
МАНОХА И.П.,
доктор психологических наук,
профессор, директор
Восточно-Европейского
Института Психологии
(Украина – Франция),
г. Киев

СТАНОВЛЕНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИ ОРИЕНТИРОВАННОЙ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ XX ВЕКА: ЛОГИКА И А-ЛОГИЧНОСТЬ ПРОБУЖДЕНИЯ (Л. Шестов, Н. Бердяев, Г. Челпанов, С. Франк)

Онтологически ориентированная философия и психология – одно из ярчайших открытий и приобретений отечественной науки и культуры, до сих пор актуальное, востребованное и пока еще в полной мере не воплощенное. Не воплощенное – в практику научных изысканий, в реализацию методологических конструктов познавательной деятельности ученого – и теоретика, и практика, в новейшие объяснительные теории и исследовательские, а также преобразующие – психологические техники. Во времена «снова революционности» и «снова пробуждения» – обращение к Онтологии – неизбежно и ... очень желательно.

Ключевые слова: онтологически ориентированная философия и психология, методологический строй, методологический лад, объяснительные теории, преобразующие техники.

Онтологічно орієнтована філософія і психологія – одне з найяскравіших відкриттів і надбань вітчизняної науки і культури, досі актуальне, затребуване і поки ще повною мірою не втілене. Не втілене – в практику наукових пошуків, в реалізацію методологічних конструктів пізнавальної діяльності вченого – і теоретика, і практика, в новітні пояснювальні теорії та дослідницькі, а також перетворюють – психологічні техніки. В часи «знову революційності» і «знову пробудження» – звернення до Онтології – неминуче і ... дуже очікуване.

© Маноха И.П., 2014

Ключові слова: онтологічно орієнтована філософія і психологія, методологічний устрій, методологічний лад, пояснювальні теорії, перетворювальні техніки.

Ontologically oriented philosophy and psychology - one of the most striking revelations and acquisitions of domestic science and culture, and still relevant, and demanded yet not fully embodied . Not incarnate - the practice of scientific research, the implementation of methodological constructs cognitive activity of the scientist - and theorist, and practices, the latest research and explanatory theories, as well as convert - psychological techniques. During the "revolutionary again" and "again awakening" - an appeal to Ontologies - and inevitably ... highly desirable.

Key words: ontologically oriented philosophy and psychology, methodological system, methodological way, explanatory theories, transforming technology.

Период развития отечественной культуры конца XIX – начала XX века обозначается как «серебряный век», который вослед за «золотым (пушкинским) веком» стал одним из наиболее ярких периодов в истории не только отечественной, но и мировой культуры. Философы Сергей и Евгений Трубецкие, Василий Розанов и Лев Шестов, Семен Франк и Павел Флоренский, Николай Лосский и Сергей Булгаков; психологи Георгий Челпанов и Василий Зеньковский; литераторы Дмитрий Мережковский и Зинаида Гиппиус, Андрей Белый и Александр Блок, Вячеслав Иванов и Константин Бальмонт; композиторы Александр Скрябин и Игорь Стравинский; режиссеры Константин Станиславский и Всеволод Мейерхольд; художники Валентин Серов и Константин Сомов, а также Николай Бердяев, Густав Шпет и многие другие. Эти мыслители и деятели культуры отразили с небывалой силой мир в его наиболее трагичные минуты: в предчувствии гибели старого мира, на переломе исторических времен, в рождении «чего-то качественно нового», скорее пуга-

ющего и настораживающего, нежели радующего возможностью новых перспектив.

В эпоху «серебряного века» невозможно содержательно отделить творчество деятелей одного направления культуры от какого-либо иного: философия, музыка, поэзия, живопись пребывали в глубинной связи, происходил синтез способов познания мира и человека. «Поэты были мудры как философы, философы писали как поэты. Искусство служило почвой для философских размышлений – лучшие страницы Николая Бердяева и Льва Шестова навеяны образами искусства – от Достоевского до Пикассо. Философское постижение мира звучало в трагических аккордах Скрябина, в тончайшей лирике Анненского, в маскарадных играх Мейерхольда, в портретах Серова с их двойным смыслом» (10, с.3-18).

Итак, в начале XX века в России появляются признаки художественного, религиозного и философского пробуждения, в Петербурге и Москве возникают кружки молодых художников и поэтов, где собирается элита обеих столиц. Одним из первых мест встреч становятся еженедельные

приемы у Сергея Павловича Дягилева (1872-1929). Зинаида Гиппиус (1869-1945), известная поэтесса того времени, вспоминала об этих встречах как о новой культурной среде, в которой рождались и находили первое признание прогрессивные идеи о развитии искусства, литературы, театра и т.д.

Результатом «сред» Дягилева стал ежемесячный журнал «Мир искусства» (1899-1904), который был основан самим Дягилевым и еще несколькими молодыми писателями и художниками: Львом Бакстом (1866-1924), Александром Бенуа (1870-1960), Дмитрием Мережковским (1865-1941), Дмитрием Filosoфовым (1872-1929) и др. Журнал знаменовал собой «приход весны» в сферу культурной жизни России конца XIX ст. Авторы журнала не соглашались высказывать свои мысли в узких моралистических рамках, которые были созданы признанными вождями интеллигенции. Дягилев и его друзья утверждали, что мир значительно богаче, ярче, более загадочен и значительно разнообразнее, нежели изображения, построенные позитивистами и рационалистами, воззрения которых считались наиболее характерными для «прогрессивной и критичной личности». В 1900 г. «Мир искусства» опубликовал исследования Мережковского о Достоевском и Толстом, где автор первым из критиков рассматривал этих писателей как религиозных (духовных – в более широком смысле слова) учителей. Таким образом, творчество данных писателей рассматривалось в том аспекте, который ранее не признавался сущностным со стороны отечественной интеллигенции. Эта работа вызвала много споров, но завершила собой долгий период антихристианских настроений и стала поворотным пунктом в эволюции отечественной культуры.

«Что-то в России ломалось, – писала об этих переходных годах Зи-

наида Гиппиус, – что-то оставалось позади, что-то, народившись или воскреснув, стремилось вперед ... Куда? Это никому не было известно, но уже тогда, на рубеже веков, в воздухе чувствовалась *трагедия*. О, не всеми. Но очень многими и в очень многом» (8).

Андрей Белый (1880-1934), поэт и критик, также остро чувствовал перемену в духовной атмосфере. Он писал: «Для многих стиль нового века радикально отличался от старого; в 1898 и 1899 годах мы прислушивались к перемене ветра в психологической атмосфере. До 1898 г. северный ветер дул под северным небом. Константин Бальмонт (1867-1942) опубликовал книгу стихов под заглавием «Под северным небом». Она выражает век девятнадцатый. С 1898 г. подул другой, южный ветер. Ветры столкнулись, их столкновение породило туман, туман задумчивости. В 1900 и 1901 г.г. атмосфера начала проясняться. Мы все увидели в новом свете под мягким южным небом двадцатого века» (1).

Другой представитель ренессанса отечественной культуры – философ Н.А.Бердяев – писал: «В эти годы России было послано много даров. Это была эпоха пробуждения самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму. Появились новые души, были открыты новые источники творческой жизни; виделись новые зори, соединялись чувство заката и гибели с чувством восхода и надежды на преобразование жизни» (2).

Александр Блок (1880-1921) представил еще более осязаемое описание начала XX века. В августе 1920 г. он сказал о своем духовном учителе Владимире Соловьеве: «Соловьев скончался в июле 1900 г., то есть за несколько месяцев до наступления нового века, который сразу обнаружил свое лицо, новое и непохожее на

лицо предыдущего века. Я позволяю себе сегодня в качестве свидетеля, не вовсе лишенного слуха и зрения и не совсем косного, указать на то, что уже январь 1901 года стал под знаком совершенно иным, чем декабрь 1900 года; что самое начало столетия было исполнено существенно новых знамений и предчувствий» (5). В этой же речи Блок выразил уверенность в том, что катастрофические изменения первых лет русской революции были только началом, что двадцатый век должен изменить жизнь человечества не менее радикальным образом, нежели век «Боговоплощения».

Эти настроения были характерны не только для художественных кругов. Стивен Грехем, который путешествовал по России в первом десятилетии XX века, вспоминает свой разговор с русской женщиной из Вятской губернии, которая также утверждала веру в новое прозрение для России. «Разве Вы не замечаете в воздухе того особенного чувства ожидания, как будто вот-вот появится что-то великое? Ожидание царит в русской литературе. Теперешние поэты ждут только, чтобы пойти крестным ходом» (24). Она назвала несколько имен, которые, по ее мнению, представляли новую Россию, а в их числе: Блока, Белого, Вячеслава Иванова, Бальмонта и Леонида Андреева.

Такая переориентация взглядов русской интеллигенции не была вызвана отдельным событием или появлением отдельной выдающейся личности. У людей открывался взгляд на вещи, которые до сих пор были закрыты для них. Молодежь начинала обнаруживать привлекательность и притягательность в цветах, звуках и мистических интуициях, что было утрачено предыдущими поколениями. Появлялись и развивались новые направления и течения в искусстве и науке. Старая крепость русского позитивизма начала разрушаться под натиском идей молодых поэтов, критиков, художников, фи-

лософов и богословов.

Прогресс в искусстве и философии сопровождался формированием нового отношения к христианству и, в том числе, к Православной Церкви. Интерес к религии со стороны интеллигентских кругов обусловил со временем контакты между российским духовенством и представителями интеллигенции. В 1901-1903 г.г. в Петербурге обе стороны вели плодотворные дискуссии на «Религиозно-философских собраниях». Всего состоялось 21 заседание. Их протоколы были опубликованы в журнале «Новый путь», который издавался под руководством Д.С.Мережковского, З.Гиппиус и П.П.Перцова в 1903-1904 г.г.

Религиозное пробуждение, которое началось в Петербурге, развивалось также и в Москве, но имело там менее яркие и менее революционные формы. Владимир Соловьев вел долгую, но одинокую, борьбу против враждебных настроений между интеллигенцией и Церковью и оставил после себя несколько убежденных учеников. Наиболее известные из них москвичи-философы – Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905), его брат Евгений (1863-1920) и Лев Михайлович Лопатин (1855-1920). Продолжая традиции своего учителя и друга, они собственным примером свидетельствовали против глубокого предубеждения отечественной интеллигенции, которая считала религию несовместимой с критическим разумом. Сначала, подобно Соловьеву, три философа оставались одинокими фигурами, но в первые годы XX столетия их влияние привлекло к Православию еще несколько молодых людей из среды интеллигенции. Наиболее яркими из них были Флоренский, Эрн, Ельчанинов, а также Свентицкий.

Обращение интересов интеллигенции к Церкви было достаточно заметным и в Киеве. В 1905 г. здесь была основана газета «Народ», в ко-

торой сотрудничали П.П.Кудрявцев, Ф.И.Мищенко, И.Т.Четвериков, все трое – профессора духовных академий. Газета отражала настроения христианских либералов и выступала за церковные реформы. Было также основано Киевское товарищество по изучению религии и философии. Начиная с 1910 г. его председателем был профессор В.В.Зеньковский (1881-1962), в будущем – председатель Студенческого христианского движения в изгнании. Менее официальные встречи между богословами и светскими учеными происходили регулярно в 1907-1912 г.г. в доме Г.Л.Иваницкой, где устанавливались контакты и формировались дружеские отношения. В 1916 г. профессор Киевской академии В.И.Экземплярский основал журнал «Христианская мысль», который имел большой успех и просуществовал до 1918 года.

Однако, художественное и религиозное пробуждение интеллигенции коснулось только прогрессивной ее части. Основная же масса осталась под влиянием идей материалистов и позитивистов девятнадцатого века и сохраняла враждебное отношение к Церкви. Процесс разрушения традиционных взглядов коснулся широких интеллигентских кругов только в 1909 году, когда группа лидеров интеллигенции начала открытое наступление против традиционного мировоззрения и выпустила сборник «Вехи».

«Не для того, чтобы с высоты познания истины доктринерски судить русскую интеллигенцию, и не с высокомерным презрением к ее прошлому писаны статьи, из которых составилась настоящий сборник, а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны» (6). Этими словами начинается предисловие к сборнику статей «Вехи».

В сборнике приняли участие Бердяев, Булгаков, Гершензон, Изгоев, Кистяковский, Струве и Франк. Се-

мен Франк так описывает появление сборника: «Весна 1909 года была ознаменована большим литературно-общественным событием – опубликованием сборника «Вехи», в котором семь писателей объединились в критике господствующего интеллигентского, материалистического или позитивистически обоснованного политического радикализма. Несмотря на отсутствие всякого сговора (каждый из нас ознакомился с содержанием «Вех» только после их опубликования), «Вехи» выразили духовно-общественную тенденцию, первым провозвестником которой был Петр Струве. Эта тенденция слагалась из двух основных мотивов: с одной стороны, утверждалась необходимость религиозно-метафизических основ мировоззрения – в этом отношении «Вехи» были прямым продолжением и углублением идейной линии сборника «Проблемы идеализма»; с другой стороны, в них содержалась резкая, принципиальная критика революционно-максималистических стремлений русской радикальной интеллигенции» (11).

Сборник произвел сенсацию. На протяжении шести месяцев «Вехи» выдержали пять изданий, имели огромный успех. Их философскую критику позитивизма, их отречение от основной доктрины радикальной интеллигенции – веры в революцию – левая пресса приняла как предательство священного наследства. Участников «Вех» обвиняли в нападках на великих «святых»: Белинского, Грановского, Чернышевского, Писарева, и провозглашали врагами просветительства, просвещения в целом и прогресса. Буря, вызванная сборником, показала, что его авторы попали в цель. Они отдали критике противоречия философии, которую признавала интеллигенция, а непоследовательность ее политической программы с удивительной точностью обусловила и предвосхитила роковые для интеллигенции след-

ствия избранного ею пути.

С.Франк писал в сборнике: «Русская интеллигенция стоит перед величайшей и важнейшей задачей пересмотра старых ценностей и творческого овладения новыми. Правда, этот поворот может оказаться столь решительным, что, совершив его, она вообще перестанет быть «интеллигенцией» в старом, русском, привычном смысле слова. Но это – к добру! На смену старой интеллигенции, быть может, грядет «интеллигенция новая», которая очистит это имя от накопившихся на нем исторических грехов. Сохранив неприкосновенным благородный оттенок его значения. От непроизводительного, противокультурного нигилистического морализма мы должны перейти к творческому, создающему культуру религиозному морализму» (6).

В 1909-1910 годах русская литература наполнилась враждебными «Вехам» книгами и статьями. Многие из них были напечатаны в журналах, другие вышли отдельными сборниками. Либеральные писатели и журналисты во главе с Петром Боборыкиным (1836-1921) издали сборник под названием «В защиту интеллигенции» (Москва, 1909), их пример был воспринят другими левыми кругами и партиями. Социал-демократы издали сборник «На рубеже» (Москва, 1910), эсеры – сборник «Вехи, как знамение времени» (Москва, 1910).

Конституционные демократы опубликовали две книги против «Вех»: «По вехам» (Москва, 1909) и «Интеллигенция в России» (Санкт-Петербург, 1910). Вдохновителем их был П.М.Милуков (1859-1943), который сумел собрать вокруг сборника «Интеллигенция в России» большую группу либералов. Среди них были: К.К.Арсенев (1837-1919), М.М.Ковалевский (1853-1928), Д.М.Овсяннико-Куликовский (1853-1920) и Иван Петрункевич (1843-

1928). Данные авторы также признавали присутствие духовного и интеллектуального кризиса в среде интеллигенции, однако надеялись остановить разрушительный процесс призывом вернуться к традициям позитивизма и радикализма – признанных учителей минувшего столетия.

И.В.Гессен (1865-1943), известный деятель кадетской партии и издатель газеты «Речь», а позднее, в годы эмиграции (после 1919 года) – «Архивов русской революции», в автобиографии писал, оценивая влияние авторов «Вех» на мировоззренческие позиции представителей интеллигенции: «Успех «Вех» был ошеломительный... Не было ни одного периодического органа, который не отозвался бы на эту книгу. Интеллигенция горячо защищалась, но два сборника, вступивших в бой с «Вехами» – «В защиту интеллигенции» и «По вехам» – заметного впечатления не произвели. Меня этот сборник сильно смутил. Я впервые почувствовал, что нашему веку действительно приходит конец, что «Вехи» намечают лозунги будущего; постепенно они и становятся теперь господствующими и пользуются защитой науки» (7).

Только в редких случаях люди гессеновского поколения были согласны с подобной интуитивной точкой зрения. Большинство русских либералов утратили свой утопичный оптимизм только после падения старого режима. Однако, общая тенденция возвращения к гуманизму, к человеку и миру в их противоположных и объединяющих влияниях все же нашла свое воплощение. Научная мысль – философская и психологическая, которая только утверждалась в статусе самостоятельной науки, стала содержательным пространством, в котором нарождались идеи построения объяснительной системы, где человек и мир – свободные, независимые, взаимодействующие сущие.

Именно в последние десятилетия XIX – в начале XX века в России появляется действительно значительная философская литература, которая представляет все результаты западноевропейской мысли и методы, пути ее становления, но в то же время глубоко связанная с особенностями национального типа мышления, что позволило ей действительно претендовать на всеобщий интерес как вследствие своей оригинальности, так и по значимости своих результатов. Формирование отечественной философской мысли происходило как «*органичный синтез*» *идей* (В.В.Зеньковский), отдельных философских построений, теорий предыдущих мыслителей. «Прежде всего нужно было найти надлежащую базу, – то общее основание, которое могло бы послужить фундаментом для воздвигаемого здания. Не новые идеи нужны были, а органическое связывание того, что уже было высказано. Для русской мысли наступила, таким образом, *пора систем...*» (9).

В этот период для построения целостных философских систем в отечественной науке были характерны два направления: *первое* – ищет исходную базу в *гносеологии* (в анализе познания, в установлении тех основных принципов, которые должны дать фундамент для всей системы. *Второе* направление исходит из «общей интуиции действительности» (В.В.Зеньковский) – это есть *установка онтологизма*. В этих течениях важными признаются основные интуиции бытия, живая связь с бытием, а не гносеологические идеи.

Однако, не только философская научная мысль получает содержательное оформление в национальном самобытии в эпоху «серебряного века». В конце XIX – в начале XX века мировая наука признает за «психологией» статус самостоятельной научной дисциплины, которая

выделилась из ряда смежных дисциплин, но еще не получила определенного содержательного статуса: быть ли ей сферой естествознания, или – гуманитарной наукой? «Если сначала рассмотреть распространенную на Западе точку зрения на область психического – как она проявляется в так называемой эмпирической психологии, которая сама себя провозглашает психологией без души, – то мы сможем заметить, что для нее характерно рассмотрение душевных процессов как маленького привеска, части эмпирически предметного мира, которая подвержена его законам и без остатка, органично входит в обычную картину мира. Современная психология сама себя называет естественной наукой... Но может существовать совершенно иная психология, которая рассматривает душевное не снаружи, со стороны явления в чувственно-предметном мире, а если можно так выразиться, по направлению изнутри вовне – именно так, как душевное переживание является себя не холодному и постороннему наблюдателю, а самому себе, переживающему «я» (14).

Содержание проблематики, подходов, методологических ориентиров, которые выстраивались отечественной психологией начала XX века, были сущностно сродственны содержанию философских концептуальных построений. Характерным для психологической мысли России начала XX века было построение синтетичных (и по содержанию, и по использованным средствам познавательного действия) объяснительных моделей психического. Поэтому естественным было проникновение в способы психологического теоретизирования элементов *гносеологически ориентированного* и *онтологически ориентированного* познания явлений мира.

Примером онтологически ориентированного опыта философ-

ствования в постижении сущности человеческой природы признаются философские и психологические системы Л.Шестова, Н.Бердяева, Г.Челпанова и С.Франка. Примененный названными авторами *способ философствования* имеет *онтологически ориентированный характер*, а также признается таковым, что оказал существенное влияние на формирование психологической отечественной мысли.

Способ философствования **Льва Шестова** (Лев Исаакович Шварцман, 1866-1938) можно определить через синтез нескольких его дарований – литературного и собственного философского. Литературное дарование Шестова проявляется не только в создаваемых им увлекательных и ярких текстах, не только в изяществе и силе слова, но в своеобразном «стиле развертывания мысли», что актуализирует для читателя неповторимый индивидуально-психологический контекст самого автора.

Однако, основной пафос в творчестве Шестова есть именно «пафос философский: через все его произведения проходит внутренняя страстность в искании истины, если угодно философская «придирчивость» и суровое обличение всяких отклонений от подлинной реальности» (9). Непосредственное «*чувствование*» *сущностной «канвы» бытия*, его субстанциальных признаков и характеристик, искусство «прямой идентификации» этих признаков в реально-практических, чувственно-доступных формах существования сущего – лишь некоторые отдельные признаки онтологически ориентированного способа познания и направленного философствования, которые, безусловно, присущи философско-теоретическим построениям Шестова.

Неоднократно в философско-критической литературе высказывалась мысль, что Шестов был «монотеистом», человеком одной идеи,

одной всепоглощающей истины. Но широта тем в произведениях Шестова опровергает это утверждение.

Иногда проблематику произведений Шестова связывают с «экзистенциалистским течением» в философии, однако в реальности она значительно шире «экзистенциальных» проблем, а метод философствования Шестова значительно отличается от методов как религиозного, так и атеистического экзистенциализма. «По существу же Шестов является религиозным мыслителем, он вовсе *не антропоцентричен*, а *теоцентричен* (как, может быть, никто в русской философии – кроме, конечно, религиозных философов школы Голубинского, вообще нашей «академической» философии)» (9).

Творчество Шестова, по мнению В.В.Зеньковского, всегда непосредственно связано с внутренней жизнью его самого, касается самых заветных и дорогих ему тем – отсюда близость его к «упражнениям» экзистенциалистов с их непобедимым субъективизмом. Сам же Шестов никогда не грешит субъективизмом – и сходство его с экзистенциалистами чисто внешнее.

Иногда складывается впечатление, что в основе всего творчества Шестова лежит гносеологическая тема (его иррационализм), поскольку в изложении идей его очень сложно нащупать «основную магистраль» в движении мысли, в то время как внешняя канва, своего рода «концы» размышлений представлены четко в отличие от их исходных основ. Но все же «внимательное вживание в идейный мир Шестова побуждает видеть в его иррационализме вторичный слой творчества: первичным же надо считать его религиозный мир» (9).

Таким образом, *онтологическая тема* является исходной в философских построениях Шестова. Сам Шестов однажды писал: «всем можно по-

жертвовать, чтобы найти Бога». Его личный путь, духовный путь всегда был связан с мучительными внутренними терзаниями, с тяжелой борьбой с самим собой, требованием постоянных «жертв». Поэтому в творчестве Шестова можно найти темы «самораспятия» («На весах Иова»), доходящего до иступления стремления избежать власти чистого разума, «страшной власти» самоочевидностей.

Шестов не верит в рациональную структуру бытия, он не только не думает, что логика не есть «единственное средство познания», что «закономерность в бытии давно опостылела нам», но и заявляет, что «закономерность – самое загадочное в бытии», а само «бытие окружено тайной». «Мы живем окруженные бесчисленным множеством тайн» – повторяет Шестов в последней своей книге «Афины и Иерусалим».

Шестов считает, что «задача философии – научить нас жить в неизвестности» («Апофеоз беспочвенности»). «Философия стремится прорваться сквозь логические цепи умозаключений», чтобы приблизить нас к реальности, к подлинному бытию. А значит цель философствования – *постижение сущности собственного существования*, реальности присутствия в нем феномена веры, веросознания, противоречий признанности и отвергнутости, величия *творческой силы* подлинного бытия «Я».

О Шестове нельзя сказать, что он создал законченную систему философствования, но создал прочную базу для системы – системы религиозной философии или философской онтологии бытия. Проблемы соотношения знания и веры, открытия и веры, разума и иррациональности волновали не только Шестова и представлены в творчестве многих других мыслителей, «но ни у кого мы не находим такого проницательного анализа основных предпосылок рационализма, как это делает Шестов» (9).

Онтологизм философствования Шестова непосредственно связан с чувственным восприятием «сущностного устройства бытия», на которое способен тонкий ум философа-мыслителя. А его опыт развертывания этого скрытого содержания – основание для построения техник психологического анализа и сущностных, и логических особенностей познаваемого сущего.

Николай Бердяев (1874-1948) в одной из наиболее значительных (как он сам отмечал) своих работ, писал: «Философия есть любовь к мудрости, любовь же есть эмоциональное и страстное состояние. Источник философского познания – целостная жизнь духа, духовный опыт. Все остальное – лишь второстепенное подспорье. Страдание, радость, трагический конфликт – источники познания. Снимает ли познание тайну, уничтожает ли ее? Я не думаю. Тайна всегда остается, она лишь углубляется от познания: познание уничтожает лже-тайны, вызванные незнанием. Но есть Тайна, перед которой есть углубление подлинной тайны» (2). Речь идет о тайне бытия, тайне существования, тайне Бога. Каждый человек, не будучи профессионально призван к решению данных проблем, так или иначе пытается решить их по отношению к своей конкретной, индивидуальной жизни. «Профессиональный» опыт философствования в данном случае может стать подспорьем в избрании способов, путей обретения искомой истины.

Н.А.Бердяев – наиболее известный и любимый в Европе русский философ. Его защита «персонализма», «аристократизма духа», которым угрожали тоталитаризм и возрастающее давление безличных сил, вызванных к жизни научными открытиями и всеобщим стремлением к «прогрессу», снискали ему понимание и уважение западных интеллектуалов. В лице Бердяева русская религиозная мысль вышла за преде-

лы национальных границ и подняла престиж Православия. В 1947 году в Оксфорде ему было присвоено звание доктора Honoris Causa.

Незадолго перед смертью Бердяев писал с горечью: «Меня начали ценить гораздо больше, чем раньше. Я постоянно слышу, что у меня «мировое имя»... Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают – это моя Родина...» (2). И это в то время, когда «дух философствования» Бердяева наиболее привержен «русской идее», нежели какая-либо иная система философствования.

Для Бердяева было немислимо идейно подчиниться какой-либо «ортодоксии», будь то марксизм, антропософия, Православие и т.д. И в философии, и в жизни он оставался всегда «*философом свободы*, той свободы, о которой сказано: «Где дух Господень – там свобода».

Много лет спустя Бердяев писал, что «...атмосфера культурной элиты того времени была проникнута оккультными настроениями и исканиями. В этой атмосфере было много бессознательной лживости и самообмана, мало было любви к истине. Хотели быть обманутыми и соблазненными. Терпеть не могли критики...» (2).

Непримиримое отношение сохранял Бердяев и к типу так называемого «школьного богословия», официальной богословской доктрины Русской Церкви, но и критически относился к книге Флоренского «Столп и утверждение истины», а также и к богословским построениям о.Сергия Булгакова, обвиняя последних, с одной стороны, в духовной несвободе, с другой – в чрезмерной рационализации подлинно мистического.

Бердяев писал: «Борьба за свободу, которую я вел всю жизнь, была самым положительным и ценным в моей жизни... Все столкновения с людьми и

направлениями происходили у меня из-за свободы. Борьбу за свободу я понимал прежде всего не как борьбу общественную, а как борьбу личности против власти общества» (2). Даже увлечение марксизмом не лишило его этой страсти к свободе: «Я никогда не был материалистом и, следовательно, я не мог быть правоверным марксистом. В философии я был идеалистом и черпал вдохновение у Канта и Фихте. Для меня, правда, красота и добро были не относительными, а абсолютными вещами. Коренятся они в трансцендентальном сознании, относительными могут быть только ступени нашего проникновения в них» (2).

В философском творчестве Бердяева можно выделить отдельные периоды, которым соответствуют своеобразные *содержательные акценты философствования*. Так первому периоду соответствует преобладание *этической темы*; второй период отмечен *религиозно-мистическими исканиями*; третий период определяется акцентом на *историософской проблеме*; наконец, четвертый период связан с *персоналистическими идеями*. К этим четырем акцентам следует прибавить, по мнению самого Бердяева, несколько «центральных» тем или идей: а) *принцип объективации* и б) *«примат свободы над бытием»*, но по существу это суть «вспомогательные» идеи, связанные с персоналистическими построениями Бердяева.

В трудах Бердяева часто можно встретить высказывания на темы гносеологии, равно как и метафизики. Но по существу Бердяев более всего моралист-романтик, для которого важнее всего – «выразить» себя, «проявить себя», отделить себя от других. И оттого Бердяев всегда «бунтует» против «обыденщины» («всю мою жизнь я был бунтарем»). К этому присоединяется страстность и патетичность в выражении переживаний, и эта «власть страстей» мешает под-

час духовної трезвості. Гносеологія і метафізика очень гнбки, в то же время, у Бердяева, они послушно следуют его чувствам, а в чувствах своих он прежде всего – моралист, обращенный к *духовным проблемам бытия, его онтологической глубине, творческой силе «Я», «бесконечному духу человека»*.

Георгий Челпанов (1862–1936) представляет особенно значимую для современной психологической науки традицию профессионального и собственно научного делания, ибо его деятельность и творчество непосредственно способствовали процессу вычленения психологии из системы человековедения и обретения ею статуса самостоятельной области научного знания. *Синтетичность* – основная черта его жизнедеятельности и творчества, выявленная им в активности организатора науки, ученого, профессора-наставника, с одной стороны. С другой стороны, само творческое наследие Челпанова синтетично по сути, поскольку направлено на решение задачи исторического, методологического, теоретического и эмпирического обоснования психологии как самостоятельной науки, а *психологического способа познания* как такового, что синтезирует в себе возможности философского, религиозного и практического познания мира.

Философское наследие Челпанова очерчивается отстаиванием *трансцендентального реализма*, – пишет об общей направленности философско-психологических изысканий ученого В.В.Зеньковский, сам начинавший свое профессиональное восхождение под руководством Челпанова. В целом, трансцендентализм Челпанова приближается к телеологическому его истолкованию в духе Виндельбанда и Зигварта. Утверждая, что «объективная основа пространства, возможно, не есть пространство, а только известный его аналог, и, следовательно, можно

утверждать лишь то, что существует некая сторона пространства, которой наше пространство соответствует в той или иной мере», Челпанов предпочитал обычному термину «трансцендентальный реализм» термин «*идеал-реализм*» (9). Это философская позиция, по его мнению, должна была в наибольшей степени обусловить эффективность и продуктивность психологических исследований всей совокупности явлений душевной жизни человека.

По мнению Челпанова, «оправдание» знания лежит «не в области логического доказательства, а в области веры», что сближает его позицию в отношении познаваемости ряда явлений мира с *телеологической*. Неизбежность для системы знания ряда постулатов, каковыми могут быть постулаты *причинности, протяженности, дискретности* и др., сообщает всем философским (и, как следствие, – психологическим) построениям телеологический характер, ибо «эти постулаты нужны, чтобы знание стало возможным», а подобное утверждение привносит в рассуждение о знании и познании элемент скептицизма.

Исходным вопросом всех рассуждений о душе и мире должен быть вопрос *онтологический*, а именно – вопрос о первоначале, *основоначале*: «из чего составляется все то, что существует?».

«В нашем опыте нам даны два рода явлений: во *внутреннем опыте* нам даны чувства, мысли, желания, вообще так называемые психические процессы, во *внешнем опыте* нам даны вещи материальные, обладающие протяженностью, способностью движения, непроницаемостью и т.п. Таким образом, с одной стороны, нам дано *духовное*, с другой стороны *физическое* или *материальное*. Кроме этих двух категорий явлений, в нашем опыте больше ничего не существует». Таким образом, при разрешении вопроса о первоначале

можно руководствоваться либо понятиями внутреннего, либо внешнего опыта.

Соответственно, выбирая отправную точку для своих рассуждений в том или ином типе (виде, уровне) опыта, существует перспектива выбора одной из трех объяснительных моделей, которые довольно известны и распространены в науке: 1 – *материализм*, предполагающий первоначалом материю или «существование материи»; 2 – *идеализм* или *спиритуализм*, предполагающий исходной духовную реальность или дух; 3 – *психофизический монизм*, предполагающий, что «все существующее есть проявление особого начала или особой субстанции, которая сама по себе не есть ни духовное, ни материальное, и по отношению к которой то, что мы называем духовным и материальным, оказывается только проявлением».

Онтологическая проблема, «которая имеет своим предметом всю действительность, все существующее, может получить свое разрешение в том случае, если мы рассмотрим проявления жизни живых существ, т.е. тот пункт действительности, в котором происходит очевидное соприкосновение между духовными и телесными явлениями» (15). Можно предполагать, что разрешая онтологическую проблему, сторонники материалистического учения будут утверждать, что в основе действительности лежит материя, однако «наличность психических явлений отнюдь не может быть объяснена допущением, что существуют только материальные элементы». Сторонники *психофизического монизма* будут утверждать тождество психического и физического, не находя при этом достаточных оснований для разделения их по сути и проявлениям, а также не смогут найти достаточно эффективного основания для их как различения, так и сопоставления.

Остается утверждать, что «в осно-

ве действительности лежит *нечто духовное* – *монады*, которые своим соединением дают все то, что существует: и материальное, и духовное. Монада представляет собою нечто духовное: мы можем ей приписать представления или волю. Существуют различные виды или степени монад, одни более совершенные, другие менее совершенные. Соответственно с этим, мир одних монад отличается от мира других. С точки зрения метафизической, и материя представляет собою нечто, составленное из нематериальных элементов, которые мы и можем признать в известном смысле духовными» (15).

Челпанов пытается разрешить исходное противоречие, существующее между материальным и идеальным объяснением мира, предлагая именно *онтологическую постановку вопроса об их соотношении*. «При признании полной однородности конечных элементов бытия устанавливается монизм в собственном смысле слова... Таким образом, наиболее вероятным ответом на вопрос об основе действительности является допущение, что все существующее складывается из *духовного*, из монад. Каждая из этих монад представляет независимую субстанцию, не уничтожимую, вечную» (15). Выстраивание в соответствии с такой установкой объяснительных моделей мира – духовного и материального – позволит, по мнению Челпанова, создать наиболее соответствующее действительности знание об их исходной природе.

Семен Франк (1877-1950) через призму его философского творчества представляется личностью чрезвычайно гармоничной. В нем соединились философ-мистик, в созерцания своих встречающийся с иной, вечной реальностью, и талантливый публицист, литературовед. Маркс и Ницше, Гете и Николай Кузанский, Владимир Соловьев и отцы Церкви – это были краеугольные камни, из

которых складывалось стройное здание его интеллектуального мира.

Многочисленные труды Франка появлялись на немецком, английском, французском и голландском языках. Сокровенному религиозному значению русской катастрофы посвящены две его яркие книги: «Крушение кумиров» и «Смысл жизни». Редкой духовной и философской высоты достиг Франк в последних своих произведениях: «Непостижимое», «С нами Бог», «Реальность и человек».

В.В.Зеньковский отмечал, что Франк обладал даром, исключительной способностью ясного изложения: мысль его, развиваемая систематично, покоряет столько своей основательностью, сколько и удачными формулами, которые очень часто стоят длинных рассуждений. Литературное дарование Франка делает его анализы и рассуждения мастерскими – «так все ясно, надлежало и удачно сказано у него». Но рядом с этим нисколько не уступает глубина его философского усмотрения – ум его, синтетический по существу, оплодотворяется той метафизикой всеединства, которую Франк развивает в своих произведениях, всегда оригинально и глубоко. По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать одним из самых выдающихся философов.

В произведениях Франка, – пишет Зеньковский, – мы имеем очень стройную, продуманную систему, – только по вопросам эстетики, да и по философии истории он отдельными замечаниями. Но логика, гносеология, метафизика, антропология, этика – разработаны им в духе метафизики всеединства очень глубоко, с превосходным знанием основной литературы (9).

Сам Франк – и в этом сказываются тенденции критического рационализма, в частности трансцендентализма – склонен всю систему строить, исходя из анализа познания: так

построены обе его основные книги – ранняя (1915) «Предмет познания» и более поздняя (1939) «Непостижимое». Но из анализа знания у Франка вытекает тот факт, что «мы ищем не одно, а два знания: отвлеченное знание, выражаемое в суждениях и понятиях, и непосредственную интуицию предмета в его *металогической цельности и сполноты*» (12). Центральной в творчестве Франка выступает идея всеединства. «Всеединство не может мыслиться, оно должно быть дано и доступно в какой-то иной, именно металогической форме» (12). В этом пункте заключается вся диалектика всеединства у Франка – с помощью понятия «металогичности» автор связывает самые разнообразные формы бытия в живое целое.

Для Франка *«исконное единство» бытия* неотделимо от *всеединства*, поэтому он отвергает возможность построения понятия «мировой души» как относящегося к знанию вторичного порядка. В опыте, рядом с материалом, который в переработке дает понятия и вскрывает идеальный слой в бытии «всегда присутствует безграничное-бесконечное; все конечное дано нам вообще только на фоне бесконечности». Познаваемый мир «со всех сторон окружен для нас темной бездной *непостижимого*». Это «собственно непостижимое» пребывает внутри мира, внутри бытия, которое «познающий глаз» пытается каким-либо образом приоткрыть, увидеть, развернуть. Однако дви-жущая сила такого познания – *онтологична по сути*, поскольку состоит в способности сущего выступать причиной себя самого. Таким образом, *само-причинение* в самопознании и в само-деятельности, как формах осуществления непосредственного само-бытия, – *источник потенциальности конкретного человеческого бытия*, единичной личной жизни.

По мнению С.Л.Франка, мож-

но говорить о *всеобщей* (или универсальной) и *специфицированной* формах потенциальности. Универсальной потенциальности соответствует содержание трансфинитного существа реальности (х), специфицированная потенциальность определяется наличествующим содержанием бытия (А), в пересечении двух этих потенций и возможно появление, возникновение, становление нового содержания (В),

Единичное человеческое бытие как “конкретно-сущее не есть законченное, в завершенной определенности предстоящее “нечто”, а содержит в себе возможность стать чем-то, что в данный момент остается еще логически не определенным, не определенным в понятии. Оно содержит в себе потенциальность, имеет некое ядро, которое само в себе есть нечто неопределенное, и что оно содержит или имеет, то оно и есть” [12, с.252].

Это “ядро” – есть собственно сущность человеческого бытия, определяющая его неповторимость, индивидуальность, своеобразным способом осуществляемое человеческое существование. Только “подлинный субъект внутреннего мира”, – утверждает Франк вслед за Соловьевым способен воплотить сущность своего бытия в действительности существования. Но само качество субъекта, которое человек приобретает в своем непосредственном самобытии, должно понимать *потенцией психологического бытия*, «способной переживать все те, хотя бы и обманчиво реализуемые или объективируемые состояния, которые образуют всю нашу эмпирическую действительность”. Сущность индивидуального бытия человека, его “душа” есть не что иное, как “пребывающая потенция” (Вл. Соловьев), стремящаяся к своему осуществлению во времени и пространстве личной жизни человека.

Потенциальность человеческо-

го бытия как непосредственного самобытия протяжена во времени: она всегда в прошлом как нечто законченное, завершенное; она всегда в настоящем как то, что совершается, делается; она всегда в будущем как то, чему еще предстоит осуществиться. Но поскольку потенциальность “высвечивает” сущность индивидуального бытия, которая остается неизменной в процессе развертывания, развития, становления и которая в каждый отдельный момент существования специфическим образом объединяет в своем настоящем и прошлое, и будущее, возможно прогностическое познание данной сущности, предвидение ее “потенциального движения”.

В своем сущностном определении потенциальность совпадает со свободой. В самом общем смысле свобода (как и потенциальность) “есть признак всего конкретно-реального, поскольку она содержит в себе момент динамичности. Динамизм – момент “делания”, “совершения” или “становления” – и состоит... именно в том, что все возникающее не может рассматриваться как простое продолжение уже существующего, т.е. проистекает не из определенного основания, а из сущей в себе неопределенности” [12, с.253].

Потенциальность, как момент пассивного существования, можно понимать “в пассивном смысле – гибкостью, податливостью, формируемостью “сырого материала” [12, с.253], который сам по себе не “мертво-неподвижная масса, а скорее динамическая сила неопределенности и бесформенности” (С.Л.Франк), стремящихся к определению.

Потенциальность или возможность в активном смысле слова есть противостоящая неопределенности “первичная формирующая сила”, мощь, действенный замысел “как работа определения, совершаемая над неопределенным материалом и из него самого. Суще-

стствует, таким образом, момент динамизма самой неопределенности, как бы динамизм беспорядочности, и наряду с ним динамизм определения, упорядочения” [12, с.253]; в этом двуединстве — существо потенциальности как первичной свободы. Бытие человека, как конкретное сущее, динамически-активно. “Оно есть необузданная сила — хаотическое стремление, из себя самого влекущееся к формированию, завершению, осуществлению. Поскольку бытие уже оформлено, уже осуществлено, уже есть в готовом, законченном виде, — в нем царит необходимость; ибо необходимость есть именно не что иное, как определенность бытия, проявляющаяся в определенности его связей ...Но поскольку бытие есть потенциальность, т.е. творческая мочь совершающегося в глубинах неопределенности определения, оно именно и есть *первичная свобода*” [12, с.254].

Потенциальность индивидуального бытия определяется его неповторимой, индивидуальной сущностью самостоятельного сущего. Поскольку осуществленное сущее, как онтологический “результат” бытия человека, всегда в будущем, всегда проецирует момент настоящего в предстоящее, сущее индивидуального человеческого бытия всегда — положительная возможность жизни конкретного человека, стремящаяся к своему воплощению в действительности, к своему завершению в неповторимом “мире” самобытия человека, к своему признанию как ценности, постигающей в себе “всеедин-

ство бытия как сущего”. Потенциальность поэтому — “существенный определяющий признак непосредственного самобытия” [12, с.341], его *онтологическое свойство*.

* * *

В целом, можно полагать, что начало XX века в отечественной культуре было ознаменовано рождением нескольких тенденций как в философском и культурном мировоззрении в целом, так и в сфере научных изысканий в частности. К числу этих тенденций следует отнести: *во-первых* — *онтологизацию* как специальную мировоззренческую установку, предполагающую соответствующий тип познавательных действий по отношению к познаваемым явлениям; *во-вторых* — *синтезирование* как характерную особенность познавательных действий, предполагающую содержательное и функциональное объединение возможностей различных познавательных и преобразующих средств; в-третьих — *конвенциональность* как познавательную идеологию, предполагающую соединение различных методологических конструкций с целью создания наиболее эффективных условий для открытия качественно новых перспектив в познании явлений мира.

Историческая судьба этих тенденций, появившихся в начале XX века, представляет особый интерес в канун века XXI, ожидающего итогового анализа достигнутого ранее и, что наиболее важно, — обнаружения перспектив *нового* в развитии научного познания.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1. Белый А. Воспоминания о А.Блоке // ж. «Эпопея», № 1. — Берлин, 1922.
2. Бердяев Н.А. Самопознание. — Париж, 1949.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. — Париж: Изд-во YMCA-PRESS, 1991.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990.

5. Блок А. Собрание сочинений. – Т.6.– М., 1962.
6. «Вехи». Сборник статей о русской интеллигенции. – М., 1909. – Изд. 3.
7. Гессен И. В двух веках. – Берлин, 1937.
8. Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951.
9. Зеньковский В.В. История русской философии. – В 2-х т. – Париж: Изд-во YMCA-PRESS, 1989.
10. Емельянов Б.В., Новиков А.И. Николай Бердяев о России и русской философии // Н.Бердяев о русской философии. Ч.1. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та., 1991.
11. Франк С. Биография П.Б.Струве. – Нью-Йорк, 1956.
12. Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990.
13. Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997.
14. Франк С. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. Сб. трудов С.Л.Франка. – М.: Республика, 1992.
15. Челпанов Г.И. Введение в философию. – М.: Изд. И.Н.Кушнерев и К', 1912.
16. Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и современных учений о душе. М.: Психологический ин-т РАО, 1994.
17. Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. – Киев: Изд. И.Н.Кушнерев и К', 1896.
18. Челпанов Г.И. Спинозизм и материализм. Итоги полемики о марксизме в психологии. – М.: Изд.автора, 1927.
19. Челпанов Г.И. Учебник психологии. – Киев: Изд. И.А.Розова, 1907.
20. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: Изд-во МГУ, 1992.
21. Шестов Л. Достоевский и Нитше. Философия трагедии. Париж: Изд-во YMCA-PRESS, 1971.
22. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс-Гнозис, 1992.