Франка. Однако книга-то претендует на нечто неизмеримо большее – на принципиально новое прочтение русской метафизики и на выделение того, что в ней действительно метафизически живо, а что – мертво. Как раз с точки зрения этих метафизических амбиций книга И.И.Евлампиева и представляется несостоятельной. Ограничусь лишь рядом фактических доказательств этого тезиса, показывая, что ни одному из сформулированных выше критериев она не соответствует.

1. Об идеологической предубежденности автора свидетельствует уже Предисловие к работе. В ней И.И. Евлампиев безапелляционно заявляет, что его «работа представляет собой попытку продвинуться к объективной оценке ключевых идей и принципов русской философии на основе рассмотрения ее как естественной и органической части европейской философии и при четком осознании общей идейной почвы русской и западной мысли»². Данный тезис автор не считает нужным обосновывать, хотя явное расхождение здесь со всеми выдающимися историками русской философии (за исключением разве что Г.Г.Шпета и Б.В.Яковенко) требует приведения хоть каких-то рациональных аргументов. Это тем более необходимо, что против европоцентристских трактовок русской философии имеется целый набор сильных аргументов, начиная со своеобразия выработанного ей категориального языка (как то: «воля», «правда», «соборность», «субстанциальный деятель», «пневмосфера», «ноосфера», «живознание») и заканчивая своеобразием форм русского философствования, где важнейшую роль играют литературные и публицистические формы, не характерные для западной философской традиции, в которой безусловно преобладают жанры научной статьи и монографии. Впрочем, все это блестяще обосновано уже в трудах С.Л.Франка (в статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии»), которого И.И.Евлампиев считает самым сильным русским философом³, но прислушиваться к мнению которого почему-то не желает.

Что же касается общей идейной почвы России и Запада, то как-то даже неприлично напоминать автору об основополагающем и многовекторном влиянии на русскую философию православной богословской традиции. Например, заимствованная оттуда ключевая тема преображения (или обожения) человека, которая для русских религиозных философов является едва ли не основной, практически полностью отсутствует в религиозной философии и даже теологии Запада XIX–XX вв. **Кроме того, есть еще несомненное и мощ-**

² *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 7.

³ Хотя сами по себе попытки ранжировать гениев в философии столь же малопродуктивны, как и в науке или искусстве.

ное влияние «почвы» на отечественную философскую мысль в виде обширности пространств, полиэтничности населения, уникальности географического и геополитического положения России, без чего совершенно невозможно понять ни русских учений о воле и соборности, ни пафоса всеединства, ни вековой и совершенно своеобразной метафизической темы самоопределения нашего Отечества на перепутье между Востоком и Западом. Я уж не говорю о своеобразии славянофильских и евразийских идей, которых просто нет в западной философии⁴.

Еще большее удивление вызывает следующий постулат автора: «Анализ последнего и самого плодотворного периода развития нашей философской традиции, охватывающего первую половину XX в., уже совершенно невозможно проводить, не учитывая единство европейской философии. Те поиски, которые вели в своих трудах самые талантливые мыслители России, непосредственно соотносятся с поисками крупнейших мыслителей Европы – А.Бергсона, В.Дильтея, Э.Гуссерля, Г.Риккерта, Э.Кассирера, М.Хайдеггера и др.»⁵. Представление о единстве европейской философии XX в. – это чистейшая идеологическая фантазия автора. Она, наоборот, совершенно фрагментарна и характеризуется параличом философской воли к построению целостных философских систем⁶. Тот же Э.Кассирер всю жизнь ведет борьбу с интуитивизмом А.Бергсона, а с 1929 г. (со времен полемики на кантовском семинаре в Давосе) – и с М.Хайдеггером, которые символизируют для него разрушительную – иррационалистическую – линию развития европейской философии. Известны также глубочайшие расхождения между позициями В.Дильтея и Э.Гуссерля, того же Э.Гуссерля и М.Хайдеггера.

Теперь по поводу непосредственных связей между русской и европейской философией XX в. Поиски русских и европейских мыслителей разрывать, естественно, не следует, хотя известна, например, реакция жесткого отторжения того же С.Л.Франка от позиции М.Хайдеггера в «Бытии и времени»⁷, а также фраза Н.А.Бердяева о том, что «экзистенциализма типа Гейдеггера и Сартра не может быть в русской мысли»⁸. Нет в западной мысли первой половины XX в. и таких осевых для русской философской мысли тем, как перспектива космической эволюции человечества, «духовной матери» в связи с той же софиологической проблематикой. Вовсе нет на Западе

⁴ Правда, на Западе мы до сих пор встречаемся с попытками доказать ложный тезис, что даже славянофильство и евразийство – всего лишь русский плод на древе европейской культуры. В этом плане весьма показательна монография: *Ларюэль М.* Идеология евразийства, или Мысли о величии империи. М., 2004. Там автор пытается обнаружить корни всей евразийской проблематики в работах западных философов и культурологов XIX–XX вв. Здесь везде происходит элементарная подмена тезиса, характерная для всех западнических интерпретаций истории русской философии. Из того факта, что философское мировоззрение тех же славянофилов формировалось под несомненным влиянием западной философии, совсем не следует, что оно может быть в целом квалифицировано как европейское. От того, что средневековая европейская схоластика испытала колоссальное влияние со стороны византийской и арабской философии, мы же не отказываем ей в самобытности, как не отказываем в самобытности современной англо-американской аналитической философии, хотя ее корни – целиком континентальные, прежде всего – германские. В этом плане не лишено остроумия суждение, что англо-американская философская мысль соблазнилась тупиковыми (позитивистскими и сциентистскими) идейными ходами континентальной философской мысли.

⁵ *Евлатицев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 8.

⁶ За исключением немногих фигур, таких как Э.Кассирер, Н.Гартман, М.Шелер или П.Тейяр де Шарден.

⁷ См.: *Франк С.Л.* О Хайдеггере // *Вопр. философии.* 1995. № 9.

⁸ *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1996. С. 309.

в данный период развитой «метафизики сердца»⁹; нет поиска форм синтеза религиозной, философской и научной мысли, равно как нет и попыток найти третий путь развития мировой цивилизации, где снимались бы крайности капитализма и социализма, коллективизма и индивидуализма, родного и все-ленского, личного и общественного. Кстати, именно эти своеобразные темы отечественного философствования обнаружили сегодня свою исключительную актуальность, в отличие от большинства проблемных полей западной мысли того времени, представляющих ныне разве что архивный интерес¹⁰.

2. Ничего кроме недоумения не могут вызвать метафизические и методологические основания, сквозь призму которых автор исследует русскую философию. Главным объектом его критики (если только не откровенной ненависти!) является «платонизм»¹¹ и связанная с ним классическая метафизика, а вот «завершенную форму новая метафизическая модель человека, окончательно порывающая с платоновской традицией и провозглашающая “возврат к бытию”, обрела в философии М.Хайдеггера, задавшего традицию, которая, по всей видимости, продолжит свое плодотворное развитие и в следующем столетии европейской истории»¹². У истоков этой традиции, которую, вопреки ненавистному платонизму, автор называет «гностической» и «мистической», в новейшее время кроме Хайдеггера стоит еще и А.Бергсон. Строить же эту новую «гностическую метафизику», как считает И.И.Евлампиев, можно «только на основе феноменологического метода, понимаемого в духе Э.Гуссерля»¹³.

На мой взгляд, автор анализирует и оценивает русскую метафизическую традицию сквозь призму методологии, ей совершенно чуждой. Приведу аргументы в подтверждение своей позиции. О Хайдеггере речь уже шла выше. Что касается феноменологии Э.Гуссерля – то тот же С.Л.Франк безупречно точно предсказал в «Предмете знания» тенденцию ее эволюции¹⁴: в сторону абсолютного имманентизма или «трансцендентальной эгологии» (термин самого Э.Гуссерля). Данная позиция, исходящая из структур трансцендентальной субъективности, никогда не была близка русской философии. Забавно, что едва ли не единственным убежденным русским феноменологом был Г.Г.Шпет¹⁵ – автор весьма тенденциозной истории русской философии,

⁹ Разве что отдельные высказывания М.Шелера.

¹⁰ Например, хайдеггеровским экзистенциализмом в «Бытии и времени» искренне изумлялся тот же С.Л.Франк, для которого первичной является как раз интуиция единства с миром, а вовсе не заброшенности. Я в данном очерке не буду касаться неубедительной, на мой взгляд, попытки И.И.Евлампиева напрямую сопрячь онтологические позиции Хайдеггера и Франка. При всей кажущейся близости идей позднего Хайдеггера к позиции русского мыслителя, их онтологические построения принципиально различны. У Хайдеггера нигде в явном виде нет идеи Бога, как нет и обсуждения религиозно-философской проблематики, в то время как для С.Л.Франка вопросы взаимоотношений Бога с миром и человеком являются центральными. Кстати, в свое время П.Рикёр очень тонко подметил разницу между М.Хайдеггером и Г.Марселем. В беседах с последним он это выразил словами, которые в полной мере применимы и к С.Л.Франку: «...Метафоры Хайдеггера – греческие, Ваши – библейские» (*Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избр. работы. М., 1995. С. 174*). Кроме того, у Хайдеггера вы практически не найдете этической проблематики, а тем более – идеи нравственного и творческого совершенствования человека, в то время как для С.Л. Франка, в полном соответствии со своеобразием русской философии, она является центральной.

¹¹ Насколько неадекватно толкует И.И.Евлампиев платонизм, станет ясно чуть ниже.

¹² *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 30.

¹³ Там же. Ч. 2. С. 409.

¹⁴ Что, безусловно, должно быть известно И.И.Евлампиеву.

¹⁵ Впрочем, и теоретическая эволюция самого Г.Г.Шпета оказывается весьма символической – в сторону своеобразного «русского» прочтения герменевтики.

где-то близкой к мировоззренческим установкам И.И.Евлампиева, но разве что на порядок более квалифицированной с метафизической и общекультурной точек зрения.

Если обратиться к А.Бергсону, то при всем его влиянии на русскую философскую и научную мысль отношение к нему всегда было очень критическим и как раз относительно тех пунктов, за которые его И.И.Евлампиев больше всего ценит. Вот очень точная характеристика французского мыслителя, данная Н.О.Лосским в его «Воспоминаниях»: «Учение Бергсона о том, что раздражения органов чувств и физиологические процессы в нервных центрах суть не причина, а только стимул, подстрекательное Я в человеке к восприятию и припоминанию, я приветствовал с радостью и приобщил к числу защищаемых мною теорий. Но, конечно, **антиплатонизм Бергсона** (выделено мной. – А.И.), его гносеологический дуализм, иррационализм, ...его учение о свободе воли, не дающее ясного решения вопроса, были мною отвергнуты»¹⁶.

Короче говоря, мерить русскую философию мерилom Бергсона, Гуссерля и Хайдеггера – это все равно что оценивать возможности движения самолета с точки зрения возможностей движения автомобиля по Земле. Ничего кроме предвзятости и тенденциозности мы здесь не получим. Не удивительно, что вся русская «метафизика всеединства», за исключением специфически концептуально препарированных С.Л.Франка и Л.П.Карсавина, трактуется И.И.Евлампиевым в уничижительных тонах, особенно П.А.Флоренский, к чему мы ниже еще обратимся специально.

Но в чем же содержательная суть этого нового «мистического» подхода к построению метафизики, истоки которого, противопоставляемые платоновской линии, автор почему-то усматривает у гностиков? «Представители первого, – пишет И.И. Евлампиев, – исходили из платоновского принципа, постулирующего особенность человека от всей реальности, представители второго – из принципа мистического единства человека и мира; соответственно, по-разному определялась роль человека по отношению к Абсолюту: первый подход признавал человека несущественной “деталью” на фоне Абсолюта, второй предполагал, что он играет активную роль в “формировании” единства мира, предполагал, что без человека, без его творческой деятельности Абсолют не может существовать как Абсолют, как вся полнота единства бытия. Сразу же можно добавить, что почти на всем протяжении истории от поздней античности до начала XX в. в европейской философии преобладал первый подход к пониманию человека и его роли в мире»¹⁷. И кого, вы думаете, записывает автор в эту «мистическую линию», начинающуюся с гностиков и закончивающуюся Хайдеггером с Бергсоном? Кроме С.Л.Франка и Л.П.Карсавина¹⁸, в ней оказываются Николай Кузанский, Ф.М.Достоевский, Н.А.Бердяев и И.А.Ильин¹⁹! Мало того, что сама эта авторская оппозиция совершенно надумана, ибо принадлежность Николая Кузанского, С.Л.Франка и Л.П.Карсавина к платонической линии мировой философии очевидна, а

¹⁶ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // *Вопр. философии*. 1991. № 11. С. 132.

¹⁷ *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 19. Более подробная, но еще более невнятная, характеристика двух этих линий, выдуманых автором, дана во второй части его труда (С. 406–407).

¹⁸ У которого, кстати, есть работа «Глубины сатанинские (Офиты и Василиды)», где как раз подчеркивается, что нет у гностиков, в отличие от христиан, никакого желания обожения и восполнения этого падшего мира (не то что Абсолюта), как нет и никакого стремления устанавливать с ним хоть какие-то связи, а есть жгучее желание уйти от него прочь и вернуться назад в Божественную Плерому.

¹⁹ *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 2. С. 407–409.

сам платонизм никогда не чурался мистического опыта и никогда не обособлял человека от реальности²⁰, но никому из указанных русских мыслителей, считавших себя принадлежащими к христианской традиции, и в голову не могло прийти (даже Н.А.Бердяеву), что без человека «Абсолют не может существовать как Абсолют», ибо это просто-напросто противоречит полноте и абсолютности его бытия как именно Абсолюта. То, что Божественный замысел о мире творческими усилиями человека может быть преумножен, тот же Н.А.Бердяев, действительно, признавал, но никто из русских философов на позициях откровенной антрополатрии (человекобожия)²¹, что фактически пытается приписать им И.И.Евлампиев, не стоял никогда.

Число примеров, когда автор насилует мысль русских философов в угоду своим умозрительным схемам, можно продолжать и продолжать. Чего стоит только совершенно несостоятельная типология культур, данная автором на с. 36–37, где он выделяет культуры «типа вечности» (Египет) и «типа времени» (Крито-микенская цивилизация) и где в «первой из них главным оказывается проникновение в сферу Абсолюта, в сферу абсолютных ценностей, в то время как противоположная сфера игнорируется или полностью подчиняется сфере вечного... В культуре противоположного типа, наоборот, главным для человека оказывается сфера временного, иррационального становления, в то время как связь с Абсолютом теряется или игнорируется»²². Чтобы связь с Абсолютом игнорировалась хотя бы в одной религиозной культуре, а мирская жизнь в той или иной форме не подчинялась «сфере вечного» – то это может быть только в сознании И.И.Евлампиева²³. Греческая культура оказывается для него культурой «гармонического» типа²⁴, а русская культура (куда уж ей убогой!) предстает, естественно, культурой диссонансного типа, где язычество, почему-то ориентированное по И.И.Евлампиеву на временное и преходящее, непримиримо столкнулось с христианством, устремленным к вечному Абсолюту. Вообще-то в славянском язычестве действуют вечные и неизменные боги, к которым в ритуалах и молитвах устремлены помыслы людей; а христианство, как известно, имеет и прямо противоположный – и совсем не менее значимый – вектор направленности от Абсолюта к миру и человеку²⁵.

Если уж быть до конца честным, то умозрительные и совершенно произвольные метафизические схемки, подобные евлампиевским, профессиональный философ может порождать десятками. Например, взять – и ввести дихотомию культур локальных (земледельческие культуры) и нелокальных

²⁰ Тому же И.И.Евлампиеву, как историку философии, стыдно не знать, что человеческая душа вовсе не является по Платону идеей, подобной другим идеям, а имеет сложное строение (см. тот же диалог «Федр») и генетически ведет свое происхождение от Мировой Души, обеспечивающей универсальную жизнь и универсальную связность космического целого (см. диалог «Тимей»).

²¹ Кстати, термин, весьма активно используемый С.Л.Франком.

²² *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 1. С. 36.

²³ Сложный характер религиозных представлений и форм связи с высшим миром в той же крито-микенской цивилизации в настоящее время общепризнан. В частности, найдена знаменитая статуэтка богини плодородия, символика которой напрямую отсылает человека к сфере вечного и сакрального, о чем всегда в своем временном и текущем он должен помнить, дабы не стать жертвой своего субъективного произвола.

²⁴ Столь жесткое различие греческой и крито-микенской культур просто ошибочно, учитывая их глубокую преемственность.

²⁵ Тот же С.Л.Франк, столь любимый И.И.Евлампиевым, как раз настойчиво подчеркивал единство двух этих векторов в христианском мировоззрении. См., например, его работы «С нами Бог» и «Свет во тьме» (*Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 331–332, 467–468).

(кочевые культуры); мужественных (военно-агрессивных, типа европейской) и женственных (не склонных к завоеванию чужих земель, типа культуры майя); метафизических (создавших оригинальные философские системы, такие как немецкая и русская культуры) и антиметафизических (которые подобных систем не создали, такие как полинезийская). Спрашивается только – какова цена этим произвольным спекулятивным домыслам? Здесь уж, точно, мы сталкиваемся с худшим из наследия классической метафизики.

В связи с этим полезно напомнить, что дело философии – вовсе не создание абстрактных схем, а направленность на решение ее фундаментальных проблем и, самое главное, доказательность мышления. Если же решение требует построения теоретической концептуальной модели, то от спекулятивной схемы она отличается, во-первых, всесторонней сопоставленностью с историко-философской традицией, ибо там, скорее всего, подобные ходы мысли уже присутствуют²⁶; и, во-вторых, тщательным логическим, метафизическим и, по возможности, фактуальным обоснованием высказанных тезисов. Но совсем плохо, если сквозь умозрительную схему (или проще говоря – метафизическую «отсебятину») начинают «прогонять» историю философии. Тогда на выходе получается антиистория и антиметафизика, что и случилось, в конечном счете, с «теоретической» историей русской философии, принадлежащей перу И.И.Евлампиева.

3. Возможно, главной причиной общей неудачи анализируемого двухтомника является даже не его идеологизированность и умозрительный схематизм, а элементарный недостаток метафизической культуры у автора. Многочисленных концептуальных ошибок, нечеткости и двусмысленности в формулировках я приводить не буду. Ограничусь только двумя примерами из Предисловия и из Заключения, являющихся, как известно, «лицом» любой работы. «Истинный смысл ориентации наиболее проницательных русских мыслителей на создание религиозной философии, – пишет И.И.Евлампиев, – заключается в том, что использование религиозных принципов помогало им отражать в своих концепциях мистическое содержание Абсолюта, мистический смысл Бытия»²⁷. Отражать Абсолют, да еще в его мистическом содержании, – такой абсурдной задачи русские философы не могли поставить перед собой в принципе, ибо Он в своем существе, по словам того же С.Л.Франка, относится к сфере не только рационально, но даже и мистически Непостижимого. Но вот метафизическим промысливанием *связей* между Богом и миром, Богом и человеком, а также *границ и возможностей* богопознания – русские философы, действительно, занимались. В связи с этим абсолютно пусто еще одно стратегическое высказывание автора двухтомника, будто «центральное значение проблемы Абсолюта в русской философии почти не требует доказательств»²⁸. Кстати, даже использование термина «Абсолют» применительно к исследованию русской философии является неточным. Им русские философы пользуются достаточно редко, предпочитая термин «Бог», «Божество»²⁹, «Истинно сущее», в крайнем случае – «Абсолютное всеединство». И это совершенно объяснимо: категориальный смысл термина «Абсолют» подразумевает не только безусловный и трансцендентный характер Его существования, абсолютно противостоящий бытию обусловленному

²⁶ Или отсутствуют, что служит одним из веских доказательств ложности и произвольности схемы.

²⁷ Евлампиев И.И. Указ. соч. Ч. 1. С. 6.

²⁸ Там же. С. 7.

²⁹ И даже проводя различия между Богом и Божеством, как это делает С.Н.Булгаков в «Свете Невечернем».

и относительному, но также Его внутреннее единство и единственность, что затрудняет рациональную экспликацию как Его троичности, так и форм взаимосвязи с миром и человеком.

Автор, по-видимому, вообще имеет весьма смутные представления о категориальном языке философии, который подвергается обстоятельной рефлексии уже в античности – у Платона и Аристотеля, причем с совершенно разных позиций³⁰. Потом проблема категорий проходит красной нитью через всю историю философии и получает в XX в. самое глубокое осмысление как раз в рамках русской религиозной (В.С.Соловьев, С.Л.Франк, и особенно А.Ф.Лосев) и русской марксистской философии (Э.В.Ильенков, Б.М.Кедров, И.С.Нарский и др.)³¹. Если бы автор был знаком с этой традицией, то никогда не написал бы следующей метафизически и логически безграмотной фразы: «Метод классической метафизики с его радикальным дихотомизмом (субстанция и акциденция, актуальность и потенциальность, материя и форма, сущность и явление, часть и целое и т. д.) не предполагал возможности превращения в объект метафизического мышления самой важной сферы – сферы оснований самого мышления. Акт интуитивно-мистического проникновения человека в бытие, с помощью которого только и может осуществляться освоение указанной сферы, был выведен за рамки допустимого и узаконенного»³². Здесь неверно абсолютно все. Во-первых, парность категорий – атрибут нашего рационального и тем более рационально-рефлексивного мышления, от которого избавиться невозможно в принципе. Так, можно показать, что вся вычурная терминология того же Хайдеггера, укорененная в глубинах прежде всего немецкого языка, легко сводится (там, где за ней проступает объективное содержание) к классическому парному категориальному философскому языку. Здесь достаточно указать на его оппозицию «бытие–сущее».

В целом же, наличие предельных категориальных смысловых полюсов в нашем мышлении – это необходимое условие порождения всего множества частных рациональных смыслов, которыми оно оперирует. В любом рациональном акте нашего мышления, даже в восприятии, может быть обнаружено действие логико-категориальных структур. Логические категории, вопреки метафизическому неопитству И.И.Евлампијева, образуют и основания предметно-смысловой деятельности нашего мышления и, одновременно, единственно возможное средство его рациональной саморефлексии. Именно этим обстоятельством и определяется такое внимание к категориям и их систематизации, которое проходит через всю историю мировой философии. Соответственно, сфера мистического опыта – и в этом состоит вся принципиальная трудность его рационального освоения – лежит как раз за границами категориального мышления, хотя действительно может выводить нас к последним основаниям бытия и познания. Но русские философы, в отличие от И.И.Евлампијева, эту принципиальную трудность, если хотите – антиномию – взаимодействия рационального и мистического видов опыта ясно осознавали и предложили целый ряд исключительно глубоких, хотя и спорных, вариантов ее решения. Здесь, в частности, можно отметить знаменитую полемическую Е.Н.Трубецкого и П.А.Флоренского об антиномизме богопознания, которая от внимания И.И.Евлампијева как-то ускользнула.

³⁰ См. подробный анализ природы философских категорий в работе: *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

³¹ Кстати, ценные результаты, полученные в рамках марксистской диалектической логики, еще ждут своего обстоятельного историко-философского исследования.

³² *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 2. С. 410.

4. В анализируемой работе есть и фактические историко-философские ошибки. В частности, это касается суждений об индийской философии, которой И.И.Евлампиев приписывает идею абсолютного мистического всеединства, где потерялось-де все конкретное и индивидуальное и где «восприятие мира искало уровня “потаенности” бытия, искало не “открытого”, а “скрытого” – того измерения реальности, к которому необходимо пробиваться через многообразие существующих вещей и явлений»³³. Если автор думает, что «открытость» у столь любимого им Хайдеггера подразумевает очевидность профанного видения, то глубоко ошибается. Немецкий мыслитель имеет в виду точно то же, что и древние индийцы: сущность мира не сокрыта, но ее надо суметь разглядеть под покровом сущего, совершив известные интеллектуальные творческие усилия. Другое дело, что индийские мыслители, в полном согласии с русскими религиозными философами, прекрасно понимали, в отличие от самоуверенного европейского философского эго (тех же Э.Гуссерля и М.Хайдеггера), что для видения естества вещей нужно не просто усилие интеллекта, который у всех-де одинаков, а необходима серьезная антропологическая трансформация и – в пределе – обожение человека (проявление внутреннего Атмана, актуализация своего потенциального богоподобия), без чего невозможно обрести подлинного мистического видения и понимания бытия.

Кроме того, в индийской философской традиции, вопреки дилетантским суждениям И.И.Евлампиева, число фундаментальных метафизических ходов мысли применительно к проблеме постижения того же Божества никак не меньше, чем в греческой и в последующей христианской. В одной только веданте существует множество направлений. Есть в ней, кстати, и сугубо личностная трактовка Бога, как, например, в вишнуистской ее ветви. Присутствует в индийской философской традиции и негативная диалектика буддиста Нагарджуны, весьма близкая к антиномистическому монодуализму С.Л.Франка и антиномизму П.А.Флоренского. Кстати, поразительная близость проблемных полей и ходов мысли русской метафизики всеединства и веданты конца XIX – первой половины XX в. – одна из интереснейших тем для историко-компаративистского исследования. Так, термин «всеединство» встречается в индийской философии.

Перейдем теперь к авторскому толкованию столь нелюбимого им Платона. «Мир идей Платона, – пишет И.И.Евлампиев, – это как бы “двойник” реального Космоса, лишенный характеристик пространства и времени. Не случайно материя у Платона тождественна пустому пространству, и нематериальность идей в первую очередь означает их внепространственность. Устраняя пространство и время, мы получаем, например, из множества деревьев, изменяющихся во времени, одно *неизменное* “дерево” – идею дерева. Эта процедура еще не до конца решает проблему “реконструкции” единства мира. Отдельные идеи в свою очередь должны быть объединены в некоторую целостность, в некоторое единство. Очевидно, это достигается переходом от частных, “видовых” понятий ко все более общим, “родовым” понятиям (идеям) – вплоть до самого общего понятия “Единое”»³⁴. Таких безграмотных формулировок не допускает даже студент второго курса философского факультета, который знает, что пространство у Платона (по крайней мере в диалоге «Тимей») совсем не пусто, а является материей-Кормилицей, которая энергично колеблется потенцией четырех первоэлементов еще до касания их Демиургом³⁵. Мир же идей, вопреки И.И.Евлампиеву, обладает, по Платону, особой пространственностью

³³ Евлампиев И.И. Указ. соч. Ч. 1. С. 10.

³⁴ Там же.

³⁵ См.: Платон. Соч.: В 3 т.Т. 3.Ч. 1. М., 1971 (50d–53c).

и соответствующим образом им описывается, например, в «Федре». Образовать же идею «дерева» из множества деревьев путем устранения пространства и времени – это метафизическая и психологическая фантазия И.И.Евлампиева, ибо, чтобы опознать изменяющееся во времени и пространстве дерево, – уже нужно обладать его идеей. Это прекрасно понимал гениальный Платон, но подобные азы логики и когнитивной психологии, увы, неизвестны нашему глубокоуважаемому автору³⁶. Наконец, после историко-философских исследований античной философии, проведенных тем же А.Ф.Лосевым, просто неверно трактовать платоновскую идею по аналогии с абстрактным понятием в нашей голове. Такая антропоморфная проекция некорректна. Платоновская идея – сложнейшее образно-смысловое образование, воплощающее динамическое единство многообразного и обладающее особой конструктивно-оформляющей потенцией относительно материи. Идея в этих своих конструктивных онтологических и когнитивных функциях и независима, и, в то же самое время, связана с индивидуальной мыслительной деятельностью человека. Здесь проявляются тонкие диалектические формы сотворчества. В рамках той же русской религиозной философии существовала довольно обширная традиция обсуждения природы этой эйдетической реальности и форм ее взаимоотношений с человеческим сознанием. Например, известна «именная» трактовка эйдоса у П.А.Флоренского и его «скульптурная» интерпретация у А.Ф.Лосева.

5. Теперь я коснусь последнего – и самого недопустимого для историко-философского исследования – отрицательного аспекта книги И.И.Евлампиева, который, собственно, и побудил меня взяться за перо. Я имею в виду параграф, посвященный личности и творчеству П.А.Флоренского. Он до боли напоминает советские историко-философские «исследования» 30–50-х гг. прошлого века, во многом сводящиеся к сплошным идеологическим ярлыкам и уничижительным характеристикам.

Прежде всего, поражает название параграфа: «Великий Инквизитор и его дело: П.Флоренский», смысл которого И.И.Евлампиев раскрывает следующим образом: «...Павел Флоренский воистину был самим Великим Инквизитором; он претендовал на то, чтобы быть идеологом движения к новому религиозному (церковному) мировоззрению – “водителем” всего человечества, безжалостно пресекающим все отступления от “правильного” пути, известного только немногим избранным (прежде всего, конечно, ему самому), и решительно искореняющим все ложные учения и “слишком свободные” стереотипы мысли и творчества»³⁷. С нравственной точки зрения все это звучит просто кощунственно, если учесть, что отец Павел был одним из немногих русских интеллигентов, как раз активно сопротивлявшихся Великому большевистскому Инквизитору и павшему от его руки, но все же сумевшему сохранить для потомков не только мощи преподобного Сергия Радонежского и церковные сокровища Лавры, но обеспечить преемственность между революционной и дореволюционной культурами России. Он – пример бесстрашного и абсолютно смиренного служения своему Отечеству в самые тяжелые исторические времена³⁸. Я уж не говорю о высочайшем уровне технической, есте-

³⁶ Что, впрочем, странно, ибо, если он такой большой поклонник европейской философии первой половины XX в., то ему следовало бы знать знаменитую работу Э.Кассирера «Понятие о субстанции и понятие о функции», где тот подвергает локковскую индуктивную теорию образования абстракций, которой, по-видимому, интуитивно придерживается наш автор, весьма убедительной критике.

³⁷ *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 2. С. 393.

³⁸ Взгляды автора этой статьи на роль П.А.Флоренского в истории русской культуры и философии изложены в коллективной монографии: *Иванов А.В., Фотиева И.В., Шилин М.Ю.* Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул, 2006.

ственна научной, гуманитарной и метафизической мысли П.А.Флоренского, которая, понятное дело, не может вызвать ничего кроме слепой ненависти у подобных авторов. Вот – типичный образчик этой ненависти: «Публикация в последние годы большей части трудов Флоренского однозначно разоблачала бытовавшую какое-то время легенду о Флоренском-мыслителе – творце оригинальной философско-религиозной концепции и чуть ли не родоначальнике самых плодотворных направлений в семиотике, языкознании и философии искусства. Главным признаком философского мышления Флоренского является безусловная поверхностность, отчасти компенсируемая нарочитой парадоксальностью, происходящей из чрезвычайной односторонности, из неумения или нежелания разбираться во всей сложности анализируемых духовных и жизненных явлений»³⁹. Текст – прямо для психоаналитика, ибо, как мы уже успели убедиться, «безусловной поверхностностью» и «неумением или нежеланием разбираться во всей сложности анализируемых духовных и жизненных явлений» отличаются тексты самого И.И.Евлампиева.

Только недостаток метафизической, научной и нравственной культуры может лежать и в основании следующих строк: «За всеми отступлениями в область математики, логики, физики, физиологии, лингвистики, этнографии, истории и т. п., в обилии присутствующими во всех сочинениях Флоренского и составляющими их наиболее заметное внешнее отличие, явно проступает одно доминирующее устремление – желание показать свою эрудицию или, говоря более резко, свое превосходство над воспринимавшими его идеи людьми. Трудно поверить, что излагая громоздкие, ненаглядные и просто неуместные в философских рассуждениях математические и логические конструкции, Флоренский рассчитывал на ясное понимание их смысла слушателями и читателями»⁴⁰. В основе всего его творчества в качестве главной интенции его многообразной и несколько хаотичной активности угадывается не «воля к истине», а «воля к власти», к интеллектуальному господству над «средой», и обуславливается она, возможно, даже не столько желанием «осчастливить» человечество, вернув его к правильному пути, сколько невероятной личной гордыней, невероятным самомнением, убеждением в своей избранности, способности быть пастырем народа»⁴¹. Далее следуют обвинения отца Павла, что он – церковный охранитель и консерватор, наглядная иллюстрация негативной «роли церковного Православия по отношению к развитию философии и культуры»⁴², что его характеризует «полное отсутствие не только элементарного эстетического вкуса, но и элементарной рассудительности, отсутствие понимания естественных законов *развития искусства*»⁴³.

И.И.Евлампиева где-то даже жалко, ибо за этой иррациональной ненавистью к величайшему гению русской национальной культуры стоит какой-то очень болезненный психологический комплекс, присущий нашей западнически ориентированной интеллигенции. Может быть, он кроется в том очевидном факте, что в западной культуре XX в. трудно найти мыслителя, равного П.А.Флоренскому по глубине осмысления и широте охвата культурного, научного и философского материала, а вот русская культура породила по крайней мере еще двух гениальных творцов универсальной одаренности – В.И.Вернадского и Н.К.Рериха.

³⁹ *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 2. С. 394.

⁴⁰ Можно себе представить, как при таком уровне метафизической, научной и историко-философской культуры И.И.Евлампиеву действительно трудно читать и понимать философские и научные рассуждения П.А.Флоренского.

⁴¹ *Евлампиев И.И.* Указ. соч. Ч. 2. С. 394–395.

⁴² Там же. С. 395.

⁴³ Там же. С. 396.

Далее цитировать, а тем более опровергать инквизиторские суждения И.И.Евлампиева у меня нет никакого желания. Гениальность Флоренского была признана В.И.Вернадским и С.Н.Булгаковым, В.В.Розановым и Н.О.Лосским, практически всеми встречавшимися с ним людьми⁴⁴. Художники и сегодня взахлеб читают его исследования по теории искусства⁴⁵, лингвисты – по философии языка. Отца Павла, кстати, вполне можно вместе с М.Хайдеггером назвать основоположником онтологического подхода к языку, который противостоит господствующей ныне конвенционально-инструменталистской парадигме⁴⁶. Общепризнанны заслуги великого русского философа в понимании сущности техники (развитие теории органо-проекции); в выявлении глубокого метафизического содержания, скрытого в православной иконописи и в обрядовой сфере, что отметил даже такой его непримиримый оппонент, как князь Е.Н.Трубецкой. К собственно философским заслугам П.А.Флоренского принадлежит до сих пор не имеющая себе равных метафизическая концепция символа⁴⁷, попытка непредвзятого философского осмысления достижений восточного религиозно-философского гения, а также тонкая и совершенно не устаревшая философская интерпретация парапсихологических и мистических явлений.

Если же что-то и противопоставлять доминирующей платонической линии в рамках русской религиозной философии, то это будет в первую очередь линия персоналистическая, представленная системами Н.А.Бердяева, Льва Шестова, с известными оговорками, И.А.Ильина. П.А.Флоренский же был одним из первых, кто предпринял успешную попытку синтеза христианского платонизма и персонализма в том же «Столпе и утверждении истины»⁴⁸ и особенно в поздних, к сожалению, оставшихся незаконченными, работах⁴⁹. Равным по силе я бы признал только синтез этих традиций в идеал-реализме Н.О.Лосского, которого И.И.Евлампиев проигнорировал так же, как и братьев Трубецких. Наверное, они для него столь же научно и метафизически неподъемны, как и философия отца Павла.

Завершая свой анализ хорошо изданного двухтомника И.И.Евлампиева⁵⁰, хочу сделать главный вывод: обращайтесь, дорогие читатели, к произведениям самих великих русских философов, дабы они открылись вам во всей их метафизической мощи и глубине, равно как и в величии заблуждений. И избегайте их предвзятых и поверхностных теоретических интерпретаторов, типа И.И.Евлампиева, особенно если они примеривают на себя рясу Великого Инквизитора.

⁴⁴ Достаточно убедиться в этом факте, прочитав книгу о П.А.Флоренском из отличной и высокопрофессиональной серии «Pro et contra», издающейся в том же Санкт-Петербурге. Глубокое ознакомление с многотомными трудами этой серии позволило бы И.И.Евлампиеву существенно повысить уровень своей профессиональной философской культуры и сформировать более адекватные представления о своеобразии русской философии.

⁴⁵ Автор данной статьи знает современных профессиональных художников, просто влюбленных во Флоренского. В частности, они единодушно признают исключительно тонкое различие им конструкции и композиции в художественном произведении.

⁴⁶ См. об этом более подробно в монографии: *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004. С. 425–429.

⁴⁷ Что особенно явственно проступает на фоне теорий символа в рамках европейской культурной традиции – той же «теории символических форм» Э.Кассирера или его структуралистских трактовок.

⁴⁸ См., например, его блестящее различие «Сам» и «самости» в анализе диалектики существования человека.

⁴⁹ См. его новаторские лекции по культурно-историческому месту и предпосылкам христианского миропонимания: *Флоренский П.А., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3(2). М., 1999.

⁵⁰ Это – его очевидное достоинство, в отличие от содержания.