

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

ПОИСКИ ЦЕЛОСТНОСТИ БЫТИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

И.О. Масленников

ИАТЭ НИЯУ МИФИ, г. Обнинск

Статья посвящена разработке проблемы целостности бытия в русской философии и литературе. Наиболее активно она осуществлялась в рамках такого направления, как философия всеединства, а своего высшего расцвета достигла в эпоху Серебряного века и первые годы после революции 1917 г. Русская философия и литература свидетельствуют, что целостное мировосприятие глубоко укоренено в русской культуре, что, возможно, объясняется сочетанием влияния православия, уникального исторического опыта и особенностями национально-этнических мировоззренческих стереотипов славян.

Ключевые слова: *религия, русская философия, бытие, всеединство, русская литература.*

Отечественная религиозно-философская традиция характеризуется рядом присущих ей особенностей, весь комплекс которых позволяет говорить о ней как об интереснейшем и самобытном феномене духовной культуры России. И важнейшее место здесь занимает настойчивое стремление русской мысли воспринимать мир как единое целое, все части которого обретают свой смысл и подлинное значение лишь совместно, в совокупности с другими частями и фрагментами сложнейшей многоуровневой реальности, вписаны в устойчивую иерархию сущностей бытия и сплетены друг с другом настолько тесно, что отграничение одного от другого – задача, скорее всего, контрпродуктивная и вообще вряд ли выполнимая.

Идея целостности бытия естественным образом вытекает из присущего отечественной философской мысли онтологизма, что, в свою очередь, определяется её религиозным характером. Если же конкретизировать сложную ткань онтологии, её составные части, то здесь надо говорить как о целостности мироздания в целом, так и о целостности всего процесса развития человечества, т. е. истории, о целостности и единстве как всех людей, т. е. социума, так и о целостности и единстве отдельной личности, не распадающейся на свои отдельные ипостаси — человек созидающий, человек верующий и т. д., но органично существующей во всех сферах своей деятельности и тем самым их объединяющей.

Стоит отметить, что это пресловутое стремление к целостности всего и вся обычно проявляется в воле к восприятию единства как образования органического и естественного, т. е. уже существующего в качестве объективной реальности, которую просто нужно уметь увидеть, прочувствовать и понять.

Примечательно и то, что склонность к целостности и единству обнаруживается даже у российских мыслителей, ориентированных позитивистски и

материалистически. Особенно хорошо это заметно на примере антропологической проблематики. Так, например, Н.Г. Чернышевский в своей известной работе «Антропологический принцип в философии» утверждал: «...принцип этот состоит в том, что на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины» [9, с. 226]. Эта работа, кстати, является рецензией на «Очерки вопросов практической философии» П.Л. Лаврова, также отстаивавшего понятие «цельного человека» и вообще рассматривавшего философию как «понимание всего сущего, как единства» [3, с. 160]. И даже у русских позитивистов, замечает Н.Н. Никитина, в отличие от эмпириокритицизма Э. Маха и Р. Авенариуса, ярко прослеживается слияние теории с практикой и «установка на однородность физического и психического рядов в опыте», что позволяет говорить о включении «практики в качестве категории в гносеологию» [6, с. 122], и именно поэтому русский эмпиризм «в теоретическом отношении... самостоятельная версия махизма».

Но, конечно, гораздо более явно и последовательно идея всеединства утверждается и отстаивается в работах мыслителей, склонных к сочетанию философии и религии. Понятно, что первыми здесь обращают на себя внимание славянофилы, у которых мы встречаем, при всей их общности, если так можно выразиться, некую «специализацию» в частных аспектах проблемы целостности всего сущего. Так, например, И. В. Киреевский своё основное внимание фокусировал на познавательных способностях личности, беря за основу традиционное христианское различие «внешнего» и «внутреннего» человека. Н.О. Лосский объясняет это следующим образом: «Киреевский верил, что посредством объединения в одно гармоническое целое всех духовных сил (разума, чувства, эстетического смысла, любви, совести и бескорыстного стремления к истине) человек приобретает способность к мистической интуиции и созерцанию, которые делают для него доступной суперрациональную истину о боге и его отношении к миру ... Истоки такой философии Киреевский находил в сочинениях отцов церкви» [5, с. 33]. Не отрицая заслуг и достоинств рационального мышления, он подчёркивал недостаточность одного только разума для полноценной познавательной работы, в которой должно быть задействовано всё: разум, чувства, религиозно-мистическая интуиция, нравственный строй души и т. д.

В отличие от него А.С. Хомяков делал акцент уже на цельности всего общества, раскрывая его через понятие Церкви как свободного единения верующих в Бога, основанного на любви и представляющего собой коллективный и гармоничный субъект познания, которому одному только и открывается истина и путь к спасению. Легко заметить, что Хомяков и Киреевский не противостоят, а дополняют друг друга. Отдельный субъект познания Киреевского, мобилизующий все свои духовные силы и возможности, есть начало и основа соборного постижения онтологической правды, где бытие и познание совпадают друг с другом до полной неотличимости.

Усвоение и дальнейшее развитие через творческую переработку этих идей первых славянофилов осуществили представители философии всеединства, среди которых нельзя не упомянуть братьев Сергея и Евгения Трубецких. Линия Киреевского на универсальность гносеологического синтеза была удачно продолжена Сергеем Трубецким, говорившим о сущем как последователь-

ном ряде воплощений категории количества — от предельно абстрактного *единого*, через постепенно наполняющееся реальным содержанием *многое* и *всё*, до абсолютно тотального в своей конкретности *всеединого*. В общем и целом с ним соглашался и Евгений Трубецкой, рассматривавший истину как абсолютный синтез всего и вся, особо подчёркивая значимость в процессе познания именно интуиции, а не интеллектуальной рефлексии. Само же стремление к всеединству целостных и самостоятельных фрагментов реальности он считал даже не объективным законом мироздания, а скорее формой его существования.

Но, конечно, наиболее ярким и заметным выразителем философии всеединства был В.С. Соловьёв, описавший его разные уровни и аспекты. Уже в ненапечатанной рукописи «*Sophie*», отмечал А.Ф. Лосев, речь идёт об абсолютном единстве, которое выше множественности бытия и в котором бытие и возможность не-бытия совпадают друг с другом: «...как всякая вещь не есть просто идея вещи, не есть просто возможность вещи, но материально осуществлённая идея, так всякая вещь не есть и просто материя, которая сама по себе есть ещё только возможность вещи, но не сама вещь, и поэтому всякая вещь есть идеальная осмысленность простой её материальной возможности, поэтому как первый и высший принцип есть только возможность бытия, так и материальный принцип есть только возможность не-бытия. И, следовательно, оба эти принципа есть одно и то же, либо разные аспекты одного и того же» [4, с. 188–189].

Человек, по Соловьёву, также есть органическое единство вселенского и индивидуального, и в этом плане он является как венцом космологического процесса, так и, в определённом смысле, самим этим процессом. Поэтому можно говорить, что в онтологическом аспекте речь в конечном итоге идёт о единстве Бога, космоса и человека.

От славянофилов, как известно, Соловьёв воспринял концепцию «целостного знания», поэтому его гносеология исходит из единства эмпирического, рационального и теоретического знания, под которыми понимаются соответственно наука, философия и религия.

Аксиологический аспект всеединства проступает в абсолютной ценности и единстве истины, добра и красоты, причём каждый из компонентов этого единства усиливается обоюдной и согласованной гармонией друг с другом.

Интересный вариант всеединства мы встречаем в философии С.Л. Франка. Выступая, подобно большинству русских мыслителей, против субъективного идеализма, он утверждает интуицию всеединства как основу знания вообще, поскольку всякое понятие, обретает свой смысл лишь в отношении к другому понятию и, таким образом, устанавливается тотальная взаимозависимость и взаимоопределённость всего и вся. Похожим образом реальность эмпирическая связывается с самосознанием человека и его психикой, что позволяет обнаружить во внутреннем опыте личности первореальность бытия как «последнюю глубину реальности». Человек неотделим от мира, но и тайна мира скрыта в человеке. Мир очеловечен, а человек обожествлён (точнее — обожен), поскольку Бог и есть глубина бытия.

Конечно, нельзя не упомянуть здесь и Павла Флоренского, про которого С.С. Хоружий писал: «В совершенной любви устанавливается, по Флоренскому, “единосущие любящие в Боге”, их сущностное тождество, для которого

он вводит особый термин – “нумерическое тождество”»(письмо IV). Собрание личностей, связанных таким тождеством, есть совершенное единство, но в то же время и множество, ибо каждая личность остаётся таковою, не сливаясь с другими. Поэтому София – это совершенное единство множества; и притом, будучи сама личностью, она также связана нумерическим тождеством с любой из личностей в своём составе. Принцип её внутреннего устройства, внутренней жизни – тождество частей целому, что, по определению, и есть принцип, характеризующий всеединство» [8, с. XIII].

Как видим, проблема целостности бытия, высшим выражением которой в истории отечественной философской мысли явилась философия всеединства, носит ярко выраженный религиозный характер. И это далеко не случайно, поскольку религия, в отличие от ориентированной на непосредственно данный чувственный опыт и рациональное мышление науки, во-первых, менее скована жёсткими процедурно-методологическими рамками и познавательными приёмами, а во-вторых, она уже сама по себе, в силу собственной специфики и длительной исторической традиции, предполагает целостно-единое видение мира. И вот здесь особенно важно подчеркнуть её уникальность, определяемую рядом как чисто национальных, так и специфически религиозных особенностей.

Обусловленность философии всеединства национально-историческим контекстом хорошо показал Владимир Соловьёв, который в своей речи, произнесённой на публичном заседании Общества любителей российской словесности и выпущенной позднее в виде статьи под названием «Три силы», обрисовал ситуацию следующим образом: Западная цивилизация воплощает собой центробежную тенденцию в развитии и организации человеческого общества и его институтов. Мусульманский Восток, напротив, основан на стремлении к монолитности и единству всех сфер социального бытия. И только «мир Славянский» в перспективе способен установить гармонию этих полярных начал, равно разрывающих актуально-потенциальное единство человеческого рода. И хотя Соловьёв мыслил категориями цивилизаций и какого-то особого акцента на православии как одной из определяющих характеристик русского народа не делал, тем не менее примечательную оговорку про «искажённую форму христианства», принятую западным миром, он всё же допустил. Эта мысль получила у него дальнейшее развитие совсем в другую сторону.

Ещё больший национально-религиозный характер идея всеединства приобретает у Павла Флоренского, рассматривавшего русское православие как оригинальный синтез византийской обрядовости и исходно-языческого мистицизма русского национального характера с акцентом на милосердие и эстетическую гармонию сосуществования, причём гармонию — в широком смысле, и с природой, и с другими людьми.

Склонность к целостному восприятию действительности подтверждается и русской литературой, что тоже далеко не случайно. Размышляя об этом, Георгий Гачев писал: «...сущность русской жизни могла быть адекватно уловлена лишь той формой сознания, которая бы имела отношение, сразу “цепляла” в себя все сферы жизнедеятельности общества. Такой наиболее универсальной, всесторонней и ёмкой формой духовного освоения бытия и явился *литературный художественный образ*» [2, с. 81], что позволяло через «симфонизм мышления» наиболее полно выразить почти невыразимое – в терминологии

гии Гачева, «диалектику души». Понятно, что это задача скорее философская, а не литературная. Ну так ведь и связь русской литературы и философии — факт общеизвестный, вспомним хотя бы того же Лосева, говорившего о художественной литературе как о кладезе самобытной русской философии.

Поскольку для искусства прямоговорение смертельно опасно, то идея целостности бытия должна быть выражена как-то иначе. Так вот она и выражалась — например, через личность творца, общую характеристику его творчества и его магистральную направленность. Хороший пример здесь — Пушкин, который «может почти одновременно писать “Медного всадника” и “Сказку о рыбаке и рыбке” — эти, как и другие, разные сферы бытия и мирозерцания сосуществуют для него статично, не вытесняя, а взаимно дополняя, уравновешивая друг друга, создавая гармонию и мир в душе» [2, с. 93]. Поэтому, замечает Гачев, «русская художественная идея выступает у Пушкина как неразлагаемая, пластическая, многообразная целостность» [там же, с. 94]. Нетрудно заметить, что между этими словами и высказанной Достоевским в его знаменитой Пушкинской речи идеей о «всемирной отзывчивости» Пушкина, а также мыслью Мережковского из одноименного эссе о Пушкине как идеально гармоничной личности, живущей в ладу как с самим собой, так и с обществом и природой — совсем небольшая дистанция. Да, именно так: Пушкин брался за любые темы и жанры, работал в таких разных стилях именно потому, что вмещал в себя всё и находил всему понимание. Сам масштаб личности поэта, провозглашённого национальным идеалом, — живое и наглядное подтверждение идеи всеединства, высказанной русской мыслью и воплощённой в литературной форме.

Но можно, отрешась от конкретной личности автора, взглянуть шире, и мы увидим и другие тому доказательства. Например, известный литературовед Н.Я. Берковский, посвятивший восприятию русской литературы в западной культуре целую книгу, пишет, передавая обобщённый взгляд европейцев на отечественных авторов: «Русские — универсальные художники, они не довольствуются какими-нибудь углами действительности, они хотят сделать всю действительность в целом предметом для искусства, они ищут художественных качеств повсюду, им мало, как к этому привык Запад, отдельных художественных областей жизни» [1, с. 25]. Ключевые слова здесь — про «всю действительность», в которой низкое бытовое и культурное в самом высоком смысле этого слова нерасторжимо переплетены друг с другом так, что совершенно не поддаются какому-то расчленению и дифференциации. Понятно, что так смотреть на мир и так отражать его, к удивлению не привыкших к тому европейцев, могли только люди, для которых идея всеединства, вольно или невольно, стала базисом их взгляда на мир и послужила фундаментом мировоззрения.

Но этого мало, и он продолжает: «Россию как единое целое русские писатели видели необычайно ярко» [1, с. 36]. Другими словами, страна не распадалась на отдельные жизни отдельных людей, наоборот, из них вместе она и собиралась, поэтому «В России невозможно было жить отдельными интересами и своей отдельной судьбой. Под общей судьбой стояли все ...» [там же, с. 36]. Пресловутые общинность и коллективизм русской жизни (Хомяков бы сказал «соборность») во многом предопределили широкий резонанс русской литературы XIX в. в Европе именно потому, что в его лице западный мировоз-

зренческий индивидуализм столкнулся со своей полной противоположностью, и это удивляло и поражало.

Другим наглядным примером является то, что классический русский роман XIX в. есть полное слияние и смешение различных стилей и жанров, и вообще устоявшихся литературных канонов, что тоже не укрылось от взгляда западных исследователей, склонных иногда говорить об аморфности и даже «хаосе» русской литературы. Эннекен писал о Тургеневе: «...возникает соблазн отрицать, что здесь содержится искусство... У русского автора мы не находим ни чёткого авторского слова, ни оживлённых, законченных и оформленных диалогов, ни явственно расчленённых поэтических описаний... Фраза у Тургенева вялая, часто недописанная, она похожа на бормотанье, и она тянется» [там же, с. 75–76]. Шарль-Луи Филипп об «Идиоте» Достоевского: «Вот произведение варвара» [там же, с. 117]. Вирджиния Вулф о Достоевском: «Мы открываем дверь, и вот мы очутились в комнате, битком набитой русскими генералами, губернёрами русских генералов, их падчерицами и кузинами и множеством разнообразных людей, которые все наперебой кричат о своих самых интимных делах. Но где же мы очутились? Конечно, это дело романиста сообщить нам, находимся ли мы в отеле, в частной квартире или в наёмном помещении. Никто не заботится дать нам объяснение» [там же, с. 103–104]. Это ощущение «хаоса», вроде бы беспорядочного нагромождения лиц, поступков, событий — мнимое, проистекающее из того, что проза русского романа и реалистична, и поэтична, и эпична одновременно.

Если же рассуждать более конкретно, то эпичность русской литературы хотя бы в том, что буквально все её героини национально-типичны, а не ограниченно-индивидуалистичны. Они неотделимы от народа, а целиком и полностью принадлежат ему, поскольку его и представляют. Все эти Маниловы, Чичиковы, Коробочки, Платоны Каратаевы, Рудины — всё это множество хорошо знакомых нам ещё со школы лиц и характеров литературных героев служит цели показать богатство и многообразие России: да, Россия бывает такая, но бывает и другая, и это тоже она. Эти героини тоже её судьба, в них тоже отражается история народа и страны. Их можно описывать едко-сатирически, как это делал Салтыков-Щедрин, а можно с добродушным юмором Лескова, но национальной типичности героев это не отменяет.

Поэтичность русской литературы проявляется очень многообразно, например, в лиризме авторов, проникающих во внутренний мир своих героев очень тонко и деликатно, что выражается в доброжелательности к человеку, его понимании и сострадании. Недаром тот же Эннекен писал о Тургеневе: «Его книги имеют качество, на сегодняшний день отсутствующее почти во всех наших лучших произведениях, — они не жестоки к человеку» [там же, с. 27]. Интересно, что русская поэзия платила прозе тем же, брала у неё её эпичность. Это выражалось в тесной, почти языческой связи с природой, когда родные пейзажи были не только источником вдохновения, но часто и полноценными и полноправными соучастниками человеческих действий или переживаний. Кроме того, Берковский отмечает: «У нас был развит особый род лирики, глубоко родственной нашему роману, нашей психологической прозе, нашему психологическому театру. Её можно бы назвать лирикой чужого “я”, когда поэт передаёт чужое состояние, чужие эмоции, как если бы они были его собственными, шли от его собственного имени. Такие стихи писал уже Лер-

монтов, а Некрасов развил эту лирику до необычайного многообразия» [там же, с. 172]. Как видим, два литературных потока — проза и поэзия, взаимобогащаясь, шли навстречу друг другу.

Если же говорить о реализме русской литературы, то он даже не в том, что автору удаётся убедить читателя в реальности и правдоподобии созданных им героев и положений, а в том, что именно мир и человека они брали в качестве первореальности своих произведений. Как писал Берковский, «необычность русского искусства в том, что ... эстетический образ вещи и самая вещь присутствуют в русском произведении одновременно и совместно» [там же, с. 78]. Иначе говоря, на глазах читателя искусство рождалось из самой жизни, из её правды и реальности. Это приводит в конечном итоге к тому, что «у нас красоту без обыденности не признают красотой, живой силой» [там же, с. 78]. Найти эстетику самой жизни, воспеть красоту привычного – это и цель, и метод подавляющего большинства русских художников слова.

Примеры можно множить и дальше, хотя сказанного уже вполне достаточно для того, чтобы подвести некоторые предварительные итоги и даже наметить перспективные проблемы для дальнейшего исследования. Во-первых, можно констатировать, что идея всеединства в виде устойчивой привычки к целостному мировосприятию имплицитно присуща, зачастую в виде творческой интуиции, в целом всей русской литературе XIX – начала XX вв. Во-вторых, именно в это же время она получает своё рационально-теоретическое осмысление в отечественной религиозно-философской традиции, хотя следы её влияния можно встретить даже у русских позитивистов и материалистов. Мало того, разработка идеи всеединства не только не прекратилась после 1917 г., но, наоборот, именно в первые пореволюционные годы достигла наивысшего расцвета и оказалась крайне плодотворной, что подтверждается соответствующими работами Флоренского и, отчасти, Лосева. Всё это позволяет сделать вывод о какой-то очень глубинной, где-то на уровне национального характера, укоренённости целостного мировосприятия в русском народе. Наконец, в-третьих, возникает весьма интересный вопрос: поскольку довольно давно уже в отношении русской философии сложилось мнение, что она не породила стройных, целостных и детально разработанных философских систем, предпочитая выражать себя в литературе, публицистике и этико-социальной проблематике, почти полностью игнорируя, например, теорию познания, то не связано ли это со склонностью к всеединству и целостности как устойчивой чертой национального характера русского народа. Впрочем, так это или нет, может решить только дальнейшая научная работа в этом направлении.

Список литературы

1. Берковский Н.Я. О мировом значении русской литературы. Л.: Наука, 1975, 184 с.
2. Гачев Г. Образ в русской художественной культуре. М.: Искусство, 1981. 247 с.
3. Зеньковский В.В. История русской философии: Т. 1, ч. 2. Л.: ЭГО, 1991. 280 с.
4. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв. М.: Мол. гвардия, 2000. 613 с.

5. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высш. школа, 1991. 559 с.
6. Никитина Н.Н. Философия культуры русского позитивизма начала века. М.: Аспект Пресс, 1994. 127 с.
7. Соловьёв В.С. Смысл любви: избр. произведения. М.: Современник, 1991. 525 с.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). М.: Правда, 1990. 491 с.
9. Чернышевский Н.Г. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. 687 с.

THE SEARCH FOR THE INTEGRITY OF BEING IN RUSSIAN LITERARY-PHILOSOPHICAL TRADITION

I.O. Maslennikov

Obninsk chapter of Moscow State Physical Institute, Obninsk

This article is focused on the transformation of approaches to integrity of being problem in Russian philosophy and literature. Most actively this issue was examined within the philosophy of universal unity, while the climax of interest to it dates back to the Silver Age era and the first years after the 1917 revolution. Russian philosophy and literature study reveals that the holistic view of the world is deeply rooted in Russian culture and may be explained by the combination of the influence of Orthodoxy, unique historical experience, and the specific features of the Slavic national and ethnic worldview stereotypes.

Keywords: *religion, Russian philosophy, being, universal unity, Russian literature.*

Об авторе:

МАСЛЕННИКОВ Игорь Олегович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук ИАТЭ НИЯУ МИФИ (Обнинск)
E-mail: igo9444@yandex.ru

Author information:

MASLENNIKOV Igor Olegovich – Ph.D., Assoc.prof. of the Dept. of Philosophy and Social sciences, Obninsk chapter of Moscow State Physical Institute. E-mail: igo9444@yandex.ru