

DOI 10.25991/VRHGA.2022.5.4.006

УДК 130.2

*О. Т. Ермишин\**

## **В. Н. ИЛЬИН И ПОНЯТИЕ ФОРМЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.**

Статья посвящена влиянию русской философии на морфологию В. Н. Ильина. Автор статьи рассмотрел понятие формы в философии Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, священника Павла Флоренского. Для этих авторов понятие формы имело значение только в рамках их общих философских учений. Морфология В. Н. Ильина включает синтез различных идей, ориентирована на создание универсальной науки, поэтому она сложилась не путем прямых заимствований, а в контексте русской философии, ее методологии и общего идейного направления.

**Ключевые слова:** морфология, понятие формы, русская философия, культурно-исторический тип, византизм, конкретная метафизика, идеализм, символизм, философия культуры.

*O. T. Ermishin*

*V. N. ILYIN AND THE CONCEPT OF FORM IN RUSSIAN PHILOSOPHY  
OF THE SECOND HALF OF THE XIX — EARLY XX CENTURIES*

The article devoted to the influence of Russian philosophy on V. N. Ilyin's morphology. The author of the article considered the concept of form in the philosophy of N. Y. Danilevsky, K. N. Leontiev, priest Pavel Florensky. For these authors, the concept of form was important only within the framework of their general philosophical teachings. The morphology of V. N. Ilyin includes the synthesis of various ideas, focused on the creation of universal science, therefore it developed not through direct borrowing, but in the context of Russian philosophy, its methodology and general ideological direction.

**Keywords:** morphology, concept of form, Russian philosophy, cultural and historical type, byzantism, concrete metaphysics, idealism, symbolism, philosophy of culture.

---

\* Ермишин Олег Тимофеевич, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына; oleg\_ermishin@mail.ru

В 1996 г. в журнале «Вопросы философии» появилась публикация, подготовленная А. П. Козыревым — «Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии» В. Н. Ильина. Эта работа дает общее представление о морфологии В. Н. Ильина, его научном и философском мировоззрении. В «Статике и динамике чистой формы» содержатся ссылки на работы таких зарубежных авторов, как У. Штерн, А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г. Марсель, М. Бубер, К. Г. Юнг и др. Однако возникает вопрос: не испытал ли В. Н. Ильин влияние со стороны каких-то русских мыслителей, учитывая его интерес к русской культуре и написание отдельной книги «Русская философия»? Из современников на В. Н. Ильина оказал несомненное влияние Н. О. Лосский с его концепцией интуитивизма, о чем мной уже написана отдельная статья [см.: 2]. Тем не менее стоит обратиться к более раннему периоду второй половины XIX — начала XX в., чтобы выяснить отношение русских мыслителей к понятию формы и идее морфологии.

### **И. Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ: МОРФОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ**

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что Н. Я. Данилевский в труде «Россия и Европа» (1871) для характеристики органического, неорганического и социального бытия использовал понятия формы (морфологического принципа) и материи. В. Н. Ильин был полностью солидарен со взглядами Данилевского на отношения России и Европы, о чем писал в книге «Русская философия»: «...концепции Н. Я. Данилевского в отношении всей германороманской Европы и прозрения Гилярова в специальном отношении к немецком идеализму, а равно и о его связи с прусским милитаризмом, нашедшем себе новый стимул в французском революционном паневропеизме и расизме, оказались очень точными. Вражда к России и ко всему, что связано с ее национальным творчеством, продолжает и по сей день держаться все на том же высоком уровне XIX и начала XX века, достигая временами степеней лихорадочного пароксизма, напр<имер>, в войне 1914 г., в революции 1917 г., в войне 1941 г., в послевоенном отношении к русским» [5, с. 268].

То, что сближает Ильина с Данилевским — это, безусловно, своеобразный публицистический характер их работ, связанный с апологетикой «русского мировоззрения», права на самобытность, культурное и государственное самоопределение России. Данилевский исходил из убеждения, что «всякая народность имеет право на самостоятельное существование в той именно мере, в какой его сознает и имеет на него притязание» [1, с. 23].

Пять законов, которые сформулировал Данилевский для культурно-исторических типов, подразумевают ряд важных выводов: в политике — создание федерации как лучшего варианта государственного образования; в теории — уподобление культур и цивилизаций «многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз

навсегда их жизненную силу» [1, с. 96]. Данилевский воспроизводит и проецирует на историю схему, характерную для развития биологических форм и в дальнейшем ставшую основной для О. Шпенглера, что вряд ли могло удовлетворить В. Н. Ильина. Морфологические принципы Данилевского связаны не с теорией творчества и религиозной философией, как у В. Н. Ильина, а с политической задачей, актуальными для России в конце XIX в.

Данилевский ставил себе еще одну цель — опровергнуть идею бесконечного прогресса, которая занимала прочное место в общественном и научном сознании в XIX в. Он объяснял все достижения культуры и науки расцветом цивилизации в определенный период ее развития, для которого характерна повышенная активность духовной энергии. Однако такой период не может продолжаться долго, за ним неизбежно следует застой, поэтому прогресс есть только умозрительная конструкция, недостижимый идеал. Так, Данилевский выступил с идеями, идущими вразрез с общими направлениями западноевропейской мысли XIX в. Вот как он сформулировал свое понимание прогресса: «Прогресс, как мы сказали выше, состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях» [1, с. 115]. Иначе говоря, Данилевский признавал прогресс в истории, но только не тот, который отождествлялся с развитием западноевропейской цивилизации, а полагал, что прогрессивное развитие может быть обнаружено во всех известных цивилизациях.

Достаточно внимания Данилевский уделил тому, как идеи воплощаются в формах. Так, рассуждая о соотношении национального и общечеловеческого, он пишет, что «цивилизация всегда стремится разрушить те специальные формы зависимости, которые были наложены на племенную волю при переходе народов каждого культурного типа из этнографической в государственную форму быта, и заменить их известными формами свободы. Эти формы зависимости принимаются за национальное, а соответствующие им формы свободы — за человеческое» [1, с. 124]. Данилевский же считал, что общечеловеческое и национальное относятся как понятия рода и вида, т. е. между ними есть логическая и иерархическая связь. Национальное — это такая форма, которая имеет устойчивые и характерные черты, не дающие ей слиться с общечеловеческим. Однако, как указывал Данилевский, существуют еще группы народов, близких другу к другу. К одной из таких групп относится славянство, способное при благоприятном развитии превратиться в самостоятельный культурно-исторический тип. Для Данилевского славянство — это одновременно идеал и мечта, которая заставляет его надеяться на решение исторических проблем в будущем на основе сильного панславянского союза. Данилевский заявлял: «И так, для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словена, словака, булгара (желал бы прибавить и поляка), — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него не достижимо без ее осуществления, — без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства, а, напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости

и самобытности» [1, с. 133]. Можно сказать, Данилевский радикален и последователен в отстаивании своего политического идеала. В. Н. Ильин, как известно, никогда не разделял идею панславизма, которая в XX в., в новых политических условиях, выглядела явной утопией. Для него Россия — это евразийская цивилизация, поэтому славянство на фоне просторов Европы и Азии есть национальное объединение, в котором народы давно разобщены между собой в результате исторического развития. Если перефразировать вышеприведенные слова Данилевского, то для Ильина, прежде всего, есть Бог и Церковь, и их заменить больше нечем, т. к. в них заключены сущность и идеи, которые определяют все внешние, исторические и культурные, формы.

В чем В. Н. Ильин мог бы согласиться с Н. Я. Данилевским, так это в некоторых формулировках морфологического принципа в книге «Россия и Европа». Данилевский предложил следующую схему: в мире действует три силы — материя, движение и дух. Взаимодействие материи и духа образует формы и подчиняется морфологическому принципу. Данилевский утверждал: «Затем все остальные науки имеют своим предметом лишь видоизменения материальных и духовных сил и законов — под влиянием морфологического принципа, о котором мы заметим только, что он так же точно не проистекает из свойств материи и ее движения, как паровая машина не проистекает из расширительной силы пара. Морфологический принцип есть идеальное в природе» [1, с. 168]. Однако далее Данилевский распространяет морфологический принцип и на общественное бытие, т. е. полагает, что духовные законы действуют как в природе, так и в обществе.

Данилевский признавал пагубное влияние западничества и считал подражание Европе («европейничанье») болезнью русской души, в чем был близок к славянофилам, но его понимание культурно-исторических типов выходило далеко за границы России и русской истории. По мнению Данилевского, нарождается новый славянский культурно-исторический тип, попытка описания которого предпринята в книге «Россия и Европа». Данилевский утверждал существование четырех основ для культурно-исторического типа: 1) религиозной; 2) культурной; 3) политической; 4) общественно-экономической. Из этих основ развивается внешняя деятельность конкретного культурно-исторического типа. Древние цивилизации, как считал Данилевский, нередко имели только одну или две основы для развития — преимущественно религиозную и культурную (древние Египет, Израиль, Греция), т. е. носили односторонний характер, но в Новое время в истории цивилизаций утвердилось сложное взаимодействие всех четырех основ. Образцом для такого сочетания послужило формирование западной романо-германской цивилизации. Однако в результате исторического развития романо-германская цивилизация пришла к тому, что во всех четырех сферах деятельности восторжествовала «анархия», т. е. появились признаки разложения: религиозного (протестантизм как тип крайнего религиозного индивидуализма), философского и научного (материализм), политического и социального (общественные противоречия, жажда личного обогащения, периоды экономического кризиса). Альтернативой романо-германской цивилизации, которая идет к разложению, Данилевский считал славянский культурно-исторический тип, формирование которо-

го приведет к осуществлению религиозного, культурного, политического и общественно-экономического идеала.

Главной для славянского культурно-исторического типа Данилевский полагал религиозность, т. к. «характер русских и вообще славян, чуждый насильственности, исполненный мягкости, покорности, почтительности, имеет наибольшую соответственность с христианским идеалом» [1, с. 526]. Единая религиозная истина становится основой нравственности и гармонии общественных отношений. Культурными достижениями из славянских стран отличилась пока только Россия, давшая миру выдающуюся литературу (произведения А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Л. Н. Толстого и т. д.). То же самое относится к политической, государственной зрелости, которую, как отмечает Данилевский, можно пока видеть только в России (Российской империи), что ни в коем случае не исключает в будущем ее формирования в других славянских странах, большинство которых в XIX в. были лишены политической независимости (ситуация, как известно, полностью изменилась в XX в., когда большинство славянских народов обрели государственность). Основой экономической жизни в России является обилие плодородной земли, которая служит важным фактором для развития сельского хозяйства, поэтому в русской истории крестьянство было наиболее многочисленным русским сословием. Пример России показывает, что сначала должна быть политическая независимость, а уже потом — развитие всех других сторон жизни (религии, культуры, экономики). То, что осуществилось в России, может быть и в других славянских странах, если они найдут силы справиться с чуждым влиянием романо-германской цивилизации.

Одной из существенных особенностей Данилевского является тесная зависимость теории культурно-исторических типов от объяснения текущих политических событий, отношений между Россией и Западной Европой. Это несколько снижает философскую, научную значимость некоторых важных выводов Данилевского. Однако такая политическая «публицистичность» вообще характерна для многих русских мыслителей, в том числе для В. Н. Ильина. Данилевский не делал акцент исключительно на теоретическом обосновании, а постоянно соотносил теорию с исторической действительностью. В отличие от О. Шпенглера, он не увлекался историческими прогнозами на отдаленное будущее, а ограничивался самоочевидными предположениями. Можно сказать, что Данилевский создал теорию, которая имеет ограниченность и определяется его политическими взглядами. С точки зрения морфологии четыре основы, о которых пишет Данилевский, условно можно считать «статикой», а внешние исторические формы — «динамикой». Признание религиозности как главной основы для культурно-исторического типа сближает Данилевского и В. Н. Ильина. Вместе с тем их мировоззрение и научная методология имеют множество различий, что объясняет отсутствие значительного влияния Данилевского на В. Н. Ильина, который довольно редко упоминает автора «России и Европы» и преимущественно для того, чтобы подчеркнуть враждебность Запада к России. Следовательно, более существенные влияния на морфологию В. Н. Ильина нужно искать в работах других русских мыслителей.

## 2. К. Н. ЛЕОНТЬЕВ: ВИЗАНТИЗМ КАК ФОРМА КУЛЬТУРЫ

В. Н. Ильин считал, что К. Н. Леонтьев открыл новую страницу в истории русской мысли, разработав «философию пессимизма», противостоящую западной «философии прогресса». Он посвятил этой теме главу «Константин Леонтьев и судьбы русского пессимизма в философии» в книге «Русская философия». Однако остался непроясненным вопрос: оказал ли Леонтьев какое-то влияние на морфологию Ильина? Частично ответ на этот вопрос можно найти в указанной главе из книги «Русская философия». Например, В. Н. Ильин пишет: «Константин Леонтьев задолго до знаменитого Освальда Шпенглера поставил проблему морфологии мировой культуры, истории и морфологии культурно-исторических типов и заката Европы. В последнем он, впрочем, делит славу с Н. Я. Данилевским, на книгу которого “Россия и Европа” Конст<антин> Леонтьев опирается. В эстетической морали и в своеобразном натурализме Конст<антин> Леонтьев предвосхищает Ницше. В пессимизме своем Конст<антин> Леонтьев пошел гораздо далее будущего Шпенглера (который всячески отводил от себя обвинения в пессимизме). Конст<антин> Леонтьев поставил проблему “гибели России” — и притом не только физической, но и духовной» [5, с. 422]. По мнению В. Н. Ильина, Леонтьев гораздо в большей степени, чем Н. Я. Данилевский, приближается к морфологии истории XX в. Он перенес морфологию физического и биологического мира на социальную и историческую морфологию. В этом Леонтьев близок к Н. Я. Данилевскому, но он создал еще совершенно новый методологический подход — это «метод описательно-морфологический», «типология культурно-исторических типов и морфология процессов внутри культурно-исторических типов» [5, с. 425]. Если первоисточником в описании культурно-исторических типов для Леонтьева была книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», то «морфология процессов», как подчеркивал В. Н. Ильин, есть исключительно новое исследовательское направление. Леонтьев разработал «двойной метод прогрессивной и регрессивной эволюции» и приложил его к культурно-историческому процессу. Кроме того, В. Н. Ильин обнаружил в размышлениях Леонтьева «эстетическую морфологию», или «морфологическую протоэстетику», т. е. эстетические оценки, превалирующие над моралью. В целом же морфологии Леонтьева В. Н. Ильин дал следующую интерпретацию: «Собственно, если стоять на точке зрения К. Леонтьева, то всякое конкретное бытие можно определить как интеграцию дифференцированного. В этом основной принцип морфологии К. Леонтьева и его приложения — эстетического метода. По учению К. Леонтьева, без дифференцированного неравенства и вне цветущей сложности невозможен и стиль, который есть, согласно Леонтьеву, не только жизнь искусства, но и вообще жизнь, и уже, во всяком случае, жизнь в истории нации и культуры» [5, с. 430]. Такая интерпретация, как и другие замечания и комментарии, позволяет предположить влияние К. Н. Леонтьева не только на морфологию В. Н. Ильина, но и на его общеполитическое мировоззрение.

Чтобы понять морфологический подход К. Н. Леонтьева, необходимо рассмотреть его самый известный сборник «Восток, Россия и славянство»

(1885–1886) и, прежде всего, входящую в него работу «Византизм и славянство». К. Н. Леонтьев сначала был последователем Н. Я. Данилевского, но затем резко разошелся с ним в вопросе о сущности и значении славянства, после чего предложил концепцию византизма как оригинальной формы религиозного, государственного и культурного бытия.

Идея византизма первоначально была представлена К. Н. Леонтьевым в виде чтений в Императорском обществе истории и древностей российских. Большую роль, конечно, сыграл большой дипломатический опыт Леонтьева, его жизнь в греческих областях, входящих в Османскую империю, т. е. работа «Византизм и славянство» была не теоретической, а имела основой практические наблюдения и общение со множеством людей по долгу службы.

Леонтьев вступил в спор с Данилевским, полностью отрицая идею панславизма, считая ее аморфной и исторически не оформленной. В противоположность славянству, византизм для него — это ясная и понятная идея. Леонтьев сразу заявил: «Византизм есть, прежде всего, особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общи, ясные, резкие, понятные начала и свои определенные в истории последствия» [6, с. 81]. Однако не только ясность идеи привлекает Леонтьева в византизме, но, прежде всего, определенность внешних, в первую очередь эстетических форм (обычай, вкусы, одежда, искусство, архитектура и т. д.). Леонтьев считал, что один раз оформившаяся идея не исчезает полностью, а трансформируется, мигрирует. Так, и Византия после окончательного разгрома турками и падения Константинополя в 1453 г. не исчезла, а идея византизма продолжила свое существование.

К. Н. Леонтьев настаивал на том, что византизм имел распространение в двух направлениях: в сторону Западной Европы, где дал только культурный эффект и способствовал расцвету искусства в эпоху Возрождения, и России, где получил новую жизнь и продолжение развития. Леонтьев утверждал: «Основы нашего, как государственного, так и домашнего, быта остаются тесно связаны с византизмом. Можно бы, если бы место и время позволяли, доказать, что и все художественное творчество проникнуто византизмом в лучших проявлениях своих» [6, с. 84]. Леонтьев предпочел прежде всего рассмотреть влияние византизма на государственное устройство России. Он отметил, что идея римского кесаря сначала воплотилась в образе византийского императора, а затем получила продолжение в фигуре московского царя. При всех внешних различиях государственная идея осталась той же самой. Если Византия была непосредственным продолжением Римской империи, то в России произошло возрождение и успешное развитие государственной идеи благодаря тому, что славянские племена, подчинявшиеся киевскому князю, находились в самом начале своей политической истории. Византизм обрел новую форму — в российской монархии, укрепление которой Леонтьев считал признаком сильного государства. Другой важной основой для византизма в России, по мнению Леонтьева, были своеобразные общественные силы, которые приняли и поддерживали монархию византийского образца. Отсутствие сильной аристократии, превосходство родового начала над личным, огромные пространства для расселения народа и расширения государства — все это послужило благоприятными условиями для укрепления византизма в России.

Византизм, как доказывал Леонтьев, утвердился в России комбинацией трех принципов: 1) православие; 2) самодержавная монархия; 3) национальная культура и быт. Церковь в России стала фундаментом для византийского стиля и образа жизни, объединяющим началом; монархия послужила организационным принципом, источником общественной дисциплины; культура всегда была неотъемлемой частью национального бытия. Леонтьев сделал вывод: «Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь в нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым в начале, славянским материалом» [6, с. 104]. Противостоит византизму «идея всечеловеческого блага», «религия всеобщей пользы», т. е. то, что стало идеалом и целью западной цивилизации. По мнению Леонтьева, «религия всеобщей пользы» есть иллюзия, она не имеет связи с реальностью, является только порождением холодного рассудка, тогда как любая положительная религия обогащает, объединяет и развивает государственную, культурную жизнь. Вместо рациональных схем и деклараций о достижении всеобщего блага Леонтьев предлагал законченную систему идей. Однако на этом Леонтьев не остановился и задал вопрос о том, что такое процесс развития в истории каждого народа и культуры. Иначе говоря, его заинтересовала тема, связанная с тем, как долго и плодотворно может существовать византизм в том виде и формах, которые он приобрел в России.

Процесс развития у Леонтьева получил следующее определение: *«Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений. Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности»* [6, с. 137]. И далее Леонтьев сформулировал закон «трех стадий» в процессе развития. Закон «трех стадий» в понимании Леонтьева был универсальным и распространялся на все народы и цивилизации, которые, как и все организмы, проходят три этапа развития: 1) первоначальная простота; 2) цветущая сложность; 3) вторичное смесительное упрощение. Несмотря на простоту схемы, которую обосновал Леонтьев, процесс развития в каждом отдельном случае имеет свои особенности и оригинальные черты.

Большинство исследователей и авторов, которые писали о Леонтьеве, преимущественно обращали внимание на его религиозную эволюцию и историософию, т. е. в основном на закон «трех стадий». Например, о Леонтьеве как религиозном мыслителе, противоречиях его мысли писал В. В. Зеньковский в 1-м томе «Истории русской философии» (1948). На анализе религиозных исканиях Леонтьева построена книга Н. А. Бердяева «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли» (1926). И только В. Н. Ильин первый показал непосредственную связь идей Леонтьева с морфологией, в том числе с той морфологией культуры, которая получила обоснование в XX в. (О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби). Эта связь не является вольной интерпретацией Ильина, а вытекает из целого ряда формулировок Леонтьева. Например, в главе «О государственной форме» Леонтьев пишет: «Форма есть выражение идеи, заключенной в материи (содержании). <...> Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбежаться. Разрывая узы этого естественного

деспотизма, явление гибнет» [6, с. 143]. А далее Леонтьев доказывал, что растительная и животная морфология имеет те же законы, что и морфология общества. Он сравнивал государство с деревом: «Государство есть, с одной стороны, как бы дерево, которое достигает своего полного роста, цвета и плодоношения, повинувшись некоему таинственному, независящему от нас, деспотическому повелению внутренней, вложенной в него, идеи» [6, с. 145]. Однако такая аналогия приводит к представлению о неизбежном упадке и гибели любого государства, ограниченном сроке его существования. Хорошо известно, что Леонтьев давал всем государствам срок жизни 1000–1200 лет, в чем его точка зрения совпадает с мнением О. Шпенглера. Тем не менее, по мнению Леонтьева, византизм — это естественная, органичная идея России, которая определяет внешние религиозные, государственные и культурные формы. Хотя гибель византизма и порожденных им форм неизбежна, можно продлить их существование, если оттянуть период вторичного смесительного упрощения. К тому же Леонтьев отметил тот факт, что гибель государства не всегда означает исчезновение порожденной им цивилизации, т. е. цивилизация обычно продолжает существование, несмотря на все внешние потрясения (или, как выразился бы А. Дж. Тойнби, происходит переход к «цивилизации второго поколения»).

Если не придавать значение натурализму и естественнонаучной ориентации К. Н. Леонтьева как мыслителя, то с основными идеями его морфологии вполне мог бы согласиться В. Н. Ильин — особенно применительно к России и русской культуре. Кроме того, В. Н. Ильина роднит с Леонтьевым публицистический стиль с эмоциональными лирическими отступлениями от основной темы изложения, стремление связать философские рассуждения с конкретной, реальной жизнью. Сближает двух мыслителей отношение к России и Западной Европе. В. Н. Ильин писал в книге «Русская философия»: «По мнению К. Леонтьева, у России есть миссия, и эта миссия — *универсальная, мировая*. Но она связана с несением в мир *византийского начала*» [5, с. 434]. Однако Ильин, конечно, не мог остановиться на одной идее византизма, т. к. в силу широты своего мировоззрения стремился к синтезу разных идей, к тому, чтобы развивать морфологию в контексте философии XX в. А из всех русских мыслителей XX в. В. Н. Ильин особо ценил священника Павла Флоренского, которого считал «чудом науки XX века».

### 3. ИДЕЯ МОРФОЛОГИИ В ФИЛОСОФИИ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

В. Н. Ильин был высокого мнения о священнике Павле Флоренском, его философских и богословских идеях. На эту тему существует несколько его печатных публикаций. В 1929 г. в Берлине был переиздан труд Флоренского «Столп и утверждение Истины», на который В. Н. Ильин откликнулся рецензией в журнале «Путь» (1930. № 20). Для него Флоренский — один из «титанов русского Ренессанса», который, несмотря на свою ученость, «дышит и живет святоотеческим духом» [3, с. 117]. К положительным достоинствам книги Ильин

относил «отсутствие искусственной школьной системности» [3, с. 117], т. к. система, по его мнению, будет означать «прекращение творчества» в области религиозной и богословской мысли. К научному наследию Флоренского Ильин вновь обратился в 1969 г. в статье «Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века» для журнала «Возрождение». Он дал философии Флоренского свою оригинальную трактовку, привлек для рассмотрения целый ряд сочинений разного времени: раннего периода 1904–1906 гг. («Об общей предпосылке мировоззрения», «О типах возрастания»), среднего периода 1914–1915 гг. («Столп и утверждение Истины», «Не восхищение непщева») и даже позднего периода 1918–1922 гг., воспроизведя общий план цикла работ «У водоразделов мысли» (сам текст Ильину остался недоступен). Влияние Флоренского на В. Н. Ильина в целом не вызывает сомнений. Однако необходимо выяснить, насколько это влияние распространяется на морфологию В. Н. Ильина, можно ли найти в ней какие-то идеи Флоренского.

Анализируя вышеуказанную статью «О типах возрастания» (1906), нетрудно обнаружить несколько важных идей, объединяющих Флоренского и Ильина. Прежде всего, Ильину близко то, как Флоренский понимал личность, которая у него есть одновременно безусловная и условная ценность, соединение конечного и бесконечного. Кроме того, Флоренский рассматривал сознание как феномен, который «производит синтез множественности в единство» [7, с. 284]. Безусловно, Ильин разделял общий синтетический подход Флоренского, направленный на сближение мистики, религии и математики, когда «рассуждение переходит на почву чисто-математическую» [7, с. 287]. Ильин заимствовал у Флоренского общую схему, согласно которой личность может как духовно возрастая до бесконечности, так и выбирать другой путь — прогрессивного оскудения. Именно такая схема присутствует в морфологии В. Н. Ильина, хотя, конечно, она имеет истоки не только в философии Флоренского, но и вообще в христианском учении. В остальном же следует предположить, что основное влияние Флоренского на Ильина заключается не в прямых заимствованиях, а в отдельных идеях, дающих первоначальные импульсы для размышлений и выводов. На это указывает методологический и морфологический подход В. Н. Ильина — по ранним статьям угадать последующее философское развитие Флоренского.

Не зная в деталях труд «У водоразделов мысли» и будучи знакомым только с общим его планом, В. Н. Ильин, тем не менее, мог вдохновиться им для разработки своего морфологического учения. Чтобы проверить данное предположение, следует подробнее остановиться на анализе «У водоразделов мысли» Флоренского. Важное значение имеет часть II «Пути и средоточия (вместо предисловия)», в которой Флоренский объяснял личный подход к теме исследования. Прежде всего, он обратил внимание читателя на несколько принципиальных особенностей своего труда. Например, Флоренский предпочитал, по его выражению, не «линейное» развитие мысли (строение «мысленной ткани»), а «сетчатое», с «узлами отдельных мыслей». Что-то похожее встречаем у В. Н. Ильина, хотя его размышления более хаотичны и непредсказуемы, чем у Флоренского, который придерживался более строгой диалектики. Кроме того, Флоренский отрицал необходимость философской системы, т. к. предпо-

читал не создавать законченные рациональные схемы, а исследовать вопросы «около самых корней мысли», искать ответы около «первичных интуиций философского мышления» [9, с. 35]. Такой акцент на «до-научность» и «до-системность» позволяет Флоренскому увидеть в «водворотах» и «водоразделах» мысли совершенно новую философию — «конкретную метафизику», основой которой является философская антропология. Значительное место в этой «конкретной метафизике» занимает понятие формы, необходимое для формирования «органической мысли».

Флоренский утверждал, что в «попытке проследить истоки мысли, предметом или средоточием средоточий является это самое органическое единство или форма, в смысле платоно-аристотелевского идеализма, он же — реализм Средневековья и Гёте, он же, в другом аспекте, конкретный идеализм Шеллинга или магический идеализм Новалиса, он же, еще в ином аспекте, витализм нашего времени и т. д. и т. д.» [9, с. 39]. Таким образом, у Флоренского понятие формы более традиционное, охватывающее идеализм разных эпох, понимаемое в контексте универсальной интерпретации Платона и платонизма в работе «Смысл идеализма» (1915). Форма для Флоренского непосредственно связана с творчеством. Флоренский утверждал, что «вся современная мысль, как общая, так и специальная — в психологии, биологии, физике и математике, не говоря уж о науках словесных и исторических, явно устанавливается в направлении к форме, как творческому началу реальности» [9, с. 40]. В каком-то смысле форма у Флоренского имеет прочный идейный фундамент и первоначальное обоснование. Она сразу получает определение: форма есть средоточие творческой реальности. А далее Флоренский исследует понятие формы с разных сторон, в нескольких областях человеческой деятельности — в искусстве, языке, технике и т. д. Он придерживался в исследовании определенного плана и последовательной диалектики, тогда как В. Н. Ильин в большей степени находился в хаотичном поиске новых идей и концепций для морфологии. Для Флоренского морфология есть только часть «конкретной метафизики», а для В. Н. Ильина, наоборот, метафизика — часть общей морфологии. При всех различиях Флоренский и Ильин исследуют одну и ту же проблему, связанную с творчеством, его значением в мире и жизни человека.

Флоренский в 1-й части «У водоразделов мысли» выдвинул два тезиса: 1) наука есть символическое описание мира; 2) наука есть язык. По его мнению, наука только описывает действительность в образах или символах, а философия постигает символы и их сущность путем диалектики. Иначе говоря, все внешне воспринимаемые формы понимаются Флоренским как символы высшей реальности. Диалектика есть «непрерывный опыт над действительностью» [9, с. 123], постепенное углубление и прохождение через слои реальности. Диалектика как метод и символизм в понимании действительности — это то, что делает «конкретную метафизику» Флоренского цельным философским учением, несмотря на декларируемое отсутствие системы. Кроме того, Флоренский дал определения всем понятиям, которые он использовал. Например, понятие символа им определено так: «Часть, равная целому, причем целое не равно части» [9, с. 138]. Поняв общее философское мировоззрение и метод Флоренского, можно непосредственно рассмотреть его понимание формы, которое дано

во 2-й части «У водоразделов мысли» под названием «Воплощение формы (действие и орудие)».

Флоренский исходил из того, что человек есть субъект творческой энергии, носитель культуры, противостоящий природе. Благодаря разуму человек воздействует на природу, для чего создает орудия. По формулировке Флоренского, «природа не входит в наш разум, не делается достоянием человека, творца культуры, не преобразенная предварительно культурною формой» [9, с. 376]. Формы культуры, окружающие мир людей и воспринимаемые их разумом, создаются самим человеком. Флоренский последовательно обосновывал концепцию, согласно которой человек проектирует орудия не только практически, но, прежде всего, теоретически, мысленно — «то, что вырезаем мы в беспредельном поле мысли своей, есть как бы форма твердого орудия, то есть проект его» [9, с. 382]. Таким образом, формы культуры есть результат целенаправленного человеческого мышления.

Необходимо уточнить, что имеет в виду Флоренский, чтобы не отождествить некоторые его идеи с философией Канта, с которым у него были принципиальные расхождения. Для Флоренского мышление и деятельность человека взаимосвязаны, причем настолько, что создаваемые мыслью орудия «расширяют наши восприятия природы» [9, с. 401]. Орудие есть «материализованный импульс» мысли, а воздействие человека на природу Флоренский называл органопроекцией, подразумевая искусственное расширение человеческих органов и чувств во внешний мир. Философская антропология Флоренского совершенно иная, чем у Канта с его структурами чистого разума и апперцепцией, — человек в цикле «У водоразделов мысли» понимается как творческое существо, делающее орудия (*homo faber*), создающее вокруг себя формы культуры. При этом, как подчеркивал Флоренский, орган человека и орудие, когда они направлены на выполнение одной задачи, имеют морфологическое тождество, т. е. их формы обычно похожи или совпадают. Человек предстает у Флоренского не просто техником, создающим орудия, а личным бытием, соединяющим жизнь и способность к творческой деятельности. Флоренский пишет: «Орудия создаются жизнью в *ее глубине*, а не на поверхности специализации, а в глубине своей каждый из нас имеет потенциально многообразные органы, не выявленные в его теле, и может, однако, выявить их в технических проекциях» [9, с. 421]. Можно сказать, что Флоренский полностью расходится с ведущей философской традицией Нового времени, основанной на понятии человека как субъекта мысли (Декарт — Лейбниц — Кант). Он под названием «конкретной метафизики» обосновывал новое философское мировоззрение, которое ориентировано на оригинальную философскую антропологию и имеет историко-философские истоки в платонизме. В отличие от философии В. Н. Ильина у Флоренского морфология не играет ведущей роли, поэтому следует выяснить, что в концепции «конкретной метафизики» является основным.

То, что определяет «конкретную метафизику», лежит на поверхности и описано целым рядом исследователей (игумен Андроник (Трубачев), С. М. Половинкин, С. С. Хоружий и др.), — это символизм и идеализм. Впрочем, и Флоренский достаточно ясно сформулировал свою точку зрения. Начала

символического миропонимания он находил в самой человеческой природе, организации душевной и телесной жизни. Например, Флоренский дал такое определение: «Символ есть такая реальность, которая, будучи сродной другой изнутри, по производящей ее силе, извне на эту другую только похожа, но с нею не тождественна» [9, с. 424]. Исходя из такого понимания символа, Флоренский на разных примерах обосновывал следующие основные принципы в символическом понимании реальности: символика заложена в существе человека; она не придумывается, а открывается в духовной жизни; символ есть соединение реальности и познающего ее человека; для познания реальности человек создает язык символов (в религиозных текстах, священных книгах, поэзии). В символе раскрывается для человека единство мира. Флоренский отметил: «Вживаясь в символ, мы находим себя самих, а стараясь проникнуть в себя — открываем тут символы» [9, с. 426]. Сложность в познании символа заключается в том, что, по мнению Флоренского, символы существуют преимущественно в подсознательной и сверхсознательной жизни, проявляются в снах, мистической жизни и т. д. Рационально и аналитически можно выявить только отдельные свойства и признаки символов, которые не подчиняются строгим законам мышления, а образуют, по выражению Флоренского, «коварианты и инвариантные образования». Символы указывают на идеальное сродство мира и человека, они есть «отверстия, пробитые в нашей субъективности» [9, с. 367]. В контексте символизма и «конкретной метафизики» Флоренский рассматривал и понятие формы. Он давал одновременно метафизическое и эмпирическое определение формы: «Культура <...>, как совокупность организмов и орудий, есть двуликий Янус. И одно лицо этого Януса смотрит на метафизическое Время, другое — на метафизическое Пространство, соприкасаются же они между собой формой, т. е. явлением в эмпирическом времени и эмпирическом пространстве» [9, с. 454]. Таким образом, форма для Флоренского есть эмпирическое явление, ее понятие тесно связано с той метафизикой, которая имеет основой символизм и идеализм.

Идеализм Флоренский понимал настолько широко, что философская традиция, заложенная Платоном, охватывает разные эпохи и учения, имеет основание в самой человеческой природе, религии, творчестве. Если перефразировать в отношении к Флоренскому известное изречение Тертуллиана, то можно сказать, что «душа человека — душа платоника», т. е. правильное религиозное устройство души открывает путь к созерцанию идей, к «глубине» мира, к его цельности и единству. Противоположный путь — это разрыв с единством мира, обособление, нигилизм. Выбор платонизма в качестве универсального философского учения Флоренский аргументировал тем, что для Платона и древних греков «философия была не украшением жизни, а внутренней красотой ее, раскрытием их психофизической и общественной организации» [9, с. 117]. Эта и другие формулировки не оставляют сомнений в том значении, которое Флоренский придавал идеализму как «метафизике рода и лика», открывающей каждому человеку «лицо реальности» через мистическое созерцание идей. Способность мистического созерцания была заложена в античных мистериях, смысл которых раскрыл Платон в своих диалогах о происхождении и природе идей (божественных эйдосов). Таким образом, можно утверждать, что для Фло-

ренского всеобъемлющим универсальным учением мог быть только широко понимаемый «конкретный идеализм» [8, с. 109], тогда как для В. Н. Ильина ту же самую роль выполняла морфология. В. Н. Ильин, признавая общее влияние Флоренского, все же имел другое философское мировоззрение, которое включало синтез многочисленных идей из самых разных источников.

\* \* \*

Как ясно из рассмотренного выше материала, морфология В. Н. Ильина имела очень мало прямых заимствований из трудов других авторов и пересечений с известными концепциями, в которых отечественные мыслители так или иначе использовали понятие формы. Из этого можно сделать вывод, что в основе проекта, который задумал В. Н. Ильин, лежала оригинальная мысль, основанная на идее универсального синтеза. Вместе с тем русская философия была той творческой средой, которая сформировала В. Н. Ильина как мыслителя, дала ему идейные импульсы для развития личного философского мировоззрения.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — СПб., 1895.
2. Ермишин О. Т. Морфология и интуитивизм (по материалам архива В. Н. Ильина) // Вопросы философии. — 2021. — № 11. — С. 209–214.
3. Ильин В. Н. <Рец. на кн.:> Священник Павел Флоренский. «Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» // Путь. — 1930. — № 20. — С. 116–119.
4. Ильин В. Н. Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века // Возрождение. — 1969. — № 216. — С. 45–62.
5. Ильин В. Н. Русская философия. — М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2020.
6. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство: В 2 т. — Т. 1. — М., 1885.
7. Флоренский П., свящ. О типах возрастания // Флоренский П., свящ. Соч. в 4 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1994. — С. 281–317.
8. Флоренский П., свящ. Собрание сочинений. Философия культа. — М.: Мысль, 2004.
9. Флоренский П., свящ. Соч. в 4 т. — Т. 3 (1). — М.: Мысль, 1999.