

М. А. Прасолов

**ПРИСУТСТВИЕ ОЧЕВИДНОСТИ В КУЛЬТУРЕ
(проблематика очевидности в русском метафизическом персонализме)**

На примере русского персонализма рассматривается проблематика очевидности как основания персоналистической метафизики. Очевидность в философии русского персонализма — это откровение сущего в жизни человека.

М. Prasolov

THE PRESENCE OF THE OBVIOUS

Focusing on the case of Russian personalism, the article addresses topical issues of the evidence as basis of personalistic metaphysics. In the philosophy of Russian personalism, evidence means revelation of the being in human life.

Философия — вопрошание о начале. Человек вопрошает о том, после чего — все остальное. «Он [философ/разум] хочет иметь нечто такое, с чего он уверенно может начинать»¹. Но не так удивительна сама зачарованность началом, сколько редкая, если не сказать редчайшая, способность философов вопрошать о том способе, которым начало открывается, в котором оно отвечает нашему отчаянному вопрошанию.

Речь идет о ситуации очевидности. **В** очевидности, или *с* очевидности какого-либо начала случается та или иная философия. Русский метафизический персонализм не является здесь исключением². Он тоже имеет свою, специфическую, очевидность и открывает в ней или с ее помощью первоначало своей философии. Но сама очевидность не является для него очевидной проблемой. Пожалуй, один Л. М. Лопатин вполне осознавал необходимость и специфику проблемы. По его мнению, философское знание имеет свои аксиомы, которые суть истины очевидные; следовательно, в них надо оставлять только то, что в самом деле очевидно. Ведь очевидность есть критерий всяких аксиом: «в ней дается безошибочная отрицательная мерка: не вносить в аксиомы ничего, что не обладало бы непо-

средственно убедительным созерцанием. Конечно, эта очевидность в приложении к аксиомам философии сама по себе составляет интересную и сложную гносеологическую и психологическую проблему»³.

Очевидность присутствует во всех узловых пунктах философских построений персонализма. Внутренний опыт, субстанциальность *я*, акт усилия, различение сознания и знания, монадология — все эти центральные темы русского персонализма были бы невысказанными без опоры на очевидность. Русский метафизический персонализм — это, в первую очередь, философия очевидности, *эвиденциальная философия*.

В каком историко-философском контексте нам необходимо понимать проблематику очевидности у русских персоналистов? Они сами вполне недвусмысленно идентифицировали себя в рамках новоевропейской философской традиции. Естественно, Декарт и картезианское *cogito*, как самый известный опыт философского самоопределения к очевидности, был с симпатией фиксирован и оценен. Декарт оказывается не только «отцом новой философии», «творцом нового европейского мирозерцания», «величайшим реформатором»⁴. Суть революции Декарта усмат-

ривается в идее непосредственной достоверности самосознания⁵.

В утверждении очевидности субъекта самому себе русские персоналисты оказываются на стороне Декарта. Именно этот момент самоочевидности человеческого сознания они и ценят больше всего, считают собственную философию, и даже более того — будущее общечеловеческое мировоззрение, продолжением и развитием исходного картезианского положения. Это исходное положение есть, по словам Л. М. Лопатина, тот «важный пункт, которого не оценили достаточно до сих пор»: «...субстанция духа сполна открыта нашему сознанию в ее настоящей сути, ...относительно ее невозможны никакие иллюзии и в ней точка отправления для познания всякой другой действительности»⁶. «...Признание себя мыслящего и сомневающегося самым несомненным и достоверным бытием, — подтверждает С. А. Аскольдов, — со времен Декарта один из самых твердых и прочно обоснованных пунктов в области философского знания»⁷. Путь, который открывает философии Декарт, «никто еще не решался пройти до конца», хотя только в таком случае можно во всей полноте «оценить несравненную мощь этого умственного чародея»⁸. Русский персонализм берет на себя риск испытать предельные возможности декартова пути. Поэтому если мы говорим о том, что философия русского метафизического персонализма — эвиденциальная философия, то эта эвиденциальность *картезианская*. И только в тени Декарта иногда — в качестве предмета исторической эрудиции — упоминается блаженный Августин.

Очевидность всегда подразумевает тот или иной опыт. Поэтому очевидность возможно понимать как проблему интерпретации опыта. Для метафизического персонализма понимание опыта, его природы и содержания является

главной темой философии. Ключевое понятие здесь — «внутренний опыт», или «чистый опыт», как предпочитал говорить С. А. Аскольдов. Внутренний опыт является объектом очевидности, и очевидность выступает существенной характеристикой внутреннего опыта. «Нет ни одного направления философии, — замечает А. А. Козлов, — которое бы не утверждало, что оно *опытное*, т. е. которое не считало бы, что оно исходит из первоначальных, непосредственных фактов»⁹. Разница заключается только в объеме этого «*первоначального откровения*», этих первых данных сознания и в логической состоятельности дальнейших выводов и гипотез. Существенной задачей русского персонализма становится ожесточенная борьба за чистоту и цельность открывающегося в ситуации очевидности опыта. Опыт должен быть взят и помыслен во всей полноте, без всякого изъятия, даже если бы это грозило отвержением или нелицеприятным критическим пересмотром классических и авторитетных интерпретаций опыта.

Классическими авторитетами, в борьбе с которыми персоналисты при такой постановке проблемы опыта неизбежно вынуждены втянуться, выступают не только материализм и позитивизм, но и английская философия (в первую очередь, Юм), и, конечно же, Кант. Можно сказать, что почти вся новоевропейская философская традиция обвиняется в той или иной степени в том, что ее представители «чрезвычайно суживают сферу опыта и фактов первоначального сознания»¹⁰. «*Урезка опыта*»¹¹, — так выразительно А. А. Козлов определяет ситуацию. Если, по словам Канта, «вне этого шара (сферы опыта) для разума нет объектов»¹², то русский персонализм призывает воспринимать опыт именно как сферу, стереоскопически, а не только в качестве плоскостного среза или

проекции этой сферы. Поэтому не случайно А. А. Козлов сравнивает юмовский метод интерпретации опыта с тем предусмотрительным усердием, с которым крестьянин в басне Крылова чистил червонец — червонец оказался чист и блестящ, но потерял свои вес и цену¹³. Русский персонализм стремился понять все богатство непосредственного опыта так, чтобы не утратить его достоверности. Очевидность опыта требовала своего самосохранения.

Опыт, полнота которого раскрывается в очевидности, — это опыт человеческий и личный. Поэтому появляется возможность и необходимость психологического обоснования опыта. Персонализм оказывается тесно связан с психологией. Все представители русского персонализма не только интересовались психологией, но и профессионально ею занимались (особенно Л. М. Лопатин и П. Е. Астафьев). Тем самым они становились участниками многовековой полемики о метафизических возможностях психологии, о так называемом «психологизме» или «антипсихологизме». Утверждение Канта о том, что «эмпирическая психология должна быть совершенно изгнана из метафизики»¹⁴, получившее дальнейшее развитие в неокантианстве и феноменологии, в лице русских персоналистов встречает последовательных противников. Оппозиция гносеологии и психологии воспринимается не иначе как «хитроумная диверсия»¹⁵.

Очевидность опыта характеризуется как непосредственность и достоверность. В этом пункте непосредственность очевидности персонализма должна быть различена от понимания непосредственности в философии Гегеля. Проблема непосредственности рассматривалась Гегелем, в частности, в «Науке логики», в разделе «С чего следует начинать науку?». «Начало философии, —

по Гегелю, — должно быть или чем-то *опосредованным* или чем-то *непосредственным...*», при этом не следует путать принцип философии и ее начало. «Принцип есть некое определенное *содержание* — вода, единое, нус, идея, субстанция, монада и т. д.; или... неким критерием... — мышлением, созерцанием, ощущением, Я, самой субъективностью — и здесь интерес направлен на определенное содержание»¹⁶. Начало же есть «...логическое начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании*»¹⁷. Таким образом, качество непосредственности сразу же закрепляется Гегелем за чувственным сознанием: «эмпирическое, *чувственное* сознание, которое и есть настоящее, *непосредственное* знание». Но начало в то же время и опосредствовано «тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина сознания». Если «сознание имеет своим результатом *понятие* науки, т. е. чистого знания», то, например, внутренний опыт оказывается для Гегеля «...после небольшого размышления очень неподходящим для того, чтобы его приводить в качестве примера непосредственного знания»¹⁸. И, наконец, Гегель договаривает свое понимание непосредственности: «Простая непосредственность есть *чистое бытие*»¹⁹.

Непосредственность в понимании русского персонализма — совсем иного рода, она как раз-таки исходит из внутреннего опыта. Поэтому панлогизм Гегеля оказывается неприемлемым как подменяющий непосредственную полноту человеческого опыта диалектикой пустых понятий. «...Само начало... должно брать в его простой, ненаполненной непосредственности, следовательно, как *бытие*, как то, что совершенно пусто»²⁰. У Гегеля, по словам А. А. Козлова, от бытия не осталось ничего, кроме познания, а от познания —

ничего, кроме понятия. Поэтому чистое бытие отождествляется с ничто, что создает непреодолимые трудности для самой гегелевской диалектики. Если разница бытия и небытия несказанна, если бытие и небытие не имеют определенности, отличающей их друг от друга, т. е. если сам Гегель сознается, что не знает разницы между бытием и небытием, тогда как он переходит от бытия к ничто? Какой это переход, если мы стоим на одном месте? Переход между бытием и ничто становится невысказанным, превращается в «бесплодное топтание в абсолютно пустом месте»²¹. Как полагает Л. М. Лопатин, точкой отправления у Гегеля стала мысль самого философа, начало всего процесса диалектики заключено в психологическом факте. «*Не понятия движутся сами, а мысль движется между ними*»²².

«Как понятия бытия и небытия у Гегеля добываются, ... откуда они берутся?»²³ — спрашивает Е. А. Бобров, опираясь в своем вопрошании на критику гегелевского учения у Г. Тейхмюллера и у того же А. А. Козлова. Основание обоих понятий у Гегеля — «лексикографическое» (Тейхмюллер), почерпнуто из языка или обыденного сознания. Гегель диалектически обрабатывает лишь общие, ходячие мнения насчет слов «бытие» и «небытие». Оставаясь в их кругу, Гегель перебирает их по формально-логическим критериям и показывает, что бытие и небытие друг другу не противоречат, что при чистом бытии и чистом небытии люди одинаково имеют одно и то же представление. В результате получается то же самое ходячее мнение²⁴. Философия Гегеля, по словам А. А. Козлова, «*злоупотребляет метафорой*»²⁵.

Гегелевская аксиома о том, что «бытие есть неопределенная непосредственность», вызывает у персоналистов большие сомнения. Если бытие есть одновременно и неопределенность, и непо-

средственность, то оно не могло быть общим бытием, ибо противоположно бытию определенному и опосредствованному. Исходный пункт Гегеля не чистое бытие, а определенный вид бытия — именно неопределенное безрефлексивное бытие. А чистое бытие не должно заключать в себе противоположностей. По Тейхмюллеру, неопределенного бытия вообще нет и не может быть²⁶.

Считая все представляемые и являющиеся вещи «сущими», Гегель считает возможным отделаться путем абстракции от всяких различий между отдельными вещами и достигнуть совершенно неопределенного бытия, которое, будучи совсем пустым, равносильно небытию. Но для этого, замечают наши критики, надо разделять предубеждение, будто бы к понятию вещи относится и признак бытия, т. е. будто бытие один из элементов содержания понятия вещи. Но Кант показал на примере 100 талеров, что это не так. Говоря о сущности вещи и спрашивая, что она такое, мы вовсе не касаемся самой вещи и ее наличности. Ведь мифологические фениксы и химеры имеют свою сущность. Таким образом, бытие вещи совсем не входит в содержание представления о ней. Если отвлечься от всего содержания и определить вещь просто как нечто сущее, то этим мы ничего о ней не выскажем. Гегель не исследовал понятия бытия методически. Он исходил из совершенно некритического мнения, будто бы бытие как ингредиент входит в содержание представляемых вещей, откуда оно может быть *извлечено абстракцией*²⁷.

Сама возможность извлечения понятий бытия и небытия путем абстракции ставится русскими персоналистами под вопрос. Отвлечение, как отмечает А. А. Козлов, не ведет к ничто, к пустоте понятия. Ведь само отвлечение есть «*акт мышления*», в котором «... всегда остается сознание о моем я, которое не

мыслит содержание, ибо не хочет его мыслить, совершая *внутренний эксперимент*²⁸. Если, однако, признать вслед за Гегелем, что понятие, полученное абстракцией, развивается, то придется «тихомолком» признать материю реальным и деятельным принципом, привносить в область логики факты. Антитезис, который у Гегеля должен был бы оставаться только логическим отрицанием, «тихомолком» признается за реальность, за положительное ничто. Антитезис всей системы Гегеля — природа, т. е. вполне реальное, отчего система Гегеля могла быть легко превращена в сенсуализм и материализм, что и произошло у Фейербаха и Маркса²⁹. Превознесение рационального мстит за себя тем, что приводит к иррациональному привнесению факта в область чистого мышления. Таким образом, рационализм Гегеля оказывается нерационален³⁰.

Гегельянская непосредственность чистого бытия оказывается совершенно не той непосредственностью, очевидность которой утверждает русский метафизический персонализм. Уже сам запрет, который Гегель налагает на то, чтобы видеть эту непосредственность во внутреннем опыте и человеческом я, навсегда разводит две философские очевидности. *Бессубъектность мысли* — главный грех гегелевского панлогизма, который определяет отрицательное к нему отношение со стороны русских философов³¹.

Вторым существенным расхождением является нежелание персонализма сводить всю полноту непосредственного опыта к чистому рациональному мышлению. То, что опыт не редуцируется к знанию, для персонализма — очевидный факт, философскому обоснованию которого его представители посвятят немалую часть своих усилий. «Естественная диалектика разума, — по словам Л. М. Лопатина, — коренится в много-

мысленности и многосторонности существующего», она «отрицает конечность определений ради бесконечности содержания», чтобы сохранить то, что «можно назвать *иррациональностью* сущего». Мысль, чтобы быть действительной, не должна быть совсем беспредметной, для этого она должна иметь то, что должна вместить в себе, что независимо от нее и прежде нее. У Гегеля такого понимания мысли Лопатин не находит, но только — чистую беспредельную мысль³².

Очевидность, уже в силу прямого значения самого слова, есть то, что видно. Для персонализма открывается проблема восприятия. Для философии метафизического персонализма свойственно внимание не только к зрительному восприятию, но и к осязанию, к моторике человеческого тела, к проблеме усилия. Человек воспринимает не той или иной стороной своего духовно-телесного целого, но всем фронтом своего существа. Персонализм желает понять восприятие как «*непосредственную связь сознания с непрерывным физико-физиологическим процессом*»³³.

Очевидность содержит в себе момент наивности. Наивное осмысляется в русском метафизическом персонализме в рамках проблемы «*наивного реализма*». Наивный реализм как обыденная убежденность в том, что предметы существуют, помимо всякого сознания, именно такими, какими мы их видим, рассматривается нашими философами как самый упорный враг философии. Обыденность и распространенность наивного реализма делает его недоступным философской критике, как недоступен, по выражению А. А. Козлова, «кисель ножу»³⁴. Поэтому приветствуется положительная роль скептицизма в деле очищения философии от всякого рода обыденных наивностей. Всякая система, претендующая на звание философской,

должна быть свободна от следов наивного реализма. Это гарантия качества философии, ее способности дать отчет о своих собственных основаниях. Однако в перспективе исследования способов данности транссубъективного в сознании и проблем восприятия наивный реализм не только требовал своего объяснения, но и некоторого оправдания, чтобы яснее представить границы нашего восприятия³⁵. В этом смысле «наивное» рассматривается как то, что находится впереди философской мудрости, а не только позади. Наивное — «значит свободное от каких-либо философских теорий»³⁶.

Очевидное в качестве наивного может быть представлено как нечто детское. Любопытен интерес некоторых представителей персонализма (А. А. Козлов, С. А. Аскольдов, Г. Тейхмюллер) к детской психологии. Особенности детской психики нередко используются ими как аргумент в решении спорных метафизических проблем. Некоторые наблюдения философов близки к результатам исследований в рамках «генетической эпистемологии»³⁷. «Детская точка зрения есть естественная и единственно возможная», — говорил Г. Тейхмюллер и добавлял: «Умные люди требуют, чтобы мы расстались с детскими башмаками, но об этом мы еще поспорим»³⁸.

Очевидность — это некая безусловность, бесспорность и несомненность. Очевидность в таком качестве противопоставляется скептицизму, хотя не исключает сомнения как такового. Наше внимание, по словам Лопатина, позволяет усматривать в объектах их чисто идеальные определения, не данные прямо из чувственного опыта. Может ли это послужить козырем для скептицизма? Нет, поскольку будет идти против очевидности разума и против самого принципа очевидности. «Для нас, — утвер-

ждает Лопатин, — только тогда возникает очевидность, когда мы с полной отчетливостью усматриваем неизбежность отношения между признаком и каким-нибудь определенным предметом мысли»³⁹. Скептицизм уничтожает саму достоверность рассуждений, т. е. того, на чем и сам скепсис основан. Гипотеза субъективности всех мысленных добавлений к опыту ведет к абсолютному сомнению во всем. Основным противоречием скептицизма является попытка логически вывести несостоятельность всякой логики, обосновать логическое право не верить в разум и логику. Может ли с очевидностью быть доказано то, что противоречит всякой очевидности? Даже колоссальные усилия кантовского гения оказались в этом пункте теории познания двусмысленными и неотчетливыми, по мнению Лопатина⁴⁰.

Очевидность — это некая истинность. В том, что нам очевидно, мы легко усматриваем истину. Ведь один из признаков истины состоит в том, что «истинное знание не нуждается ни в какой опоре, оно само в себе носит свою достоверность»⁴¹. Очевидность должна стать основанием возможности утверждать и обосновывать истину. Наши суждения будут непосредственно достоверны, если «нельзя привести никакого более очевидного признака истинности их, чем тот, который они сами выражают»⁴². Что делает возможным подобного рода истинное знание? По мнению Лопатина, идеи, составляемые нами о предметах, не содержатся в них прямо; они уразумеваются о них через наше внутреннее усилие. Идеи о вещах и восприятия вещей суть психические образования, глубоко между собой различные. Что устанавливает связь между ними, в чем состоит руководящий принцип избрания идей? Это «непосредственная очевидность утверждаемых отношений». Она заключается в акте усмотрения, которым

устанавливается всякое познание. Всякое самое элементарное суждение ума возникает через уразумение внутреннего единства элемента идеального (предиката) и элемента реального (предмета или чувственного восприятия, которое является подлежащим суждения). Все назначение умозаключений состоит в том, что мы с их помощью делаем очевидной связь, по себе незаметную⁴³.

Поэтому, по словам Лопатина, принцип очевидности простирается на все акты нашего разума совершенно безразлично к тому, на какие объекты обращено наше познание. Очевидность, т. е. «внутренняя неизбежность признаваемых идеальных отношений», есть окончательный судья правильности наших умственных действий. Все наше знание о вещах во всех своих моментах связано неразрывной цепью очевидности. Как же тогда возможны ошибки и заблуждения? Источник их — в волевом характере наших умственных действий. Мы можем связывать идеи и по разным мотивам, у нас есть излюбленные предрассудки. Но есть и объективный источник заблуждений и условности наших суждений.

Очевидность, по мнению Лопатина, относится только к идеям о предметах, тогда как суждение говорит о самих предметах помимо идей. Это еще не значит, что скептицизм должен торжествовать, но у нас нет и абсолютной адекватности. Значение принципа очевидности как мерила истины, таким образом, ограничено: *«очевидность в таком только случае может служить действительным ручательством за объективную достоверность наших суждений, когда полная ответственность наших идей и какой-нибудь реальности стоит вне всякого сомнения... Но, с другой стороны, очевидность дает безусловное и единственное ручательство за подлинность утверждае-*

*мых отношений между идеями»*⁴⁴. Настоящую безусловность и всеобщность могут иметь, по словам философа, только *«идеальные или идейные суждения»*. В эмпирических, фактических суждениях безусловная достоверность принадлежит только ощущениям, не относится к предметам, вызывающим ощущения. Фактическим суждениям не принадлежит всеобщность, т. е. у нас «нет очевидности *всеобщности»*⁴⁵. Это ли не широкая дорога для скептицизма?

Это было бы так, если бы очевидность не присутствовала как факт сознания. Очевидность — это действительность и подлинность. «Мы все видим сквозь призму нашего духа, но то, что мы видим, не есть наша мечта, но сама действительность»⁴⁶. Сознание должно быть раскрыто как подлинная действительность. Это и вопрос о первичных данных сознания: что раскрывается с очевидной непосредственностью? «Метафизическая гипотеза философа зависит от того, в какой области и форме сознания он ищет непосредственного выражения бытия»⁴⁷. Чтобы гипотеза была ближе к действительности, философ должен воспользоваться всем содержанием своего наличного сознания, взять «за *исходный пункт* свое настоящее сознание», не суживая его заранее в пользу той или иной «контрабандной метафизики»⁴⁸. Тогда есть надежда, что очевидность будет находиться в отношении к актам сознания как показатель способа конкретной данности, о которой мы сможем говорить, что здесь имеется непосредственное усмотрение, например, субстанции или я. Ведь в фактах нашего сознания действительность совпадает с восприятием. Действительность уже «не угадывается, а прямо переживается» и, значит, «само наше сознание есть *подлинная действительность»*⁴⁹. Самоочевидным отношениям сознаваемых фактов отвечает их самоочевидная

реальность. Таким образом, «*способность усматривать очевидность и сила отвлечения* — вот коренные свойства духа, поскольку он познает»⁵⁰.

Очевидность — это единство опыта. Система знания, исходящая из подобной очевидности, уподобляется самой познающей душе. Знание становится средством и орудием для других деятельностей души: чувства и воли. Нельзя желать, не зная желаемого объекта, и нельзя чувствовать без какого-либо представления. «Наше знание и само по себе есть потребность и цель того же духа, и в качестве этой цели получает форму истины, т. е. понятий и суждений, с которыми соединено сознание полной уверенности и ничем не возмущаемой ясности в них»⁵¹. К этому сознанию следует добавить и «*другое сознание*: сознание чувства истины, чувства настолько интенсивного и мощного удовлетворения, что оно нередко бесстрашно борется и побеждает величайшие угрозы и страдания... самое интенсивное чувство истины соединено с сознанием обладания философской истиной»⁵².

Очевидность несет на себе печать абсолютности. Русские персоналисты были убеждены, что существует действительно только то, что «*в себе* носит начало своего бытия, потому что без такой действительности не было бы никакой действительности», «действительно сущее должно в себе содержать *возможность, силу, мощь* своего бытия, потому что иначе оно не мыслимо», и «*только самобытное, что от себя и через себя* существует», может быть названо поистине существующим действительно⁵³. Все относительное и обусловленное требует самобытного как своей внутренней основы, своего единственного объяснения. Такое самобытное — абсолютно. Оно «имеет бытие как *свое*»⁵⁴.

Очевидность приоткрывает сущее. Возникает задача распознавания откры-

того сущего. Наличие сущего несомненна, но о природе сущего можно и нужно спорить. Русский персонализм становится метафизикой в самом классическом — аристотелевском — понимании метафизики. Но, в отличие от давней, со времен античности, традиции метафизики сосредоточиваться на проблеме бытия, русский персонализм уже именно как персонализм устремляет все свое внимание на проблему бытия самого познающего субъекта, тем самым обозначая свою принадлежность новой европейской метафизике⁵⁵.

Очевидность есть нечто алогическое. Это откровение некоего хаоса и кипящей неразличности жизни, беспорядок волн и всплесков океана интуиций, безусловная случайность и непредсказуемость потока жизни. Однако алогическое не следует понимать как лишенное всякого логоса, тем более как бессознательное. Алогическое — это то, что еще *до* каких-либо теорий о нем, свободное, чистое *до-* или *сверх*теоретическое.

«Неизбежно мыслимое» может служить образцом утверждений, в которых можно сколько угодно сомневаться на словах, но которых нельзя совсем отвергнуть, не отказавшись при этом от самого разума и всякой возможности мыслить. Такие утверждения Лопатин называл «аксиомами философии». Однако обязательность и убедительность аксиом не тождественны их объективной достоверности. Мыслимость аксиом должна быть показана. «...Адекватное выражение общепризнанных истин разума о вещах — задача *онтологии*»⁵⁶.

Но если очевидность и открывается сначала кому-то одному, она всегда претендует на общезначимость и общедоступность. Очевидность — это нечто для меня и для всех. Она имеет intersубъективную природу. Очевидность приводит нас к проблеме чужого созна-

ния, которая является одной из наиболее скандальных для всякой философии, особенно допускающей для себя вопросы о трансцендентальном и трансцендентном. Для русского персонализма — это проблема «чужой одушевленности», или «чужого я». Она важна не только как преодоление возможного для персонализма уклонения в чистый солипсизм, но и как решение метафизического вопроса о возможности и доступности — гносеологической и онтологической — трансцендентного. Здесь же исходная точка для развертывания всей социально-философской проблематики.

Если попытаться суммировать все перечисленные моменты очевидности, мы получим следующее. *Очевидность* есть свободный, алогический (*до*-теоретический), детски-наивный, лично-интимный опыт человеческого субъекта, *я*, в котором непосредственно-наглядно и достоверно, безусловно и несомненно, неподвластно всякому скептицизму, воспринимается истина как присутствие действительности в сознании, как объективность мысли и как абсолютность в ее простоте и целостности, требующей обоснования и оправдания с помощью критического преодоления философской традиции на фоне других *я* и внешнего мира, часто в борьбе с ними, для достижения вечного круговорота в покое, безопасности и удовлетворении, побеждая все возможные угрозы и страдания. Или: *очевидность* — это *симптом откровения сущего в жизни человека*.

Никто из русских персоналистов не сомневается в том, что человеческое

сознание способно к откровению сущего. «Эти “откровения” непосредственного сознания столь же самоочевидны, недоступны сомнению каждого в отдельности, как и самый факт сознания, внутренней жизни»⁵⁷. В этом они вправду истинные последователи Декарта, который впервые в метафизике чистое человеческое *я* представил «основанием достоверности бытия сущего»⁵⁸. Человек отказался признавать зависимость своей собственной достоверности от Бога. Проблема очевидности, таким образом, превращается в историю профанации Откровения. Откровение о сущем субъект получает в самом себе. Он может обманываться в достоверности Божественного откровения и бытия, но не в состоянии усомниться в своем собственном самоочевидном существовании. Очевидность Бога оказывается необязательным следствием самоочевидности сознания субъекта. И если таковой субъект оккупирует место первоначала философии, то персоналистическая философия оказывается перед выбором: либо вечно спорить об «объеме первоначального откровения» человеческого сознания и о «логической состоятельности выводов и гипотез» из него⁵⁹, либо искать иного обоснования отношений субъекта и сущего. Какой путь избрал русский метафизический персонализм и как он прошел его — это уже задача особого исследования, но трудно не согласиться, что его опыт может помочь всем, кто еще не потерял надежды на возможность персоналистической философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 371, 372.

² Под метафизическим персонализмом мы имеем в виду то направление в русской философии второй пол. XIX — нач. XX века, которое обычно не совсем верно именуют «русским неолейбницианством» и которое включает в себя таких философов, как А. А. Козлов, П. Е. Астафьев, Л. М. Лопатин, Н. В. Бугаев, Е. А. Бобров, С. А. Аскольдов (Алексеев).

³ Лопатин Л. М. Аксиомы философии. М., 1996. С. 328.

⁴ *Астафьев П. Е.* Монизм или дуализм? Понятие и жизнь. Ярославль, 1873. С. 54–55; Он же. Родовой грех философии // РО. 1892. № 11. С. 145, 151–152; *Лопатин Л. М.* Декарт как основатель нового философского и научного мирозерцания // Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 18; Он же. Лекции по истории новой философии. Ч. I. До Канта. М., 1915. С. 69.

⁵ *Лопатин Л. М.* Декарт... Указ. изд. С. 25.

⁶ Там же. С. 37.

⁷ *Аскольдов С. А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. С. 82.

⁸ *Лопатин Л. М.* Декарт... Указ. изд. С. 38; См. также: *Козлов А. А.* Философия как наука. Киев, 1877. С. 93; *Аскольдов С. А.* Мысль и действительность. М., 1914. С. 2.

⁹ *Козлов А. А.* Нечто о «научной» философии и о научном философе // Свое слово. Киев, 1888. № 1. С. 100–101.

¹⁰ Там же. С. 101.

¹¹ Там же.

¹² *Кант И.* Критика чистого разума. Указ. изд. С. 559.

¹³ *Козлов А. А.* Нечто о «научной» философии и о научном философе. Указ. изд. С. 102.

¹⁴ *Кант И.* Критика чистого разума. Указ. изд. С. 617.

¹⁵ *Аскольдов С. А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. Указ. изд. С. 61.

¹⁶ *Гегель Г. Ф. В.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 123.

¹⁷ Там же. С. 125.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 126.

²⁰ Там же. С. 132.

²¹ *Козлов А. А.* Беседы с петербургским Сократом // Свое слово. Киев, 1889. № 2. С. 94, 99.

²² *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. С. 375, 378.

²³ *Бобров Е. А.* О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898. С. 27. См. также: *Teichmüller G.* Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau, 1882.

²⁴ *Бобров Е. А.* О понятии бытия. Указ. изд. С. 28–29.

²⁵ *Козлов А. А.* Беседы с петербургским Сократом. Указ. изд. С. 97.

²⁶ *Бобров Е. А.* О понятии бытия. Указ. изд. С. 28.

²⁷ Там же. С. 28–30.

²⁸ *Козлов А. А.* Беседы с петербургским Сократом. Указ. изд. С. 100–101.

²⁹ Там же. С. 97, 99–102.

³⁰ *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. С. 398.

³¹ См., напр.: *Аскольдов С. А.* Мысль и действительность... Указ. изд. С. 359.

³² *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. С. 366, 369.

³³ *Аскольдов С. А.* Мысль и действительность. Указ. изд. С. 258.

³⁴ *Козлов А. А.* Беседы с петербургским Сократом. Указ. изд. С. 105.

³⁵ Там же. С. 269–273.

³⁶ Там же. С. 12.

³⁷ *Бибихин В. В.* Узнай себя. СПб., 1998. С. 95–114.

³⁸ Цит. по: *Лапишин И. И.* Проблема «чужого я» в новейшей философии. СПб., 1911. С. 62.

³⁹ *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1891. Т. 2. С. 43.

⁴⁰ Там же. С. 43–45.

⁴¹ *Козлов А. А.* Философские этюды. Ч. 2. Киев, 1880. С. 154.

⁴² *Кант И.* Критика чистого разума. Указ. изд. С. 248.

⁴³ *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1891. Т. 2. С. 47.

⁴⁴ Там же. С. 49.

⁴⁵ Там же. С. 51–52.

⁴⁶ *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. С. 185.

⁴⁷ *Козлов А. А.* Философские этюды. Ч. 2. Киев, 1880. С. 188.

⁴⁸ Там же. С. 100.

⁴⁹ *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1891. Т. 2. С. 53.

⁵⁰ Там же. С. 240.

⁵¹ *Козлов А. А.* Свое слово. Киев, 1889. №2. С. 9–10.

⁵² Там же.

⁵³ *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Т. 1. С. 145, 146.

⁵⁴ Там же. С. 148.

⁵⁵ См.: *Шпет Г. Г.* Явление и смысл // Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 46–47.

⁵⁶ *Лопатин Л. М.* Аксиомы философии. М., 1996. С. 317, 319, 329.

⁶⁷ *Астафьев П. Е.* Наше знание о себе // Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 468.

⁵⁸ *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001. С. 273, 274.

⁵⁹ *Козлов А. А.* Нечто о «научной» философии и о научном философе. Указ. изд. С. 101.