О «ВЛИЯНИЯХ» И «ЗАИМСТВОВАНИЯХ» В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

*И найден был иезуитский ход,
которым ставилась под некоторое сомнение
оригинальность пушкинского творения.
На помощь была призвана... Библия.
В ней, мол, есть похожий сюжет,
и Пушкин взял, да и переделал его в «Пророка».
То есть совершил не очень-то благовидный поступок:
не совсем свое – выдал за свое.
Ай, да Пушкин!*

С. Шуртаков

В.В. ЛАЗАРЕВ

1

Только на первый взгляд может показаться, что понятие «влияние» вполне ясно, определено и не содержит какой-либо проблемы. Тема влияния и вопрос в ней о зависимости или самостоятельности доставляет беспокойство как для тех, кому представляются оригинальными построения того или иного философа, так и для тех, кто считает, что философия, например, Владимира Соловьева вполне измерима внешними воздействующими факторами: принципами западноевропейской философии, историческим развертыванием предшествующей мысли в России, культурной средой, жизненными условиями. Продолжением возникающей здесь проблематики мог бы оказаться вопрос о влиянии философии Вл. Соловьева на последующую, особенно религиозно-философскую мысль в России. Хотя в данном случае речь должна бы идти, строго говоря, не о влиянии и заимствованиях, а о преемственности, не о зависимости, а о наследовании традиции.

Нетрудно заметить, что у С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина и ряда других представителей русского религиозного ренессанса их философствование является дальнейшим развертыванием существенно соловьевских тем: Божественного Троиинства, всеедин-

ства, Богочеловечества, органичной целостности, русской идеи. Сюда же надо отнести продолжение разработки проблем историософии (эсхатологических), этико-религиозных проблем (особенно проблемы зла). И вместе с тем трудно было бы отказать этим мыслителям в самостоятельности, своеобразии. Но все же, случалось, отказывали. И в том есть у нас давняя традиция.

Еще П.Я. Чаадаев, сам, надо признать, оригинальный отечественный философ, пенял всей русской мысли на отсутствие оригинальности и самостоятельности. И отсюда — дальнейшие конкретизации и следствия: подчиненность и подчинение себя чужим влияниям, подражательность. Подобными характеристиками изобилует объемистая книга Б.В. Яковенко по истории русской философии, опубликованная в 1939 г. на чешском языке и переизданная на русском языке в 2003-м. В ворохе приписываемых русскому философствованию «грехов» и недостатков у этого исследователя числится и то, что «на протяжении всего периода своего существования оно в большей или меньшей степени находится в зависимости от философских течений иных народов и других эпох... русское философствование лишено традиции в обоих основных значениях этого слова: оно не продолжает никакой чужой традиции, но и в себе не вырастило никакой собственной традиции»¹.

Если бы утверждения соответствовали действительности, то какой смысл было бы всерьез рассуждать о русской философии и исследовать ее историю? Между тем Яковенко претендует на историко-философский анализ отечественной мысли. Он включает в свое рассмотрение труды В.В. Зеньковского, у которого все содержание не только двухтомного труда по истории русской философии, но и других сочинений демонстрирует собой и доказывает оригинальность этой философии.

Зеньковский подвергает анализу само понятие «влияние», чего не делает Яковенко, пользовавшийся ходячим представлением о «влияниях». Понятие «влияние» применимо *лишь там*, где налицо известная доля самостоятельности и оригинальности. Нельзя же влиять на пустое место. Поэтому в исторических исследованиях и изучают вли-

яние, особенно на тех, кто выделяется своей самостоятельностью. *Влияние* имеет разные степени. Все они не только не исключают самостоятельности или оригинальности, но *непрерывно ее предполагают*. В строгом смысле, оригинальность, как безусловная новизна идей, до того редка в истории философии, что для изложения лишь оригинальных построений в ней «не нашлось бы и десятка параграфов», — говорит Зеньковский. Реальная же историческая жизнь полнится взаимозависимостями, скрещиваниями влияний, действием всей философской культуры данной эпохи на отдельных мыслителей, так что значительность и ценность многих из них никак не умаляется тем, что они испытали различные влияния.

Не пройди отечественная мысль в XVIII в. период ученичества и освоения (частью поверхностного, частью более глубокого) достижений западного философского развития, страстные ее хулители с легкостью ударились бы от нареканий в «зависимости» в противоположную крайность, и посыпались бы упреки уже не в («постыдной», надо понимать) зависимости от чужих мыслей, а в упущении знакомства с ними, в отсталости, неведении и некомпетентности.

А ведь в способности не только позволять влиять на себя, но и не допускать того или иного влияния выражается именно самостоятельность и внутренняя активность. «Не всякое влияние есть тем самым зависимость, — пишет Георгий Флоровский, — и зависимость не означает прямого заимствования, — «влиянием» будет и толчок, побуждение, — «влияние» может быть и от обратного»².

Примечательно, что Шеллинг устанавливал даже в отношениях зависимости (как ни парадоксально, на первый взгляд) *самостоятельность зависимого*: «Зависимость не устраняет самостоятельность, не устраняет даже свободу... Зависимость не говорит нам, что это зависимое есть и что оно не есть. Каждый органический индивидуум в качестве ставшего есть лишь посредством другого и постольку зависим по становлению, но отнюдь не по бытию... Нет противоречия в том, что тот, кто есть сын человека, и сам есть человек»³.

Йозефу Шеллингу ставят не в упрек, а в достоинство знание творчества своих предшественников от Платона до

Канта и Фихте, знание своих истоков, овладение множеством порожденных до него идей. На обилии источников зиждется компетентность в рассматриваемых им проблемах, собственная глубокая проработка материала. Изучение духовного наследия прошлого не подрывает самостоятельности, самобытности философа. Если он «находился под влиянием» той или иной системы, значит, позволял ей влиять на себя, тогда как другой какой-нибудь системе он не позволял этого.

Кто завещает свои труды новым поколениям, тот сам предполагает и ожидает, что потомки подхватят и творчески разовьют его идеи. А подлинная самостоятельность и оригинальность проявляется не столько в противостояниях другим мыслителям, сколько в умении следовать им, творчески развивая их мысли, продумывая до конца поставленные и решаемые ими проблемы. Но и отрицание должно появляться после, в результате основательного овладения идейным наследием. Иначе способность всему сказать «нет», всякий дух противоречия, любой каприз, строптивость могли бы правомерно претендовать на самостоятельность и оригинальность.

Основательность изучения Владимиром Соловьевым трудов Шеллинга не вызывает у исследователей сомнений, но оценки его шеллингианских штудий далеко не однозначны: «подверженность влиянию», «зависимость», «неоригинальность мысли», «критическое восприятие» идей немецкого мыслителя, «расхождения» и «разрыв» с ним, «утверждение своего самобытного философствования»...

Отстранись Соловьев от ознакомления с системой Шеллинга, собственное его философствование могло бы быть воспринято как неоправданное пренебрежение уже достигнутыми результатами, как попытка изобретать велосипед. Напротив, усвоение и использование идей предшественника могло бы быть расценено как несамостоятельность, зависимость, эпигонство. На эту мысль наводит в «Новой философской энциклопедии» (М., 2001) статья о Соловьеве, где в одном только абзаце ненароком, может быть, до 10 раз повторяются и варьируются слова «влияния», «воспринял», «заимствованное».

Ввиду приведенных соображений «заимствования», которые можно найти у Соловьева, как, впрочем, и у Шеллинга или у кого другого, имеют основание и оправдание. Знание учения Шеллинга у нашего мыслителя есть, и совсем не поверхностное. Впрочем, шеллингианскую философию куда менее, чем кантовскую или гегелевскую, он выделяет в специальный предмет рассмотрения. Но он пользуется понятиями немецкого мыслителя довольно широко, пускает в оборот характерные его философемы. Принцип и методология его философствования также во многом сходны с шеллингианскими: интеллектуальная (у Соловьева «идеальная») интуиция, метод восхождения от элементарной «клеточки» к внутренне расчлененной и сращенной целостности, склонность к парадоксам и антитезам, разрешение их в органичном единстве, развиваемом до духовного единства, до всеединства, теософичность построений.

И все же мышление обоих — философов одного ранга, философов высшего ранга, протекает по различным руслам, каждый движется своим путем, несмотря ни на какие влияния, независимо от них, даже вопреки им. Ибо влияния реализуются не иначе как через внутренние условия, через самостоятельного мыслителя, принимающего или отвергающего воздействия извне; они воспринимаются в зависимости от внутренней установки, определяющей, поддаться тому или иному воздействию или нет, усвоить положительно или отрицательно, безусловно или критически, целиком или частично. Даже при тонкой чувствительности ко всему, прямо-таки ренессансной восприимчивости Шеллинга и — открытости, отзывчивости на все, свойственной душе Соловьева, оба остаются вполне самостоятельными. Ибо откликаться на что-либо, реагировать — не то же, что подвергаться влиянию, поддаваться ему и подчиняться.

Вслед за А.Ф. Лосевым надо сказать, что преувеличивать шеллингианские заимствования Вл. Соловьева не следует. Речь не о текстовых параллелях, своду которых мы обязаны педантичному немецкому исследователю Л. Мюллеру⁴. Это не тот уровень, на котором Соловьева не в укор, а в честь и достоинство именуют шеллингианцем («последний русский шеллингианец»). Совпадения были, но они вырос-

тали у Соловьева органически и почти всегда были результатом его собственного философского творчества. Значит, есть более глубокие слои сродства, внутреннего творческого сродства двух философов, и основание для сопоставления или противопоставления их следует искать в живительных духовных родниках их творений. В конечном счете справедливо категоричное заявление А.Ф. Лосева о Соловьеве, что ни о каком прямом заимствовании у Шеллинга не может быть и речи.

Ясно, что никакого влияния на Шеллинга (1775 – 1854) Соловьев (1853 – 1900) оказать не мог; но вполне мог дать – и дал – стимул частью определенному направлению дальнейшего развития, частью преодолению отдельных сторон шеллингианства. А русская мысль, наследуемая и развиваемая Соловьевым, могла до появления его трудов повлиять на самого Шеллинга, и действительно оказывала благостное воздействие, о чем свидетельствуют факты, пока еще недостаточно принимавшиеся во внимание исследователями⁵. И могла бы воздействовать сильнее и плодотворнее, прояви Шеллинг интерес к ней не на склоне лет, а пораньше. Вполне вероятно, что универсалистская по своей основной устремленности, его философия испытывала недостаток именно русских духовных ферментов, русской идеи. По крайней мере известны сожаления философа по поводу ограниченности его знакомства с русским духом. Известно так же, что, будучи протестантом, он понимал это вероисповедание как лишь момент развития, как ступень, отнюдь не высшую, в духовном прогрессе (хотя был еще далек от того, чтобы оставить эту ступень позади); к католицизму он не примкнул в сколько-нибудь значительной мере; а вот к православию начал проявлять в конце жизни живой интерес и симпатию благодаря встречам с русскими. Беседы с ними пробудили у философа любовь к России (подробности о чем в книге А.В. Гулыги «Шеллинг»).

Но и помимо этого Шеллинг определенно постигал и усваивал нечто близкое душе России через профессора философии и богословия Мюнхенского университета Франца Баадера (1756 – 1841). Кратко и точно сказал о нем В.Ф. Эрн, философ, для которого отношение «Восток – Запад», «Рос-

сия и Европа» было острейшей личной проблемой. «Шеллинг, и этого нельзя забывать, находился под влиянием Баадера, тяготевшего — как это ни странно — к православию, — Баадер открыл Шеллингу немецкую мистику, которая, как вся средневековая мистика Европы, находится в зависимости от христианской мистики Востока... Но то, что косвенным образом повлияло на гениального Шеллинга и открыло новые возможности перед европейской мыслью, — это самое было исторической *почвой*, взрастившей всю русскую философскую мысль»⁶.

Баадер считал Россию посредницей между Востоком и Западом. Он высказывал идеи, созвучные славянофилам и Вл. Соловьеву в письме к С. С. Уварову — да-да, к тому, кто сформулировал идею «православие, самодержавие и народность»! — изложил свои замечательные мысли о миссии православной Церкви в России. Баадер говорит о разложении не только антихристианского Запада, но и христианского, и ищет спасения Запада в России и православной Церкви. В письме приводятся следующие соображения. Необоримое стремление Запада к Востоку — особенность эпохи. Россия, соединяющая в себе черты обеих культур, призвана стать посредницей, чтобы смягчить их столкновение. Церковное посредничество Православия и державное — России, теснейше связанной с Правослаviем, осуществляют одну и ту же миссию. Уже само указание на факт упадка христианства на Западе, как и раскрытие того, как удалось Русской Церкви избежать столь удручающего исхода, могло бы, по мысли Баадера, само по себе оказать освобождающее воздействие на Запад.

Мысли эти легко прочитываются и у славянофилов и у Соловьева, и не только у них. Встречавшийся с Баадером в Мюнхене С.П. Шевырев приветствовал направление мыслей Баадера и пропагандировал его в России. Он предпочитал этого католика-антипаписта Шеллингу, считая, что первый глубже проник в истинное начало христианской философии. Шеллинг, по свидетельству Шевырева, сам признавал, что в своем новом учении (в «позитивной философии») он заимствовал некоторые основоположения у Баадера, тогда как тот (подобные перипетии в философии не редкость)

не сочувствовал Шеллингову учению, даже его «философии откровения».

Уже из сказанного видно, что вопрос о заимствованиях куда как сложен, притом только с одной стороны, и тем ограничивать суть дела. Речь должна идти о *взаимном* отношении, о соотношении духовных культур. И. Киреевский в работе «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852) справедливо предостерегал против односторонности: «После совершившегося соприкосновения России и Европы уже невозможно предполагать ни развития умственной жизни в России без отношения к Европе, ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России».

В таком развитии двух направлений духа временами появляются и очень родственные моменты и примечательные совпадения. Скажу об одном из них. Соловьев оформлял и развивал всю свою систему как философию всеединства — до предполагаемого завершения в ней идеи добра и истины в идее прекрасного. Его мирозерцанию не могло не импонировать Шеллингово подчеркивание этого издревле известного триединства. У обоих мыслителей в данном случае имеет место совпадение точек зрения, что вообще случается нередко на перекрестках философских путей и что следует отличать от совпадений при прямом следовании одного мыслителя другому. Форма триединства слишком распространена, чтобы ее можно было причислить к специфике или своеобразию того или иного типа мышления или способа какого-либо национального видения. Сюда относится не только триада истина — добро — красота, и не только триада гегелевско-шеллинговского диалектического способа мышления (тезис — антитезис — синтез, единичное — особенное — всеобщее и т.п.), но и Пресвятая Троица, которую, прежде всего, и полагается начало христианского способа понимания.

В России Божественное Триединство обрело специфически русское структурное подобие Себе, свое особенное национальное проявление, можно сказать, уникальный, нигде больше не встречающийся в своей законченности, завершенности образ. Это — триада «православие, самодержавие, народность», для XX века формулируемая как трие-

динство: «духовность, державность, соборность». По этому же образцу мыслил Соловьев свою *свободную теократию* как соединение начал церкви, государства и общества (земщины). Уроки отца, историка С.. Соловьева, научили философа признавать и понимать все великое значение православия, принятого при св. Владимире, и монархической государственной власти, и великого исторического призвания русского народа, создавшего общинно-соборный уклад жизни. Исторически сложившийся строй русской жизни философ выразил в трех ясных чертах, характеризующих общественные устои России: «монастырь, дворец, село». Такова конкретизация трех главных органических единств, церкви, государства и общества, представляющих образ Божественной Троицы на земле, в чем и заключается русская идея. Содержание этой идеи Соловьев черпал не из одной формулы Уварова, а из всей нашей истории. Идея эта – русская, и ничего подобного ни в Шеллинговой, ни в какой другой зарубежной философии нет.

Даже в устремленности к всеединству, сходному у обоих философов, их учения разнились по своим исходным установкам. Каждый по-своему (один на немецкий лад, другой вполне на русский) раздвигал рамки одной только *национальной* философии там, где виделись они узкими, и, превосходя эти пределы, оба сближались на почве философии *всемирной*. Каждый стремился к универсальному синтезу, к той всемирности, сверхнародный характер которой не есть безнародность, к той всеохватной целостности, без которой не может претендовать на истинность никакая философская система.

2

Для дальнейшего уяснения смысла *влияния* в истории философии я обращаюсь к работам Льва Платоновича Карсавина, внесшего свой вклад в разработку заключенной здесь проблемы.

В приведенное ранее глубокомысленное свое рассуждение об отношении зависимости в гуманитарной области Шеллинг привнес представление о причинно-следственном отношении, почерпнутое им из естествознания. С точки

зрения философии всеединства, на которой стоит Карсавин, это широко распространенное заблуждение — оперировать категорией каузальности в исторических исследованиях, — ибо бесконечный ряд причинно-следственных отношений устраняет *свободу*, которую хотел спасти немецкий натурфилософ. Где всё, как при механическом мышлении в естественных науках, объясняется причинно, там неизбежно отрицание свободы. Нет места свободе и там, где процесс рационализируется.

В иных случаях разыскиваются *мотивы* поступка, и свобода определяется как «свобода выбора». Как однажды мимоходом заметил Вл. Соловьев, свобода состоит не в следовании тому или иному мотиву, а в нашем воздействии на мотив, каков бы он ни был, не в принятии его или отвержении, а в действии независимо от «влияния» мотива. И в этом смысле нельзя отождествлять свободу с так называемой свободой выбора в смысле следования мотиву как «причине» поступка, ибо это было бы подменой свободы *необходимостью*. А такому соблазну невольно поддаются даже проникнутые самыми благими намерениями теоретики, верующие в свободу человека⁷.

Когда принцип причинности распространяют на область истории, то странной непоследовательностью должен представляться тезис о царстве истории как царстве свободы. «Причинное объяснение в истории невозможно, — считает Карсавин, — и если оно является необходимым условием научности, если история к нему стремится, она не наука»⁸. Едва ли кто другой решался столь жестко судить об исторической науке.

Говоря о причинности в истории, мы чаще всего, сознательно или бессознательно, на основе наработанных предшественниками и современниками схем, ставших довольно устойчивыми, разделяем два явления, отрываем одно от другого, ставим их в отношение зависимости и подчинения, а точнее, причины и следствия: одно воздействует на другое, которое претерпевает воздействие. Как раз на эту сторону — на *разрыв* человеком универсального взаимодействия — обращает внимание Ф. Энгельс, когда утверждает в «Диалектике природы» каузальное отношение как способ

понимания при естественнонаучном подходе: «Чтобы понять отдельные явления, мы должны вырвать их из всеобщей связи и рассматривать их изолированно, а в *таком случае* сменяющиеся движения выступают перед нами — одно как причина, другое как действие»⁹.

Вот против такого понимания отношения между историческими явлениями и ополчается Карсавин. Его анализ влияний, воздействий одного индивидуума на другого делает совершенно обессиленным и бездействующим *причинное* объяснение исторических явлений. Предполагаемое *причиною* какого-нибудь следствия, само в свою очередь должно предполагать причину себя, которая тоже... и т.д. до бесконечности. Более усложненный вариант, *многофакторность*, или пересечение ряда внешних друг другу факторов, приводит к тому же результату, к обнаружению порочности причинного объяснения в истории. Потому что мы встаем тогда перед бесчисленным множеством чередующихся моментов «действия» и «страдания», из которых каждый будет, в конечном счете, необъяснимым причинно, как бы мы ни старались исчерпать все внешние «факторы» или внешние причины.

Но, кроме того, надо еще разобраться в трудном вопросе о том, что такое «внешнее» и в какой мере оно внешне следствию. И как индивидуума, воздействующего на другого, назвать причиной состояния (страдания) другого, если сам он в воздействии своем на второго до конца причинно не объясним? А ведь второй индивидуум, воспринимая воздействие первого, не только пассивен, не только «страдает», — он и действует, он воспринимает воздействие потому, что, скажем, настроен воспринимать, т.е. и он до конца причинно не объясним. «В каждом индивидууме, поскольку он воспринимает воздействие другого и развивает то, что получает от него и делает своим, и поскольку он воздействует на другого сам, есть нечто беспричинное, даже не разъединенное на свое и чужое, на пришедшее извне и выросшее изнутри, хотя, как будто, нечто извне и пришло»¹⁰. Эта мысль Карсавина уясняется не сразу.

Разъединенность на «свое» и «чужое» он толкует как упущение или недостаточность понимания нами двуедин-

ства. Объяснять деятельность индивида воздействием на него извне (и тем самым рационализировать ее) значит, по Карсавину, упускать из виду или недостаточно опознавать внутреннее единство испытывающего воздействие с воздействием, значит воспринимать двуединство только как раздвоенность.

Подобная же недостаточность обнаруживается в усвоении связи исторических явлений, поскольку они усваиваются исключительно со стороны их раздельности. Потому и появляются создаваемые самими же исследователями затруднительные для них вопросы: объяснять ли, например, религию народа из его характера, из тех или иных его особенностей, или наоборот, особенности и характер народа из его религии? Или же, как это делал Гегель, объяснять то и другое из общего *духа народа*, что русскому философу ближе, поскольку он смотрит на особенности народа, включая его религию, как на актуализацию потенций народного духа и считает неправильным возводить в «причину» народного духа то или иное его выражение¹¹.

Предмет исторического исследования для Карсавина — человечество и личность. Область развития отдельной личности и область развития человечества — вот две «преимущественно» или «собственно» исторические области. Между душевной жизнью личности и историческим процессом существует не внешняя причинность, а внутреннее родство, родство более глубокое, чем может показаться с первого взгляда. Карсавин вовсе не доводит понятие причинности до фикции разума или не-реальности, — причинность есть «реальность в ее умалении». Отвергается не причинность вообще, а причинное *объяснение* в историческом исследовании: «...мир в целом изучается философией, которая в своих методах должна быть преимущественно исторической как в постижении непрерывного развития, так и в объяснении разъединенного бытия, изучаемого как таковое другими науками... Исторический метод ... неприемлем везде, где остается непреодоленную пространственно-временная разъединенность. Методы естествознания не что иное, как умаление исторического метода, вполне законное в тех пределах, которыми естествознание себя

определяет, и преодолеваемое лишь философией, пользующейся не только историческими категориями, но еще и другими, высшими, историческому познанию чуждыми и в прочих науках по-иному, чем исторические науки, умягаемыми»¹².

Мы видим и знаем, что склонность к причинным объяснениям прямо-таки преследует историков. «Выдающаяся личность определяет собою лицо эпохи». Такому взгляду правомерно противопоставляют представление об определяемости (обусловленности) самой личности характером эпохи. «Эпоха требует появления такой-то и такой-то личности, с такими-то и такими-то чертами характера и т. д., и она появляется». Но ни то, ни другое из этих и подобных причинных объяснений ничего не объясняет. Потому что индивидуальное, по Карсавину, — всегда индивидуализация общего, и нелепо говорить, что общее «влияет» на ту или иную из своих индивидуализаций. Оно не *влияет* на них, а *являет* в них себя.

И поскольку историк, как это часто бывает, не углубляется в единство исторического процесса и теряет сознание условности и ограниченного, вспомогательного значения производимой им «изоляции», поскольку он изоляцию абсолютизирует, он, считает Карсавин, «не на высоте истории» и впадает в противоречия.

Вот Карсавин проводит рассуждение о Канте (которое он мог бы с успехом дать, по аналогии, например, о Вл. Соловьеве). Гений немецкого философа не с неба свалился, а вырос из недр философии XVIII в., воспитан на Вольфе, Лейбнице, Юме, определен западноевропейской философской культурой. Только на почве католическо-протестантской религиозности могла возникнуть основное понятие Канта — «вещь в себе». Для историков, усердно изучающих генезис критической философии, она в основных ее идеях оказывается необходимым «следствием» философии XVIII в. Но русский мыслитель указывает на опасность для историка недооценить в философии Канта индивидуальное, специфически Кантовское: не утонет ли весь Кант в общем потоке философской мысли, не оставив на поверхности ничего, кроме имени?

Карсавин указывает на опасность применения *генетического* метода в исторических исследованиях: «Его совершенно противоестественным образом сочетают с попытками причинно-следственного объяснения. А в этом случае неизбежно разъединять, атомизировать процесс, т. е. уничтожать само существо исторического метода. Наконец, в применении так называемого генетического истолкования забывают о том, что никогда и нигде мы не наблюдаем самого возникновения: новое всегда появляется из небытия — иначе оно не было бы новым. И вместо того, чтобы осознать этот факт, принимаются описывать «обстановку» рождения, воображая, будто описывают рождающееся»¹³.

Между тем мышление Канта (как и всякого другого философа) есть конкретизация более или менее совершенного постижения человечеством абсолютной истины и вместе с тем — выражение личности самого философа. Его система — не «следствие» всего философского развития эпохи, а типическое выражение этого развития, его индивидуализация. Разговор о взаимовлиянии, причинении возникает лишь тогда, когда мы сопоставляем философский процесс вне Канта с Кантом вне философского процесса. В русле этих критических рассуждений Карсавина понятна его мысль, что говорить о *причинном влиянии* личности на другие или на исторический процесс и неправильно и бесполезно.

А как, далее, провести в индивидуальном философском мирозерцании резкую грань между тем, что является необходимым раскрытием общей всему течению идеи, и тем, что представляет собою специфически индивидуальное? Первое неуловимо переходит во второе; второе само оказывается раскрытием первого. Так что было бы, по словам Карсавина, «противоестественно и педантично» излагать, скажем, схоластику XII — XIII в., не излагая систем Ансельма Кентерберийского, Абеяра, Фомы Аквинского.

Тщетно было бы искать у исследователей установления точной границы между личностью и тем, с чем она взаимодействует. Одна и та же идея, один и тот же мотив относятся то на долю личности, то на долю воздействующих на нее личностей и групп. Но так происходит потому, что строго

фиксированной границы здесь просто не существует: граница подвижна и изменчива, а содержание личности неопределимо, ибо личность — индивидуализация всеединой высшей личности, от нее в индивидуальных чертах своих резко не отграничиваемая. И нет в конкретной личности уловимых границ между индивидуально-ограниченным и индивидуализирующеюся в ней всеединой личностью (или высшими личностями).

3

Мы вступаем теперь в круг собственно карсавинских построений, из которых творец «Философии истории» (1923 г.) исходит в размышлениях о личности и характере ее активности в историческом процессе. Все соображения о «влияниях», приводившиеся выше, могли бы основываться и не на *идее всеединства*, а вот Карсавин по вопросу о «влияниях» сделал из нее решительные выводы.

В его *персоналистической* концепции истории *высшая личность* свободна, ибо она сама действует во всякой низшей. Низшая личность свободна потому, что она существует лишь в качестве индивидуализирующейся в высшей и индивидуализируемой высшею. Взаимоотношение с абсолютной личностью или Богом ничуть не нарушает свободы личности. Бог создает *свободную* тварь и соотносится с нею как свободной. Несвобода тварной личности появляется из-за отъединения ее от Абсолютного и от других моментов тварного всеединства. Эта личность противопоставляет себя всем им, себя же в замкнутости своей ими обуславливает и сознаёт себя обусловленной и несвободной. «Она сознает волю иной личности, как всецело чужую и чуждую, как внешнюю, волю всеединой высшей личности — как наиндивидуальную стихийную силу»¹⁴. Историк зачастую отказывается понимать разъединенность как момент всеединства, и, забывая о единстве, ее абсолютизирует. В русле такого понимания он прибегает к помощи понятий внешней силы и причинной связи, «призванными все объяснять и ничего не объясняющими категориями», но создающими видимость объяснения. Помню, как со школьных лет нас приучали к таким «объяснениям» исторических явлений.

Но исторический метод, на взгляд Карсавина, в свою очередь, неприменим там, где остается непреодоленной пространственно-временная разъединенность. Методы естествознания не что иное, как *уменьшение* исторического метода, вполне законное в тех пределах, которыми естествознание себя определяет, и преодолеваемое лишь философией, пользующейся не только историческими методами и категориями, но еще и другими, высшими. Философия должна быть преимущественно исторической как в постижении непрерывного развития, так и в объяснении разъединенного бытия, изучаемого как таковое другими науками. Ей надлежит стать метафизической теорией, преодолевающей различие между историческим и естественнонаучным методами, и вместе с тем преодолевающей разъединенность человека и природы.

И если сама точка зрения «причинности» как противоположная принятой в историософии Карсавина должна быть понята и критически преодолена, а не просто отброшена, если она должна быть объяснена в его воззрении как производная и превращенная, то это, как видим, достигается им. Так что отпадает надобность определять волю индивидуума или коллективной индивидуальности какою бы то ни было внешнею силою. Философ призывает и историка продвинуться в этом направлении: чрез более глубокий анализ исследователю и самому надлежит подняться над односторонним подходом, над разъединением действительности на фрагменты и объяснить ее на основе теории всеединства.

Карсавин относит метафизику *всеединства* к давней традиции философской мысли. «Она коренится в философии Платона, развита и обоснована новоплатонизмом и отцами Восточной Церкви, Эриугеною, Николаем Кузанским. С большей или меньшей силой и ясностью сказывается она в системах Лейбница, Шеллинга и Гегеля. Наконец, она является отличительной чертой национально-русской философской мысли»¹⁵. Можно ли относить к подверженным «влияниям» труды Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Б.П. Вышеславцева, в значительной мере выяснивших основные проблемы онтологии и гносеологии всеединства? Ведь эти и

многие не упомянутые мыслители каждый по-своему индивидуализируют традицию, актуализуют ее каждый отличным от всех способом, реализуют ее такую, какую она должна быть и какую является в них: не безличной, не абстрактной, но живой и личностной. Но те русские философы, а вернее — *филиасофы* (прихвостни немудренности, — такой смысл, по-видимому, вкладывает Карсавин в изобретенный им термин), которые чуждаются этой национальной традиции, неизбежно должны сводить свое изучение истории русской философской мысли на доказательство ее подражательности, зависимости, несамостоятельности и даже несуществования.

Как ясно из сказанного ранее, мы не можем говорить о *всеединстве* просто как о «единстве во множественности» или о «множественности в единстве», ибо таковыми можно считать и кучу песка или мешок картошки. Чарующие формулы: «единство в многообразии» и «многообразии в единстве» также непригодны для выражения всеединства, ибо что порознь, что вместе они охватывают его еще неполно, слишком поверхностно и предполагают дуалистическое толкование.

В свойственной ему терминологии Карсавин утверждает «реальное, всереальнейшее» бытие всеединого в своих «качествованиях» субъекта, индивидуальной всеединой души. «Она вся в каждом своем моменте и сразу вся во всех своих, отличных друг от друга, моментах. Она их множество и их единство и каждый из них целиком. Но ее нет без качества ее в ее моментах... Всякий момент души есть она сама и вся она, но только в *его* качестве. Как момент, он противоречит всем другим моментам, однако, как сама всеединая душа, он им не противостоит, а есть каждый из них и все они... Всякий момент души есть она сама, но в стяженности и потенциальности»¹⁶. Всеединое содержит в себе всё. Но также и любое всякое содержит в себе всеединое и всё (частью потенциально, частью реально).

Так что в круге такого понимания бессмысленно говорить о влияниях и заимствованиях. Качествуется один и тот же субъект. Несовместимые друг с другом лишь в ограниченности эмпирии, все его качества в нем самом со-

вместимы. Однако для истинного всеединства и этого еще недостаточно. Оно есть вполне всеединство только при условии, что любое качественное есть вместе с тем и всякое другое и все другие вместе. «Оно должно быть и собою и всеми ими». «Наша душа есть индивидуализация высшей; а так как весь мир есть всеединство и становление в нем Абсолютной Индивидуальности, то весь мир и наша душа индивидуализация *всех* высших и самой Абсолютной»¹⁷.

К вящему удовлетворению тех, кто пробавляется компиляциями и плагиатами (хотя рассуждение философа их-то вовсе не касается), взгляд Карсавина на заимствования в истории философии — *никаких влияний и заимствований* в этой области не существует. То, что причисляют к влияниям, относится скорее к наследованию, продолжению или развитию той или иной традиции. Философия всеединства Карсавина толкует об историческом развертывании идей, об актуализации (индивидуализации) всеединой души. Причинно-следственные объяснения здесь неприменимы. Стоит только отметить предшественника высказанной кем-либо мысли, и мы уже считаем несомненным фактом «влияния» первого на второго и спешим устанавливать между ними причинную связь, претендуя на «объяснение», на понимание, например, Шеллинга через Якова Бёме (философема об «основе в Боге»). Однако Карсавин напоминает, что как раз наоборот, лишь через Шеллинга становится объясним и понятен Бёме, и такое объяснение уже вовсе не предполагает причинного отношения.

Раз устанавливается, что причинное отношение не заключает в себе свободы, тем более — творчества и новизны, то не причислим ли мы такой же недостаток всему тому, что актуализируется во *всеединстве*? Ведь, согласно тезису «ничто не ново под луною», можно рассуждать так: всеединство содержит в себе всё (и концепция всеединства предполагает это), и ничто уже не *ново*. Всё, что происходит, есть только повторение по необходимости уже бывшего или потенциально уже имеющегося во всеедином. *А творчество* предполагает по крайней мере свободу и означает новизну. Но всеединство — не состояние, не застывшее бытие, а процесс, вернее, единство бытия, становления и цели, процесс за-

вершения и завершенность. «Раз в процессе обнаруживает себя всеединый субъект, всякий момент его развития неповторим и абсолютно важен. Одинаково важны все культуры, все эпохи и моменты в развитии данной культуры, данной науки, данной идеи»¹⁸. Всё появляется из *ничто*, содержащегося во всеединстве, коль скоро оно *всеединство*. А появление из *ничто* есть творение. Бог сотворил мир из *ничего*. Появление из *ничто* есть *творение*, акт творчества. «Душа такова, какова она есть, лишь в том случае, если она и есть и не есть, если она свободно возникает (=творима) из ничего и становится всею собою»¹⁹. В иерархическом строе всеединства «низшая личность в некотором смысле есть высшая и соучаствует в акте созидания ее Богом и вышею тем, что и сама свободно возникает»²⁰. Таким образом, Карсавин относит человеческую свободу в самом глубоком и тесном смысле слова к творчеству, и в этом сходится с Николаем Бердяевым, который в подробностях разрабатывал эту тему в работе «Смысл творчества» (1916). В более зрелой работе «О рабстве и свободе человека» (1939) Бердяев вполне отчетливо сформулировал на языке христианской философии парадоксальную совместимость всеединства с самостоятельностью человека: «Через осуществление в себе образа Божьего человек становится человеком... Будь самим собой, не изменяй себе... И жертва самим собой оказывается верностью самому себе... Быть самим собой — значит осуществлять Божий замысел о себе, Божью идею»²¹.

В теме свободы творчества вопрос о заимствованиях утрачивает смысл. «Нечего бояться, что повторишь сказанное, — ободряет исследователя историософия Карсавина. — Если в тебе есть исторический талант, ты, будучи единственным, неповторимым моментом всеединства, можешь и должен выразить доступный лишь тебе аспект истории человечества, т. е. выразить себя самого»²².

Разговоры о подверженности «влияниям», как и о «заимствованиях», предполагают разделенность и обособленность по крайней мере двух отрешенных от всеединства и друг от друга личностей и понимание идеи как чьей-то «частной собственности», принадлежащей одной личности, а не другой. Ясное дело: и освоение идеи превращается тогда

в отчуждение ее от другого, мыслится как узурпация чужой собственности. Между тем мысль, порожденная каким-нибудь философом, изрекается или публикуется не для манифестации ее своею собственностью; нет, в ней он, в понимании Карсавина, осуществляет *самоотдачу* другим, его мысль столько же *его*, сколько и общее достояние, выражая мысль, он тем самым не удерживает ее как ласточку в клетке, а выпускает на волю, на широкий простор, в общее для всех духовное пространство. И самоотдача Богу и людям признается безусловным преимуществом перед самоутверждением в своей изолированности.

Примечания

- ¹ Яковенко Б.В. История русской философии / Пер. с чеш. М., 2003. С. 8.
- ² Флоровский Г.П. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 316.
- ³ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1989. С. 97.
- ⁴ См.: Muller L. Solovjev und Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 93 – 125.
- ⁵ См.: Мельгунов Н. А. Шеллинг (Из путевых заметок) // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 175; Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1987. С. 37 – 38.
- ⁶ Эрн В. Ф. Нечто о логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 88.
- ⁷ См.: Карсавин Л. П. Философия истории. М., 2007. С. 476.
- ⁸ Там же С. 35.
- ⁹ Марк К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 20. С. 546 – 547.
- ¹⁰ Карсавин Л.П. Философия истории. С. 22.
- ¹¹ См. там же. С. 454.
- ¹² Там же. С. 109.
- ¹³ Там же. С. 337.
- ¹⁴ Там же. С. 477.
- ¹⁵ Там же. С. 495.
- ¹⁶ Там же. С. 56 – 57.
- ¹⁷ Там же. С. 75.
- ¹⁸ Там же. С. 335.
- ¹⁹ Там же. С. 64.
- ²⁰ Там же. С. 143.
- ²¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н. А. Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 34, 162.
- ²² Карсавин Л.П. Философия истории. С. 324.