

**Русская
религиозно-философская мысль
XX века**

ПИТТСБУРГ, 1975

**Russian
Religious-Philosophical Thought
of the 20th Century**

**A COLLECTION OF ARTICLES IN RUSSIAN
WITH «THE CONTRIBUTORS» AND «CONTENTS»
IN ENGLISH**

EDITED BY NIKOLAI P. POLTORATZKY

**Department of Slavic Languages and Literatures
Faculty of Arts and Sciences
University of Pittsburgh
Pittsburgh, 1975**

**Русская
религиозно-философская мысль
XX века**

СБОРНИК СТАТЕЙ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ Н. П. ПОЛТОРАЦКОГО

**Отдел славянских языков и литератур
Питтсбургского университета
Питтсбург, 1975**

Copyright © 1975 by Nikolai P. Poltoratzky

Library of Congress Catalog Card Number 74-31669

Н. Полторацкий

ПРЕДИСЛОВИЕ

Высказывалось мнение, что в то время как XIX век войдет в историю русской культуры как век великой русской литературы, XX век будет считаться веком русской религиозной философии. Даже если полагать, что такое мнение преувеличено, нельзя отрицать самого факта неожиданного и плодотворного расцвета русской и светской, и церковной религиозно-философской мысли в первой половине нашего столетия.

Расцвет этот был подготовлен в предыдущем веке — и в лице славянофилов, и в художественном творчестве и религиозно-идейных исканиях таких писателей, представляющих собой вершины русской классической литературы, как Гоголь, Достоевский и Толстой, и в таком изумительном феномене последней четверти XIX века, как Владимир Соловьев. К этому можно прибавить еще столь различные явления конца прошлого и начала нашего века, как декадентство и символизм, «Мир искусства» и модернизм, неортодоксальные течения в русском марксизме и идеализме, философские и религиозно-философские общества, собрания и издания. И все-таки, ничто на переломе века не предвещало, казалось, того — пусть и позднего сравнительно с литературой, но блестящего — религиозно-философского взлета мысли, который вскоре наступил. Даже в начале второго десятилетия XX века многие «профессиональные» философы не признавали за русской мыслью самостоятельного значения и не видели того, что цветение (а не одно лишь формирование) ее уже началось. Чтобы в этом убедиться, достаточно заглянуть хотя бы в «Философский словарь» Э.Л. Радлова, вышедший вторым, исправленным и дополненным, изданием в 1913 году. Из 698 колонок словаря «Русской философии» посвящено, в общей сложности, менее 2-х. Радлов так и пишет: «Русская философия только за последнее время стала складываться в определенные формы, но и теперь еще она

стоит в зависимости от западно-европейских течений...» Радлов, правда, признает формирующее (для самостоятельной русской мысли) значение сочинений Кудрявцева-Платонова, М. Каринского и Вл. Соловьева, но ни одного имени из числа своих современников — религиозных мыслителей XX века в этой статье не упоминает (а в других местах словаря говорит о них предельно кратко). Что касается таких особых категорий, как «религиозная философия» или «философия религии», то их в словаре вообще нет.

Хотя полный расцвет русской религиозно-философской мысли относится к 20-м и 30-м годам, но и в Радловские времена, в 900-х и 10-х годах, цветение было уже явным. А когда в 1922 году большевики выслали за границу чуть ли не всех остававшихся еще в России выдающихся русских религиозных мыслителей, то это привело еще и к тому, что русская религиозная философия вышла вскоре как бы на мировую арену. Теперь и подавно не подлежит никакому сомнению, что она есть явление замечательное и единственное в своем роде. Замечательное и единственное — но, конечно, далеко не бесспорное. Возражения высказываются как сторонниками, так и противниками сочетания религии и философии. Некоторые сторонники такого сочетания видят в русской религиозно-философской мысли XX века, в особенности начала века, немало духовного и идейного соблазна, беспочвенности и утопизма. В то же время многие представители «чистого» богословия и «чистой» философии подвергают сомнению самую законность существования религиозной философии. Действительно, предмет, границы и метод религиозной философии могут восприниматься как расплывчатые и неустойчивые. Религиозная философия соприкасается с целым рядом смежных областей, а нередко и переходит в них. С одной стороны тут богословие, а с другой — несколько академических и неакадемических дисциплин и областей, включая даже литературу, литературную критику и публицистику. Недаром некоторые русские религиозные философы начинали с публицистики и потом долго еще, в восприятии своих оппонентов, оставались всего лишь философствующими публицистами. (Тут можно указать на известную аналогию между судьбой этого направления в русской философии и судьбой «могучей кучки» в русской музыке. Как известно, среди «профессиональных» музыкальных деятелей эти не-профессионалы считались неучами и долгое время всерьез не принимались. Между тем, по своим конечным результатам это течение в русской музыке оказалось необык-

новенно продуктивным и во многом очень высококачественным. Так было и с русскими религиозными философами начала XX века).

Но что вообще относить к философии? В особенности после того, как экзистенциализм и марксизм стали едва ли не самыми популярными течениями современности и — каждое по-своему — изменили прежние представления о природе, целях и границах философии? Эти и им подобные вопросы — действительно спорные. По ним нет единомыслия — нередко даже в кругу тех, кого мы со стороны могли бы считать единомышленниками. Так, когда вышла двухтомная история русской философии о. В. Зеньковского, она была совершенно поразному воспринята двумя его «единомышленниками» — крупнейшими русскими религиозными философами Н.О. Лосским и С.Л. Франком. Лосский отнесся к ней более положительно, Франк более критически. И любопытно, что одно из главных возражений Франка было именно то, что книга о. Зеньковского — шире ее заглавия: что она, по существу, посвящена истории русской мысли, а не истории русской философии.

Признавая естественность всех этих вопросов и сомнений, мы должны, однако, сказать, что для нас в данном случае главный вопрос не столько в том, имеет ли русская религиозная философия право на существование и каковы ее предмет и границы, сколько в том, существует ли она. А в этом, конечно, никакого сомнения нет. Как нет сомнения и в том, что понятия «мысль» и «мыслитель» шире, чем «философия» и «философ».

Но кого именно следует считать религиозным мыслителем? Только ли «профессиональных» философов, открыто исповедующих религиозные идеи? Или же всякого значительного мыслителя, чье мировоззрение религиозно? Во избежание возможных нареканий со стороны блюстителей ортодоксии, мы предпочли посвятить свой сборник не русской религиозной философии, а русской религиозно-философской мысли XX века, с распространением нашей тематики на ряд смежных с религиозной философией областей и со включением в число рассматриваемых авторов ряда лиц, за которыми звание философа в узком академическом смысле может и не признаваться, но которые могут быть с достаточным основанием отнесены к категории религиозных мыслителей. Ибо как иначе поступить с автором, основной академической специальностью которого может быть, например, право (как у П.И. Новгородцева)

или даже политическая экономия (как, например, у раннего С.Н. Булгакова или у П.Б. Струве)? И как быть с мыслителями, философия которых бесспорно религиозная (как, например, у И.А. Ильина), но которые глубоко расходились с более узким течением русской мысли, более всего связанным с обычным представлением о русской религиозной философии. Расширяя эту категорию, мы включили в сборник, в частности, и Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус-Мережковскую: принадлежа в первую очередь истории русской литературы и критики, они сыграли очень значительную роль также и в истории русского религиозно-философского ренессанса XX века, по крайней мере в начальной его стадии. (Знаменательно, что С.Л. Франк, возражавший против слишком широкого подхода к теме у о. В. Зеньковского, сам, тем не менее, включил в подготовленную им антологию «русской философской мысли» трех русских писателей — Л. Толстого, Д. Мережковского и Вячеслава Иванова).

Обобщающего специального труда о русской религиозно-философской мысли XX века все еще не существует. Но есть целый ряд трудов на русском и иных языках, в которых речь идет также и о русских религиозных мыслителях XX века. Назовем прежде всего упоминавшийся выше капитальный труд прот. Василия Зеньковского «История русской философии» (Париж, ИМКА-Пресс, т. I - 1948 г., т. II - 1950 г.), переведенный также на английский и французский языки; книгу Н.О. Лосского «History of Russian Philosophy» (New York, International Universities Press, 1951), по-русски на Западе все еще, к сожалению, не изданную (если полагаться на советский источник, книга Лосского была издана по-русски в Москве в 1954 г. — в таком случае, очевидно, для очень узкого круга лиц — см. библиографию в кн. «История философии СССР» в пяти томах, т. 4, Москва, 1971, стр. 791); близкий к нашей теме труд прот. Георгия Флоровского «Пути русского богословия» (Париж, 1937); книгу Н.А. Бердяева «Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века» (Париж, ИМКА-Пресс, 1946) переведенную на целый ряд языков; книгу Н.М. Зернова «Русское религиозное возрождение XX века» (Paris, YMCA-Press, 1974; перевод с английского издания: «The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century», New York and Evanston, Harper and Row, 1963); составленный им же справочник «Русские писатели эмиграции: биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и

православной культуре, 1921-1972» (Boston, Mass., G.K. Hall, 1973); «Очерк истории русской философии» Э.Л. Радлова (2-е изд., Петроград, 1920) и «Очерки русской философии» Б. Яковенко (Берлин, Русское универсальное издательство, 1922); книгу Bernhard Schultze «Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum» (Wien, Thomas-Morus-Press im Verlag Herder, 1950); книги Леонида Ганчикова «Orientamenti dello Spirito Russo» (Torino, 1958) и Adolfo Asnaghi «Storia et Escatologia del Pensiero Russo» (Genova, 1973); очерки George L. Kline «Religious and Anti-Religious Thought in Russia» (Chicago, University of Chicago Press, 1968). Назовем также ряд антологий: С.Л. Франк, «Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века» (Washington, D.C.-New York, Inter-Language Literary Associates, 1965); Alexander Schmemmann, «Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought» (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1965); Nicolai von Bubnoff, «Russische Religionsphilosophen. Dokumente» (Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1956); «Russian Philosophy», edited by James M. Edie, James P. Scanlan, Mary-Barbara Zeldin, with the collaboration of George L. Kline (Chicago, Quadrangle Books, Vol. III, 1965); Louis J. Shein, «Readings in Russian Philosophical Thought» (The Hague-Paris, Mouton, Vol. I - 1968, Vol. II - 1973, Vol. III - in press).

Даже этот далеко неполный перечень исследований и антологий на нескольких европейских языках свидетельствует о том, что интерес к русской религиозной мысли не только существует, но и растет. О положении в Западной Европе в нашем сборнике будет особо сказано. Что касается Америки, то этот вопрос еще ждет своего исследователя. Из русских мыслителей более всего повезло Бердяеву: вероятно, около дюжины его книг вышло в США в виде paper backs, т. е. дешевых изданий в мягкой обложке, что обеспечивало им широкое распространение. Но в целом, для американского академического мира и в политических науках, и в истории, и в философии характерна преимущественная сосредоточенность на «победителях», а не «побежденных» — на советском периоде русской истории и на том, что этот период подготовило. Между тем, объективный удельный вес самостоятельной русской религиозно-философской мысли и подражательной русской марксистской мысли далеко не одинаков и едва ли оправдывает подобное отношение.

В Советском Союзе положение, конечно, неизмеримо хуже. Все-таки, надо отметить, что за последние двадцать лет наблю-

дается определенное улучшение. С тех пор как в сентябре 1955 г. главный политический и теоретический журнал ЦК КПСС «Коммунист» призвал советских идеологических работников не просто клеймить, а и опровергать не-марксистских и антимарксистских мыслителей, в специализированных советских изданиях можно найти немало фактических сведений о русских религиозных мыслителях и их идеях. Пропорционально говоря, им по-прежнему уделяется мало внимания и места. Так, например, в посвященном XX веку четвертом томе пятитомной «Истории философии в СССР», подготовленной Институтом философии АН СССР и Философским факультетом Московского государственного университета (Изд-во «Наука», т. 4, Москва, 1971), из почти 800 страниц текста русской религиозно-философской мысли уделено всего около 50-ти страниц. Но можно сказать, что и это уже не мало для советского идеократического режима. Выгодно выделяются своей бóльшей объективностью многие статьи о русской религиозной мысли и ее представителях в пятитомной «Философской Энциклопедии» (Гос. научное изд-во «Советская Энциклопедия», Москва, 1960-1970). В ней есть статьи почти о всех мыслителях, рассматриваемых и в этом сборнике.

Конечно, наряду с казенной мыслью, для которой марксистско-ленинский подход обязателен, в СССР существует и мысль независимая, иногда в том же самом человеке. Но о независимой русской религиозно-философской мысли можно судить лишь по отрывочным данным. Материалы Самиздата, столь показательные в областях идеологической, общественно-политической и национальной, даже церковно-общественной, пока сравнительно мало что дают читателю в области религиозно-философской. С тем большим удовлетворением надо приветствовать появление сборника статей «Из-под глыб» (Москва-Париж, 1974). В нем А.И. Солженицын прямо подхватывает тематику знаменитого сборника «Вехи» (Москва, 1909) и примеряет ее к современности. А ведь именно в этом сборнике впервые столь коллективно-ярко выразила себя возрождающаяся русская мысль в действенном соединении двух ее аспектов — религиозно-философски-теоретического и общественно-государственно-практического. Вообще, живой интерес в среде советской интеллигенции к произведениям русских религиозных мыслителей начала XX века, большинство которых потом оказалось в эмиграции, достаточно известен. Поразителен факт перевода в Москве на русский язык зарубежной английской книги Н.М. Зернова о русском религиоз-

ном возрождении XX века. Еще более значительны факты создания в СССР подпольных кружков, вдохновляемых религиозно-философской мыслью XX века, в особенности идеями Бердяева. Многие члены этих кружков поплатились тюрьмой и концлагерем за свое активное увлечение русской религиозной философией. Но эта жертва — не впустую. И несомненно, что в условиях свободы, которые должны будут — раньше или позже, так или иначе — в России возникнуть, этот интерес примет еще более широкий и глубокий характер. Будем надеяться, что выход настоящего сборника послужит также и этой цели.

*
**

Предлагаемый читателю сборник является первой попыткой коллективного обобщающего труда, посвященного русской религиозно-философской мысли XX века и ее представителям. Сборник не претендует на исчерпывающую полноту. Думается, однако, что в нем отображено почти всё главное — и многое второстепенное, на тоже важное — из относящегося к этой теме. Предназначается сборник в первую очередь для широкого интеллигентного читателя, но надо надеяться, что и специалист найдет в нем достаточно много для себя интересного.

Сборник выходит в качестве номера второго в серии славянских изданий, начатой Отделом славянских языков и литератур Питтсбургского университета. Номером первым в этой серии был сборник «Русская литература в эмиграции», вышедший (тоже под редакцией Н.П. Полторацкого) в 1972 г. Те принципы, которые были положены в основу первого сборника, распространяются и на второй, и их уместно будет здесь повторить.

По составу авторов сборник интернационален и академичен. Статьи в нем принадлежат преимущественно перу преподавателей высших учебных заведений США, Канады, Англии, Франции, Германии и Италии. (Ряд статей поэтому должен был быть переведен с других европейских языков на русский.) Кроме профессоров, к участию в сборнике было привлечено также несколько лиц, хотя и не имеющих прямого отношения к университетской жизни, но непосредственно, в том или ином качестве, причастных к русской религиозной и философской мысли XX века. Наряду с «профессиональными» философами, в сборнике приняли участие и авторы, работающие преимущественно в смежных областях. Вообще, приглашались те, кому есть что сказать по данному вопросу.

Сборник был задуман как академический также и в том отношении, что при подборе авторов и распределении тем была сделана попытка стать над обычными религиозными и церковно-юрисдикционными, философскими, идеологическими и политическими разделениями и персональными симпатиями и отталкиваниями. Привлекаемые авторы извещались о цели и общих основах данного начинания, но статей своих коллег никто, кроме редактора, не видел до самого выхода сборника в свет. В силу этого и ввиду того, что сборник носит преднамеренно коалиционный характер, каждый автор отвечает, естественно, только за свою собственную статью, но никак не за высказывания других, в том числе и редактора сборника. И это тем более, что принимая идею общего дела, авторы статей сохраняли за собой свободу индивидуальных религиозных, философских и политических суждений и оценок. Думается, что сам по себе этот факт коалиции пишущих, которые принадлежат к различным, иногда даже враждующим, лагерям, есть определенное достижение. Но в результате в настоящем сборнике, в котором читатель найдет 35 статей 26-и авторов, неизбежны, помимо некоторых повторений, также и расхождения в оценке одних и тех же мыслителей, идей и произведений. Думается, однако, что в этом многообразии, а иногда и противопоставленности, подходов и точек зрения есть и свои преимущества — сравнительно с тем, что читатель нашел бы в книге всего одного автора.

*
**

Настоящий сборник о русской религиозно-философской мысли XX века состоит из двух основных разделов — «Пути и проблематика» и «Мыслители».

В первом разделе выясняются исторические корни, пути и проблематика русской религиозно-философской мысли XX века. В этом разделе всего двенадцать статей общего обзорного характера. Первые восемь статей расположены в порядке тематически-хронологическом. За вводной статьей Н.С. Арсеньева о некоторых основных темах русской религиозной мысли XIX века, завещанных ею XX веку, следуют статьи Джорджа Л. Клайна об отношении к религиозной философии Владимира Соловьева и Льва Шестова, Марты Богачевской-Хомяк о взаимосвязи философских, религиозных и общественных явлений в России в конце XIX и начале XX вв., В.В. Вейдле о русской религиозной философии и русском Серебряном веке, наложив-

шем свой отпечаток на многие стороны русской культуры начала нынешнего века, о. Александра Шмемана о русском богословии зарубежом, Н.М. Зернова о русском студенческом христианском движении, Густава А. Веттера о гегельянско-диалектических параллелях между русской религиозной философией и русским марксизмом и Архиепископа Иоанна Сан-Францисского о советско-марксистском материализме пред судом бытия и сознания.

В конце первого раздела помещены четыре статьи, продолжающие общую тему путей русской религиозно-философской мысли, но уже в ином плане. В них говорится об интересе к русскому религиозному опыту и религиозно-философской мысли и ее представителям в странах Западной Европы. Статьи расположены в алфавитном порядке тех стран, о которых идет речь. Это — Англия (Н.М. Зернов), Германия (В.А. Пирожкова), Италия (Адольфо Аснаги) и Франция (Жан-Клод Маркадэ).

Второй раздел сборника состоит из монографических статей о всех главных — и о некоторых других, тоже значительных — русских религиозных мыслителях XX столетия. Все статьи, кроме двух, должны были быть посвящены мыслителям, уже завершившим свой философский и жизненный путь. Исключение было сделано лишь для прот. Георгия Флоровского и Н.С. Арсеньева, достигших патриархального возраста, но еще продолжающих активно творчески работать. Предполагалось, что их мировоззрение уже давно окончательно определилось и едва ли претерпит в дальнейшем какие-либо изменения. К сожалению, автор, взявший на себя задачу написать об о. Георгии Флоровском, статьи в срок не доставил.

Во втором разделе читатель найдет двадцать три статьи, расположенные в алфавитном порядке тех мыслителей, которым они посвящены. Это статьи о Митрополите Антонии (Храповицком; автор — Архиепископ Никон), Н.С. Арсеньеве (Р.В. Плетнев), С.А. Алексееве-Аскольдове (Б.А. Филиппов), Н.А. Бердяеве (Н.П. Полторацкий), о Сергии Булгакове (С.А. Левицкий и В.В. Вейдле), Б.П. Вышеславцеве (А.Р. Небольсин), о Василии Зеньковском (свящ. Д.Д. Григорьев), И.А. Ильине (Н.П. Полторацкий), Л.П. Карсавине (Густав А. Веттер), А.В. Карташеве (Н.М. Зернов), Н.О. Лосском (С.А. Левицкий), Д.С. и З.Н. Мережковских (С.А. Зеньковский - о Д.С. Мережковском и Т.А. Пахмусс - о З.Н. Гипсиус-Мережковской), П.И. Новгородцеве (Д.А. Левицкий), В.В. Розанове (А.В. Штаммлер), Е.В. Спекторском (прот. В. Зеньковский), Ф.А. Степуне (А.В.

Штаммлер), кн. Е.Н. и С.Н. Трубецких (Луис Шеин), Г.П. Федотове (Ю.П. Иваск), о. Павле Флоренском (Б.А. Филиппов), С.Л. Франке (С.А. Левицкий) и В.Ф. Эрне (А.Б. Ровнер). Предполагались также статьи о В.И. Иванове и П.Б. Струве, но их, к сожалению, не удалось включить в сборник. Философская позиция Льва Шестова выясняется в статье Джорджа Л. Клайна, упомянутой выше.

В отличие от первого сборника, из-за финансовых ограничений пришлось отказаться от мысли снабдить и этот сборник английскими резюме всех статей. Все же, в конце сборника, перед оглавлением на русском языке, помещены краткие библиографические сведения об авторах статей и оглавление на английском языке. Надо надеяться, что эти материалы позволят читателю, не владеющему русским языком, разобраться в характере и содержании сборника и выбрать для последующего перевода на родной язык тех авторов и те статьи, которые представляют для него наибольший интерес.

Библиографические сведения об авторах статей составлены в подавляющем большинстве случаев на основании данных, присланных редактору сборника. Авторы приглашались сообщить о себе следующее: год и место рождения, высшее образование и ученая степень, должность, звание или главное занятие, печатные труды (не более пяти). В нескольких случаях полученные сведения оказались неполными или составленными в соответствии с особыми пожеланиями их авторов.

К сожалению, в настоящее время не существует единой, приемлемой для всех, системы подстрочных примечаний — даже в одних только русских изданиях. В этом сборнике примечания оформлены по системе, близкой к той, которая принята во многих изданиях Академии наук СССР*. Не существует также и общепринятой системы транслитерации. В тех случаях, когда славянские буквы необходимо передать латинскими, тут использована система Библиотеки Конгресса США — с двумя отступлениями: опущены диакритические знаки и сохранено первоначальное написание в заимствованных заглавиях, а в отдельных случаях также в паспортной форме имени и фамилии некоторых современников.

Сборник подготавливался в неблагоприятных условиях. С тем большей благодарностью необходимо отметить финансовую поддержку Факультета искусств и наук Питтсбургского университета и его декана Джерома Л. Розенберга, а также

* И, по техническим причинам, печатаются в конце статей.

техническую помощь секретарши Отдела славянских языков и литератур Анны Поздняковой и аспиранта этого Отдела Джеймса Бернхардта. В то же время, по существующей в США традиции, следует добавить, что упоминаемые здесь лица и учреждения не несут никакой ответственности за приводимые в этом сборнике факты и мнения.

I. ПУТИ И ПРОБЛЕМАТИКА

Николай Арсеньев

О НЕКОТОРЫХ ОСНОВНЫХ ТЕМАХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ 19-ГО ВЕКА

Есть некоторые основные темы в русской религиозной мысли, вдохновившие ее внезапный расцвет в середине 19-го века и продолжавшие ее вдохновлять в нынешнем 20-м веке.

Можно говорить о могучем расцвете, более того, о внезапном, как бы «взрыве» русской религиозной мысли в середине 19-го века. Этот могучий ее расцвет, этот как бы неожиданный ее «взрыв» связан в первую очередь с именами этих трех ее величайших представителей середины и второй половины 19-го века: Ивана Киреевского (1806-1856), Хомякова (1804-1860), Достоевского (1821-1881). Уже сразу намечается тот «нервный пучок» проблем, вокруг которого кристаллизуется эта мысль: проблема *пути и характера познания*, познание, которое являлось бы одновременно и *ростом духовным*, ибо это познание неразрывно связано с *творческой Реальностью духовной*, покоряющей душу, есть ответ *свободы духовной* человека на творческую свободу Божию, которая является вместе с тем и источником этой духовной свободы человека. В *творческой Любви* Божией коренится и свобода человека, и в этом великое неотъемлемое достоинство человека. Он призван отвечать на зов *Божий*, не как «равный равному», но как творение Творцу своему. Но Творцу было от века благоугодно, чтобы это творение — человек, был *свободен* в своем ответе Творцу Своему, ибо он создан для свободы *ответной любви* Тому, Кто есть сама Любовь и вместе с тем Творец и самого человека и его свободы. Поэтому эта религиозная философия Киреевского и Хомякова *христоцентрична*, т. е. глубоко, основоположно новозаветная христианская: ибо в «Сыне Любви Его» (Послание к Колоссянам, 1, 13) открывается нам истинное Лицо Божие, открывается нам Реальность Божия.

А Достоевский — в значительной степени ученик религиозной философии Хомякова — со всей силой прибавил к этому и личный свой опыт, выношенный в течение всей своей жизни, его гениальной, мятущейся, тревожной — но потом нашедшей свое успокоение, душой: свой опыт, свой ответ о самой центральной и болезненной проблеме жизни — о *страдании*. Нет другого ответа на мучительную проблему страдания для Достоевского, как в добровольном снисхождении и отдании Себя ради нас *страждущей Любви Божией* — в страданиях Богочеловека.

Этими тремя великими религиозными мыслителями русскими середины 19-го века: Киреевским, Хомяковым, Достоевским сразу намечаются некоторые основные темы вдохновляющие русскую религиозную философию вообще: творческий, преображающий, изменяющий нас, нашу личность характер религиозного познания, далее — свобода человеческого духа как его величайшее *призвание* и вместе с тем предпосылка его высокого достоинства и, наконец, безмерное творческое *снисхождение Божественной Любви*, как источники жизни, и духовного роста и свободы человека и всей жизни мира.

Эта Любовь Божия требует и *ответной* любви человека. Но как можешь ты любить Бога, которого не видел, если не любишь брата, которого видишь. Поэтому любящий Бога любит и брата своего. Этот «Иоанновский» ответ (данный, напр., в Первом Послании Иоанна, 4, 20-21) или, вернее, ответ самого Основателя Христианства, как он с необычайной силой выражен, напр., в «первосвященнической» молитве (17-ая глава Евангелия от Иоанна) или в гл. 25-ой Евангелия от Матфея, основоположен для христианского благовестия. Он вдохновил и русскую религиозную мысль. Из него рождается одна из центральных тем Хомякова — о *соборности*. Учение о соборности у Хомякова является раскрытием учения о Божественной Любви, как она охватывает человека в его — совместном с братьями — пути к Богу: в Церкви, в жизни братьев из этой Любви, действием *Духа Божия*.

«Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня...» (Иоанн, 17, 23).

Уже из сказанного вытекает, что основной фон русской религиозной философии — *инкарнационный*: воплощение Слова, как выражение безмерного снисхождения Божественной Любви. Из этого «инкарнационного мирозерцания», общего главным представителям русской религиозной мысли,

вытекают и дальнейшие проблемы, отчасти уже намеченные нами:

1) Философия истории, понимание истории мира и творения как имеющих свой центр в историческом факте *прорыва* Божия в мир, как смысла всего исторического процесса.

2) С этим также теснейше связана тема о *действии Божественного Логоса* в мире — тема, которая с особой силой вдохновила обоих братьев Трубецких (кн. С. Н., 1862-1905, и кн. Е. И., 1863-1920), в особенности Сергея.

3) С этим связана в первую очередь тема о нашем участии в *служении Любви* — *Любви Сына Божия* по отношению к братьям (христианское основание социальной философии), представленная с большой силой теми же обоими Трубецкими, а также и Влад. Соловьевым, Бердяевым (1874-1948) и С. Л. Франком (1877-1950), и тема, как мы уже видели, соборности, действие Духа Божия в братьях объединенных любовью: в жизни Церкви Божией (Хомяков).

4) Тема особенной важности предносившаяся многим русским мыслителям (так, напр., особенно В. А. Кожевникову, о. Павлу Флоренскому и Влад. Соловьеву, но последнему не без примеси элементов инородного характера) — *преображение твари* в лучах Воплощения Сына Божия.

Тема свободы творчества и свободы духа особенно радикально переживается и все снова и снова разрабатывается и углубляется *Бердяевым* — даже в сторону, удаляющую его от христианских основ его миросозерцания. Преображение жизни мира, вытекающее из воплощения Слова, также получает несколько односторонне заостренный механизированно-внешний характер в философии *Федорова*, полной вместе с тем великих и ярких прозрений в смысле культуры и культурного творчества как служения Богу. Жизнь Церкви, вытекающая из самоотдания Божественной Любви также — именно у Влад. Соловьева — представлена не без преобладания внешне логического, можно сказать до некоторой степени механизированного подхода. Его же учение о Красоте довольно сильно отличается от христоцентрического подхода напр. Кожевникова и Евгения Трубецкого.

Вот основная схема главнейших тем с общим, весьма суммарным (конечно, слишком общим и суммарным) указанием, какие темы с особой силой выявляются у какого мыслителя. Теперь хотелось бы рискнуть даже некоторую, также очень общую и суммарную, характеристику основных черт, так сказать духовного лица отдельных мыслителей.

3.

Иван Киреевский (1806-1850). Он захвачен в течение своей жизни одним основным вдохновением, одним основным исканием, как это указано в словах, начертанных на его могильном памятнике (вероятно согласно его собственному выбору):

«Премудрость возлюбих
и поисках от юности моей.
Познав же яко не инако одержу,
аще не Господь даст, приход ко Господу»
(из кн. Премудрости Соломона, гл. 8, ст. 2 и 21).

Искание мудрости, т. е. знания не поверхностного — внешнего — не схематического, а прикасающегося к самой сущности бытия, приводящего к ней, этой сущности бытия через *преображение нас самих*. Познание через *изменение нас самих*, через переход наш к новой, высшей ступени бытия, через *рост наш*, нас самих всеми органами нашего духовного бытия в новой жизни, не нашей только собственной, узкой, а в более широкой, подлинной, действительности, охватывающей и нас и *творящей в нас* нового человека. Это *изменение нас самих*, это преобразование нас самих при встрече нас с Истиной, этот свободный *рост наш* всем существом нашим, в этой Истине, свободно покоряющей и преобразующей нас, он называет «целостным знанием», и только его одного готов признать подлинным познанием: т. е. то познание, которое *нас самих*, наше внутреннее «я», все бытие приближает к Истине. Киреевскому как бы внутренне предносятся изумительные слова апостола Павла из его Второго Послания к Коринфянам: «Мы же с открытым лицом... взирая на Славу Господню, *преображаемся в тот же образ*, как от Господня Духа» (3, 18). И действительно этот духоносный опыт (который не личный только, исключительный опыт ап. Павла) предносится ему. Как Киреевский к этому пришел? Не через учеников Гегеля, которых он слушал в Берлине, не через Шеллинга, которого он слушал в Мюнхене в 1830-1831 гг. и который некоторое время имел на него большое влияние, а через мистически-аскетическую традицию великих учителей духовной жизни Восточной Православной Церкви — Исаака Сирина (в первую очередь, по-видимому, ибо на него особенно ссылается Киреевский в знаменитом письме своем к Хомякову в 1839 г.), Макария Египетского, Аввы Дорофея, Исихия Иерусалимского и прочих, писавших об этом. А к ним он пришел через великих

старцев Русской Церкви 19-го века — через духовное руководство старца Филарета Новоспасского Монастыря в Москве, а потом через знаменитого Оптинского старца Макария.

При познании истины мы *сами* изменяемся. Если мы не изменяемся, не преображаемся, не растем духовно, то мы не можем познать Истину, ибо абсолютная Истина, т. е. Истина Божественная, та, которой одной только принадлежит имя Истины, требует всего человека, отдания себе всего человека, он должен врастать в нее — всеми силами существа своего — и изменяться. Это есть творческий акт: Истина, через наше познавание ее, творит в нас и из нас нового человека. Особенно красноречиво и проникновенно высказал это Киреевский в отрывках и набросках к задуманному им жизненному труду своему, а также и в своем знаменитом философском очерке: «О необходимости и возможности новых начал для философии», который является как бы первой частью этого большого будущего труда и был напечатан еще при жизни Киреевского (за несколько месяцев до его смерти). Эти отрывки являются как бы русской параллелью к гениальным «Pensées» Паскаля: та же роковая внешняя причина их недоконченности (смерть еще во цвете лет: Киреевскому только что исполнилось 50 лет, он был в расцвете своей духовной и умственной силы). И та же большая сила и напряженность. По глубине и силе трудно вообще сравнивать какие-либо произведения философской мысли с «Мыслями» Паскаля, но многие места из Отрывков Киреевского могут выдержать эти сравнения.

Следующим образом рисует он, например в одном из Отрывков живое общение души с Истиной: «Живые Истины — не те которые составляют мертвый капитал в уме человека, которые лежат на поверхности его ума и могут приобретаться внешним учением, но те(...), которые дают жизнь жизни, которые сохраняются в тайне сердечной и, по природе своей, не могут быть явными и общими для всех; ибо, выражаясь в словах, остаются незамеченными, выражаясь в делах, остаются непонятными для тех, кто не испытал их непосредственного прикосновения. По этой же причине особенно драгоценны для каждого Христианина писания Св. Отцов. Они говорят о стране, в которой были» (Полное Собрание Сочинений, Москва, 1911, т. I., Отрывки, 278).

Только как живая, борющаяся, напрягающаяся, растущая, преображающаяся и освящаемая личность, конкретная и живущая подлинною и целостной жизнью можем мы прикасаться

к Абсолютной Истине, ибо она есть конкретная и живая Реальная Личность Бога. Эту конкретную живую реальность Киреевский обозначает словом «существенное».

«Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступно. Только существенность может прикасаться к существенному».

«Сознание об отношении живой Божественной Личности к личности человеческой служит основанием для веры». Эта встреча Бога с человеком требует целого человека, всю целостность человека.

«Потому, главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то **ВНУТРЕННЕЕ СРЕДОТОЧИЕ** бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в **ОДНО ЖИВОЕ** единство, и таким образом восстанавливается **СУЩЕСТВЕННАЯ** личность человека в ее первоизданной неделимости» (I, 274-275).

Это — новая жизнь, жизнь веры, не отвлеченный логический процесс, состояние не только пассивного-теоретического или эмоционального характера, а творческое, преображающее событие, существенного значения, изменяющее все существо человека. «Вера — не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством)» (I, 279).¹

Недаром друг Киреевского А. С. Хомяков, на духовное развитие которого Киреевский оказал огромное влияние, указавши ему на творения этих учителей духовной жизни Православного Востока, обратился к Киреевскому с известным стихотворением:

Ты сказал нам: «За волною
Ваших мысленных морей
Есть земля. Над той землею
Блещет дивной Красотою
Новой мысли эмпирей»...

Отправься же в этот край за его сокровищами!

И с богатством многоценным
Возвратившись снова к нам,
Дай покой душам смятенным,
Крепость волей утомленным,
Пищу алчущим сердцам!

(1849)

4.

Хомяков (1804-1860) не только — друг и духовный сподвижник Киреевского, в свою очередь также несомненно сильно на него повлиявший, но и продолжатель его основной темы о жизненном существенном познании Истины, неразрывно связанном с процессом нашего *преображения* духовного. Ибо без этого нет истинного познания. Но более того, нет одиночного, замкнутого в себе познания — действительного познания — Истины. Мы *познаем вместе* — в свободном общении любви. Это есть и это должна быть Церковь Божия. «Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены во едино, и да познает мир, что Ты послал Меня» (Иоанн, 17, 23) — эти слова первосвященнической молитвы Иисуса в Ев. от Иоанна непрестанно звучат в душе Хомякова. Свободное общение в любви, но не в нашей только, несовершенной любви, но в Его Любви, которая охватывает и нас, Его Любви, положившего душу Свою за нас, которая и нас увлекает и зовет отдавать душу свою за братьев. Это вырастает только из нашей *встречи* с Богом в Его безмерно снисходящей к нам любви, открывшейся нам в Сыне Его. И это жизненное познание — познание, которое есть и личное и «соборное» (вместе с братьями), рождается только из любви. Ибо и Жизнь и Истина есть вместе с тем изначальная Божественная Любовь.

Хомяков так описывает нам воздействие этой открывшейся Любви, даже в греховном человеческом мире:

И века прошли чредою,
И Давидов сын с тех пор,
Тайно правя их судьбою,
Усмиряя буйный спор,
Налагая на волненье
Цепь любовной тишины,
Мир живет, как дуновенье
Наступающей весны...

(1858)

У Хомякова несколько основных черт его мирозерцания, неразрывно связанных друг с другом:

Вошедшая в мир, в уничижении и страдании, безмерно отдавшая Себя Божественная Любовь.

Захваченность наша — братьев между собой — этим истоком Божественной Любви и совместный рост наш в Духе. Этот

Дух Любви, но и Свободы, Свобода духовная и — *свободная покоренность, захваченность наша* Духом Любви, соединяющей нас воедино, с сохранением, однако, нашего лица и нашей свободы в Боге. Свобода, и вместе с тем единство в любви — это есть *соборность*, действие Духа Любви, объединяющего нас в Теле Христовом, которое есть Церковь. Это есть центральное и основное следствие, согласно вере и мирозерцанию Хомякова, открывшейся нам, безмерно Себя отдавшей ради нас Любви Божией. Неудивительно, что он так настаивает на этом нашем *духовном общении* с братьями через участие в объединяющей и покоряющей нас любви. «Верую в Церковь», пишет он, напр., в одном из своих писем.

Меняется поэтому весь подход к познанию Высшей Божественной Истины. «Поэтому-то самому всякий человек, любящий истину, обязан испытать свое сердце и исторгнуть из него росток ненависти: иначе она не дастся ему», — пишет Хомяков. Другими словами: Истина открывается только любви, открывается *братьям, соединенным в любви*. И вместе с тем этот Дух Истины, этот Дух Любви, который есть Дух Божий, есть и Дух Свободы («Где Дух Господень, там свобода», — пишет апостол Павел). Поэтому любовь эта должна быть соединена со свободой. Истина дается братьям, объединенным в любви и духовной свободе. Солидарность в любви и — духовная свобода: вот — предпосылки познания Бога.

Из этого вырастает все учение Хомякова о Церкви, этот центральный нерв учения Хомякова, ибо Хомяков глубоко убежден, что мы одни, отделенные от общения с братьями, лишенные любви, не можем познавать Истину Божию, ту истину, которая есть Любовь.

Все учение Хомякова о Церкви пронизано ощущением и созерцанием действия Духа Божия, согрето ощущением Его близости, как Духа Любви и Духа Истины, раскрывающегося только в любви и духовной свободе. Поэтому Дух Божий есть решающий фактор. Он есть тот, кто дает познание и освящает души и соединяет братьев в любви. Он есть критерий и источник Истины. Он не может быть внешне доказан. Он не нуждается во внешних доказательствах: Он Сам Себя доказывает, Сам Себя открывает в Церкви, как Свет и Жизнь. Познающий Его познает Его *внутренним знанием истины*, ибо это знание есть вместе с тем и жизнь, новая жизнь, жизнь Духа, открывающаяся в братьях, соединенных любовью. Это познание есть вместе с тем *вращение в жизнь Духа*

и преобразование силою Духа. Познание Истины охватывает всего человека, если оно есть действительно познание, и изменяет, преображает его. Об этом учил уже Киреевский.

«Мы знаем, — пишет Хомяков в своем знаменитом исповедании веры, — когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается. Спасующийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто, — он в общении Веры; любит ли — он в общении Любви; молится ли — он в общении Молитвы... Не говори: 'Какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня?'. Ибо не умеющий молиться к чему молился бы ты и за себя? Молится же в тебе дух Любви. Также не говори: 'К чему моя молитва другому, когда он сам молится и за него ходатайствует Христос?' Когда ты молишься, в тебе молится дух Любви. Не говори: 'Суда Божьего уже изменить нельзя,' — ибо твоя молитва сама в путях Божиих, и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела, и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней, и если ты отказываешься от общения, то сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви... Кровь же Церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — славословие Божие» (II, 21, 23).

«Мы молимся потому, что не можем не молиться, и эта молитва всех о каждом и каждого о всех, постоянно испрашиваемая и постоянно даруемая, умоляющая и торжествующая в то же время, всегда во имя Христа нашего Спасителя обращаемая к Его Отцу и Богу, есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви: она — ее жизнь и выражения ее жизни, она — глагол ее Любви, вечное дыхание Духа Божия» (II, 120-121).

Не внешнее только исповедание, не сухая формула составляет, по убеждению Хомякова, сущность христианства, а именно эта жизнь Духа Божия и причастие к ней. Поэтому истинная вера «не есть акт одной познавательной способности, отрешенной от других, но акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живою истиною откровенного факта. — Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, мыслится и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но познание и жизнь» (II, 62). «Посему должно почитать, что исповедание и молитва и дело суть ничто сами по себе, но разве как внешнее проявление

внутреннего духа. Поэтому еще неугоден Богу ни молящийся, ни творящий дела, ни исповедающий исповедание Церкви, но тот, кто творит и исповедует и молится по живущему в нем духу Христову» (II, 9).

В этом Духе Божиим, в этом причастии к нему — весь смысл и центр внутренней жизни христианина и жизни Церкви. Хомяков поэтому решается даже на такую заостренную формулировку: «Писание есть внешнее, и предание внешнее, и дело — внешнее; внутреннее же в них есть от Духа Божия... Церковь не доказывает себя ни как Писание, ни как Предание, ни как дело, но свидетельствуется собою, как и Дух Божий, живущий в ней, свидетельствуется собою в Писании» (II, 8). Свидетельство Духа Божия духу нашему, когда мы соединены с братьями в любви или, вернее, духу Церкви, самосвидетельство Его, как бы побеждающая нашу душу жизнь благодати, — вот критерий Истины. Самосвидетельство жизни: животворящий и преображающий нас Дух Истины. Поэтому Истина есть жизнь, а не внешний авторитет.

«Церковь — авторитет», — сказал Гизо; а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их при этом... Бедный римлянин! Бедный протестант! Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а Истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах, но живут, поелико он сам живет вселенской жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви» (II, 54).²

Великая реальность действия Духа Божия, в братьях, соединенных любовью и живущих из единого источника — открывшейся нам Любви Божественной, вот — вдохновляющая сила и центр всего религиозно-философского и жизненного мирозерцания Хомякова, ибо это есть вместе с тем и глубоко *жизненное* мирозерцание касающееся всех сторон жизни — и служения братьям в любви, и свободного и искреннего искания Истины и творческого труда и *жизни* народа.

Народ в его глазах — не самоцель и не высшая цель ни для отдельного человека, ни для группы людей. Он, как и отдельный человек, входящий в его состав, сам призван к служению. Он призван *служить Истине* Божественной. И эта Истина бесконечно выше народа. В этом — глубочайшее убеждение Хомякова. Он горячо и страстно любит свой народ, эта

любовь — часть его внутреннего «Я» и его жизненного вдохновения. «Отечество, — пишет он,³ — . . . не условная вещь. Это наша земля, к которой я приписан, даже не та, которой я пользуюсь и которая дала мне с детства такие-то и такие-то права или такие-то привилегии. Это — та страна и тот народ создавший страну, с которыми сраслись вся моя жизнь, все мое духовное существование, вся целостность моей духовной деятельности. Это народ, с которым я связан всеми жилами сердца и от которого оторваться не могу, чтобы сердце не изошлось кровью и не высохло». Но он знает, что смысл и цель жизни — в служении Высшей Божественной Истине. И он знает, что все люди, все народы призваны к этому служению и что в этом — *их достоинство*. И потому он всеми силами своими жаждет, чтобы народ его понял свое призвание как *служение Истине*. Особенно еще и потому, что русский народ, несмотря на все свои падения, на свое недостоинство, на все свои слабости и тяжелые грехи и отступничества, был однако — тогда, когда он бывал верен своему призванию — и хранителем *сокровищ веры*, и здесь почерпал свое вдохновение.

О, вспомни свой удел высокий,
Былое в сердце воскреси,
И в нем сокрытого глубоко
Ты Духа Жизни допроси!

(«России», 1839)

А в данном времени Россия

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!
О, недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя слезами покаянья

(«России», март 1854 г.)

Ибо

Не терпит Бог людской гордыни;
Не с теми Он, кто говорит:
«Мы соль земли, мы столп святыни,
Мы Божий меч, мы Божий щит!»

.

Но с теми Бог, в ком Божья сила,
Животворящая струя,
Живую душу пробудила
Во всех изгибах бытия.
Он с тем, кто гордости лукавой
В слова смиренья не рядил
Людскою не хвалился славой,
Себя кумиром не творил.
Он с тем, кто духа и свободы
Ему возносит фимиам;
Он с тем, кто все зовет народы
В духовный мир, в Господень храм!

(«Мы — род избранный» говорили, 1851)

Эту программу жизни он проповедовал стихами, статьями, беседами, педагогическим и моральным воздействием на ряд выдающихся людей, отдавших себя на служение России (особенно в эпоху великих реформ Александра II), своим собственным, ревностным, горячим участием в подготовке освобождения крестьян, а также — и что не менее важно — в своей проповеди *свободы духовной* и мужественно ответственного *подвига духовного*, как основы внутренней жизни христианина, призванного не к рабству духовному, а к великому достоинству *сынов Божиих*, охваченных ответной свободной любовью на открывшееся сокровище Любви Божией в «Сыне Любви Его» (Посл. к Колосс., I, 13). Это — одна программа, не делимая — «духовная» и «светская» одновременно — программа: служение Богу *всей жизнью*, вместе с братьями, ибо мы призваны к спасению *не одни*, а вместе с братьями. Не любящий брата своего, которого видит, не может любить Бога, которого не видит (I Посл. Иоанна, 4, 20).

Эти заветы Хомякова, вдохновленные Новозаветным благовестием, в своей *мужественно-воспитательной* силе, оказали большое воздействие на русскую религиозную мысль в течение более чем века, прошедшего со дня его кончины. Киевский профессор Завитневич собрал в своей двухтомной книге (в 1913 г.) ценнейшие свидетельства об этом воздействии Хомякова. Но особенно стала его проповедь — о *свободе и покорности* духовной (свободной духовной покорности силой раскрывшейся нам Любви Божией) нужна и необходима, м. б., именно теперь, в наше время, когда дух истинной свободы, *свободного отдания* себя служению Божественной Истине, начинает все больше забываться среди страстей и дрызг на-

шего времени. Служение вместе в общении братской любви, ибо в этом — благовестие Основателя христианства! «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино» (Иоанн, 17, 21).

В этом — одна из основных причин огромной силы духовной, исходящей и поныне от религиозно-философской, полемически-социальной и пылающей духовной — столь мистической и близкой к жизни — проповеди Хомякова. Церковь Божия как общение с братьями в любви и — более того — как общая наша захваченность внутренне покоряющей и преображающей силой Духа.

5.

Третий из великих русских религиозных мыслителей 19-го века, взором своим проникавших в глубины духовной жизни — Достоевский. Но характерная черта его духовных прозрений, переданных им нам в живом художественном воплощении, как мы знаем — их *трагизм* (или преодоленный трагизм, но это не сразу дается). Трагические глубины жизни, глубины оставленности нашей являются — как это ни странно, ни болезненно, ни мучительно — и местом решающего *прорыва* Божия. Ибо Любовь Божия открылась в оставленности, в страдании, в безмерном отдании Себя Сына Божия. Основа мирозерцания Достоевского глубоко христоцентрична. Это может не нравиться (и это очень часто не нравилось и продолжает не нравиться), но это так.

Главная тема Достоевского — страдание и *ужас страдания*. Его подход к основным вопросам жизни и смысла жизни не спокойно-мужественный как у Хомякова, ощущающего веяние Духа Божия в жизни Церкви и истории мира, а именно глубоко-трагический. Он не может оторваться взором от страдания людей. Оно угнетает его и мучает его, из него рождается его огромная жалость к людям, столь характерная для его жизни и творчества, и вместе с тем-то, что его недоброжелатели (Михайловский) называли его жестоким талантом. Да, он «жесток» к своему читателю, но «жестокость» его таланта, его умение — и его желание — заставить своего читателя страдать, страдать вместе с ним, автором, читая про эти чужие муки и страдания, эти столь правдивые и вместе с тем мучительные, иногда почти кошмарные страницы — тоже вытекают из его болезненно заостренного *сострадания* к страждущим. Пусть и читатель почувствует это страдание и эту мучительность со-

страдания, которой он захвачен. И из этого страдания — часто непонятного, как бы иррационального или связанного с бездной духовного падения и разложения духовного (а виноват ли в них человек и насколько? а если да, то какое в этом утешение, если сила зла так огромна?) — вытекает для Достоевского и центральный вопрос его духовной жизни и внутренней нерв его творчества: можно ли верить в Бога? Можно ли признавать Бога? Есть ли Бог? Этот мучительный вопрос — центральная тема его жизни и творчества — с особой силой и яркостью и настойчивостью представлен нам, как известно, в его знаменитом диалоге двух братьев — «Pro и Contra».

Нет обычного, долженствующего примирить, удовлетворить и объяснить ответа: будущее возмездие, будущая гармония и т. д. Боль-то слишком остра. Иван отвергает этот слишком дорогой, слишком недоступный — не по карману нам — слишком неприемлемый билет на будущую гармонию. И Иван здесь — не только излагатель отрицательной, противоположной Достоевскому точки зрения: Достоевский в этом, столь бесконечно важном вопросе, с ним согласен (или почти согласен). Да, нет ответа, удовлетворяющего душу. *Кроме одного: близости к нам добровольно, ради нас, страдающего Бога.* В этом — в прорыве сострадания Божия, или больше еще, гораздо больше — в прорыве безмерно отдавшей себя Любви Божией, до страдания и смерти включительно, и в победе Его над смертью и в нашей встрече с Ним и в самом страдании и в уже начавшейся в нас жизни любви и сострадания и внутреннего преобразования — только в этом ответ. Т. е. в победившем прорыве в мир страдающей и сострадающей и спасающей и обновляющей мир — Любви Божией. Со всем радикализмом глубочайшей убежденности Достоевский повторяет это опять и опять. И с невиданной в мировой художественной литературе силой.

Но это более чем великая художественная литература (и вместе с тем это, конечно, и великая художественная литература), это — *мистическая встреча с Крестом Христовым*, и безмерно себя отдающей Любовью Божией (тема, которая с такой яркостью и неожиданностью встает перед нами напр. и из последней фазы религиозного созерцания С. Франка).

Поразителен заостренный радикализм формулировки этой темы не только в интимных записях Достоевского, но и в «Дневнике Писателя» и в высших его художественных произведениях. И с этим связывается его дерзновенная, излюбленная мечта о конечном призвании и покаявшегося русского народа

и всего рода человеческого. «Весь закон бытия человеческого», — читаем, напр., в конце его «Бесов», — «лишь в том, чтоб человек всегда мог преклониться перед безмерно Великим. Если лишит людей безмерно Великого, то не станут они жить и умрут от отчаяния».

«Друг мой, — продолжал Степан Трофимович в большом волнении, — savez vous, это чудесное и... необыкновенное место было мне всю жизнь камнем преткновения... Теперь же мне пришла одна мысль: видите, это точь-в-точь как наша Россия. Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней — это все язвы, миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века, за века!... Но великая мысль и великая воля осенит ее свыше, как того безумного бесноватого, и выйдут все эти бесы, вся нечистота, вся эта мерзость, накопившаяся на поверхности... Но больной исцелится и 'сядет у ног Иисусовых'... и будут все глядеть с изумлением».⁴

А вот, вскоре после написания «Бесов» выражение еще более дерзновенной надежды: «Может быть предизбрание народа русского в судьбах всего человечества и состоит лишь в том, чтобы сохранить у себя этот божественный образ Христа во всей чистоте и когда придет время — явить этот образ миру, потерявшему пути свои!»⁵

Слова, казалось-бы, глубоко смутительные именно теперь, в наши дни. Нет ли в них примеси религиозного национализма? Но м. б. это — действительно нужные, действительно ободрительно-пророческие слова? М. б. действительно есть великая надежда в самых глубинах страдания: в этой снова и снова переживаемой встрече со страдающим Владыкой и Господом? Поэтому м. б. Достоевский так близок и нужен в эти дни.

6.

Это основные темы русской религиозной мысли: *христовцентризм* (самоотдание Любви Божией в Сыне Любви Его (Колосс. 1, 13) — до глубины страдания и смерти и победы над смертью — как центр и смысл истории и жизни мира и источник новой жизни); далее, «*соборность*» нашего спасе-

ния: мы составляем единое Тело духовное, ибо охвачены и покорены единой любовью, *Его* Любовью, действующей и в нас — в любви нашей к братьям,⁶ и — *преображение твари* (последняя тема очень важна для Достоевского, наряду с его главной темой о страдании — он касается ее в «поучениях» старца Зосимы и в главе «Кана Галилейская» Бр. Карамазовых); этот процесс преобразования уже начался в действии Духа. В тесной связи с этим стоит и *новый характер познания*, неразрывно связанный с ростом духовным: *мы должны сами измениться* силою Духа Божия, чтобы достичь этого познания. Эти три (или четыре) темы глубоко связанные друг с другом предносятся русской религиозной мысли и на дальнейших ее исторических путях: в конце 19-го — на пороге 20-го века и в течение трагического, но вместе с тем очень значительного для русской религиозной мысли 20-го века. Эти основные темы переплетаются, однако, очень многообразно и с другими привходящими элементами мысли и разрабатываются иногда очень различно и с неодинаковой силой. Так то, что можно назвать «аскетически-пневматологическим» учением о познании, т. е. учение о *преображении духовном самого мыслящего субъекта*, как предпосылки всякого подлинного религиозного познания (столь основоположного для И. Киреевского и Хомякова), как-то мало играет роли, чтобы не сказать отсутствует, и у Влад. Соловьева и у Бердяева (Бердяев иногда даже резко полемизирует против него). Оно, между тем, является решающим для религиозного мирозерцания великих руководителей духовной жизни Православного Востока (напр. Исаака Сирина), духовная встреча с писаниями которых была непосредственной причиной зарождения русской религиозной философии в середине 19-го века, в лице Ивана Киреевского и его друзей и продолжателей. Другая важнейшая тема — о *преображении мира*, которая, напротив того, очень богато и динамично представлена в русской религиозной философии 20-го века, осложняется, однако, и разнообразится рядом новых, различных при этом, привходящих элементов. Эта тема центральна напр., для мирозерцания чрезвычайно крупного (но, к сожалению, еще недостаточно изученного) мыслителя-историка *Владимира Александровича Кожевникова* (1850-1917).⁷ У Кожевникова она непосредственно связана с неослабным внутренним созерцанием этого центра всего христианского благовестия — проповеди о *воплощении Слова Божия и о воскресении Его во плоти*. Кожевников стоит здесь всецело на почве Иоанновского

созерцания тайны снисхождения Божия, вдохновившего и всю религиозную устремленность великих Отцов Церкви и все молитвенное созерцание литургических песнопений Православной Церкви. У *Николая Феодоровича Федорова* (1825-1903), бывшего очень близким человеком Кожевникову и отчасти и его учителем на его научном и философском пути, приписывается, однако, к его мысли о преобразении твари очень резко (и как-то непримиренно с его христоцентрическим направлением мысли) элемент утопически-технического характера некой технологически-утопической эсхатологии, — что осталось совершенно чуждым и неприемлемым для Кожевникова. Кожевников здесь — ученик Ап. Павла (в его 8-й главе Послания к Римлянам). Федоров очень оригинальный и сильный ум, и человек при этом совершенно невообразимый по широте и разнообразию охвата учености, и, вместе с тем, и высокого аскетически духовного и религиозного горения, воспринял, однако, некоторые черты социальных утопистов 19-го века.

У о. *Сергия (Сергея Николаевича) Булгакова* (1871-1944) его христианское учение об апокатастазисе («восстановление и преобразование твари») и все его восприятие Космоса, жизни и судеб мира, насквозь пронизано его «софиологией», учением скорее неясным и произвольным (в этой его «булгаковской» форме), связанным в значительной степени с «гнозисом» Владимира Соловьева и некоторых его предшественников, и чуждым всей духовной традиции Отцов Церкви. Зато очень привлекает в книгах и статьях о. Булгакова я сказал бы вдохновенная сила его христо-центрического созерцания (затемненно-го порою его «софиологией»).

У *Влад. Соловьева*, умершего на самом пороге 20-го века (1853-1900) и в значительной мере вдохновителя и учителя Булгакова и многих других, у этой очень центральной фигуры в истории русской религиозной философии, чрезвычайно крупной по силе и разносторонности дарования, — религиозный подъем его мысли порою как бы ослабляется тем, что можно бы назвать (если можно так выразиться) некоторым я сказал бы самодовольством блестящей диалектики гегелевской (или шеллингианской) школы. Думаю, что эти типично гегелианские логические схемы и подразделения скользят подчас мимо своего предмета (это очень ярко ощутил, напр., *Лев Шестов*, и думаю, что он был прав). И некоторая «натуралистическая» струя в мирозерцании Влад. Соловьева, большая роль, которую играет половая устремленность в его философии, как-то

мало вяжется с трепетной сосредоточенностью христианского благовестия на Великой Тайне безмерного снисхождения Любви Божией. Трепет перед божественной *Тайной* как-то не всегда присущ настроениям Влад. Соловьева, как он нередко отсутствует в бурном потоке философской мысли Бердяева. Но христоцентризм Влад. Соловьева выступает все сильнее в последние годы его жизни, особенно в его замечательных предсмертных «Трех Разговорах» (1900). Бердяев же в бурном потоке своей негодующей и будящей и тоже, при всем этом, *христоцентрически* устремленной мысли, есть вместе с тем и великий проповедник свободы духа и моральной ответственности человека.

Еще только несколько слов: Братья Трубецкие Сергей⁸ и Евгений⁹ являются в своем научно-философском творчестве созерцателями действия Логоса Божия — Слова Божия — в истории мира, как и в жизни своей они были великими свидетелями и служителями этого Божественного Слова.¹⁰

Идеи близкие ко взглядам В. Соловьева (под сильным влиянием которого он, несомненно, был) и Булгакова, — но все это с особой яркостью изложенное и соединенное с совершенно исключительной ученостью в математических и естественных, но также и в историко-филологических науках, и с большим блеском и мысли и стиля, — вспыхнули в творчестве великого погибшего в советском концентрационном лагере (должно быть, около 1934 г.) ученого, богослова и мыслителя о. Павла Флоренского. Но и у него те же внутренние трудности, связанные с учением о Софии, что у Влад. Соловьева и Булгакова. Только у него эта теория связана с более глубоким подходом к научно-философским проблемам мироздания (в виду невероятных сдвигов в современной науке). Изучению духовного наследия о. Павла Флоренского должна быть посвящена усиленная работа русской научной и религиозной мысли в пределах свободного мира.

Заканчиваю еще одним только именем (но, пожалуй, самым крупным в истории русской философии 20-го века) — С. Л. Франка (1877-1950). В нем есть кое-что от *мистического созерцателя*, или, вернее, он есть мистический созерцатель и вместе с тем обладает трезвенностью и ясностью ума и изложения. Он созерцает (но не надуманно, не «притянута», а как-то произвольно, увлеченный тем Высшим, что неожиданно раскрывается ему в глубинах собственной жизни и окружающего его мира) присутствие Божие, охватывающее его со всех сторон.¹¹ И у него *христоцентричность* — Христос как центр

истории¹² — является завершающим созерцанием его философского пути. Он, повторяю, — прирожденный мистик, и вместе с тем ясно и стройно мыслящий свидетель раскрывающегося перед его духовным взором исторического пути человечества как и всего мира, руководимого Божественным Словом, в «соборности» духа, во взаимной любви нашей друг ко другу и в ожидании нами великой Помощи, даже посреди великого страдания («Свет во тьме светит»)¹³.

И при всем том — в страхе и трепете перед Святыней *Реальности Божией*.¹⁴

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. мой очерк «Учение И.В. Киреевского о познании истины» в моей книге «О жизни преизбыточествующей», Брюссель, 1966, стр. 244-247.

² См. мою статью «А.С. Хомяков (его личность и мировоззрение)» в «Избранных сочинениях Хомякова», изд-во имени Чехова, Нью-Йорк, 1955, стр. 25-28.

³ В статье «Мнение русских об иностранцах», 1846 г.

⁴ Слова Степана Трофимовича, часть III, глава 7-ая.

⁵ «Дневник писателя» за 1873 г.: «Сметенный вид».

⁶ «Любовь познали мы в том, что он положил за нас Душу Свою, и мы должны полагать души свои за братьев» (I Посл. Иоанна, 3, 16).

⁷ О нем см. главу в моей книге «Дары и встречи жизненного пути», изд-во «Посев», 1974, стр. 229-236.

⁸ Кн. С.Н. Трубецкой, 1862-1905.

⁹ Кн. Е.Н. Трубецкой, 1863-1920.

¹⁰ О кн. С.Н. Трубецком см., напр., мою книгу «Дары и встречи», стр. 102-105 и 247-275.

¹¹ См. его «Непостижимое», Париж, 1939.

¹² Это тоже с большой силой встает перед нами в философии истории Бердяева (1874-1948).

¹³ О Франке см., наприм., главу в моей книге «Дары и встречи», стр. 276-288.

¹⁴ Многие из здесь сказанного можно отнести и к философской мысли бр. Трубецких, и к мыслям В. Кожевникова, и к философскому пути Н.О. Лосского (1870-1965), и к трепету перед святыней столь характерному для смелой и бурной и вместе с тем глубоко смиряющейся перед Святыней мысли Льва Шестова (1866-1938).

Джордж Л. Клайн

СПОР О РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ:
Л. ШЕСТОВ ПРОТИВ В. СОЛОВЬЕВА

I.

Известно, что религиозная философия В. Соловьева (1853-1900) развивалась под сильным влиянием умозрительной философии Гегеля и что Л. Шестов (1866-1938)¹ написал книгу о Киркегарде.² Поэтому вполне естественно было бы считать, что критика Шестовым религиозной философии Соловьева является только запоздалым повторением довольно известного шумного «наступления» Киркегарда на Гегеля в сороковых годах прошлого столетия.

Некоторое сходство в существе нападок этих двух философов на самом деле было, но Шестов не повторял Киркегарда по двум независимым причинам.

1. Критическое выступление Шестова против Соловьева не могло быть вызвано влиянием Киркегарда хотя бы уже потому, что большая статья Шестова о Соловьеве была написана в 1927 г.,³ а с сочинениями Киркегарда он ознакомился только в конце 1928 г.

Шестов впервые встретился с Эдмундом Гуссерлем весной 1928 г. в Амстердаме. Шестов вспоминает, что Гуссерль, «узнав от меня, что я совсем не читал Киркегарда, с загадочной настойчивостью стал не просить, а требовать от меня, чтоб я познакомился с произведениями датского мыслителя.»⁴

Во многих своих работах Шестов часто критикует-атакует Гегеля, Канта, Спинозу и других западных рационалистов, но почти не ссылается на Соловьева и совсем не упоминает его в связи с Киркегардом.

2. Хотя Шестов критикует Соловьева с позиции иррационализма и экзистенциализма, напоминающей в некоторых чер-

тах позицию Киркегарда, есть в их отношении к умозрительной философии существенные различия.

До знакомства Шестова с произведениями Киркегарда его вдохновляли такие иррационалисты как Паскаль, Достоевский и Ницше, идеи каждого из которых Шестов усвоил по-своему, т. е. лично и односторонне.⁵

Среди главных различий отмечу следующие:

а) Шестова не интересует философия истории. В отличие от Киркегарда, страстно отвергавшего гегелевский лозунг «то, что требует эпоха» и защищавшего христианско-экзистенциалистский лозунг «то, что требует Бог» (от каждого человека в каждую эпоху), Шестова не интересуют такие вопросы. Даже в его книге о Киркегарде (1936), в которой приводятся многие цитаты из таких главных произведений Киркегарда как «Страх и трепет», «Или/или», «Понятие о тревоге», «Повторение» и «Дневники», нет никаких цитат или ссылок на «Заключительное ненаучное послесловие».⁶

б) Не только в статье о Соловьеве, но и в произведениях, написанных после знакомства с Киркегардом, Шестов не развивает никакой «экзистенциальной диалектики» об «этапах жизненного пути» существующей личности. Для Шестова всякого рода диалектика (будь она платоническая, платиническая или гегелевская) принадлежит к сфере ненавистного для него умозрительного мышления.⁷ В очерке о Соловьеве Шестов ни слова не говорит о парадоксе, об абсурде, о «прыжке веры». Конечно, все эти выражения есть в его книге о Киркегарде, но даже здесь Шестов говорит об абсурде скорее в терминах Достоевского, чем в терминах Киркегарда, восхваляя, например, «абсурдный бунт» подпольного человека против вечной необходимости считать, что « $2 \times 2 = 4$ » или против «каменной стены» обязательных теоретических истин.⁸

в) Шестов в отличие от Киркегарда отрицает положительный смысл религиозного страдания. Он считает, что человеческое страдание, в том числе и религиозное, имеет косвенное значение в том смысле, что ясное осознание «нерационализированности» «ужасов и жестокостей человеческого существования»⁹ может и должно привести людей к экзистенциальной вере в живого Бога, для которого «все возможно» и который может преодолеть все эти ужасы.

Среди «ужасов и жестокостей» человеческого существования Шестов выделяет смерть и безумие, прибавляя (в одной из ранних работ), уродство, болезнь, нищету и старость.¹⁰ Примеры, приведенные Шестовым, суть литературные, историче-

ские и биографические, но ни в коем случае не автобиографические.¹¹ Это — страдания короля Лира и дочери Корделии, убийство жены и всех детей Иова, утрата Киркегардом Регины Ольсен, отравление Сократа, страдания невинных детей, о которых Иван Карамазов так много размышлял, и распад блестящего ума Ницше в сплошной идиотизм.

Шестов, хотя он и является энергичным противником всякого рационализма, критика которого была убедительной, сам не создал «диалектическую» теорию, способную заменить систему умозрительной философии, как это сделал Киркегард. Взамен он страстно утверждал, что только «живой Бог» может поддержать «ценности человеческого бытия» и резко отрицал возможности такой поддержки со стороны умозрительной философии.

II.

По мнению Шестова, В. Соловьев считал целью всей своей жизни «создание религиозной философии». Это проявилось уже в первой его книге «Кризис западной философии», написанной в 1874 г., когда ему было всего 21 год.

Для Шестова такая задача неоправданна. Он пишет: всякая «религиозная философия» или «философия религии» принесёт религию откровения перед судом философии для «оправдания» и «разрешения существовать».¹² Но, подчеркивает Шестов, «раз религии нужно оправдываться, раз над ней оказывается судья — дело ее плохо», — так было с метафизикой после разрушительной критики Канта (стр. 28).

Шестов, обожавший Достоевского и не любивший Толстого периода поздних морально-религиозных трактатов, считает, что в общем отношении Соловьева к Достоевскому и Толстому понимается неправильно. Раз Соловьев и Достоевский были близки в личном плане, то предполагается, что они были близки и в плане философском. Раз Соловьев и Толстой часто ссорились, то предполагается, что и их идеи были принципиально противоположными. На самом деле, по Шестову, рационалистическая редукция религии к нравственности, проповедуемая Толстым, и его резкая критика индивидуальности были по душе Соловьеву вплоть до последних месяцев его жизни.

И вдруг в книге «Три разговора: о войне, прогрессе и конце истории» (1900) он выступил против толстовской позиции «непротивления злу насилием» и молчаливо отказался от своих прежних взглядов.

Соловьев после смерти Достоевского жил еще 19 лет. Но, утверждает Шестов, он скоро забыл о нем (исключение составляют довольно поверхностные «Три речи в память Достоевского» - 1881, 1882, 1883). Соловьев пренебрегает тем, что, по мнению Шестова, является существенным у Достоевского: проблемы свободы воли, произвола и борьбы против необходимых и «очевидных» истин. Вместо всего этого он останавливается лишь на «общих местах» славянофильства, выраженных главным образом не в великих романах, а в «Дневнике писателя» (стр. 29).¹³

Шестов упрекает Соловьева в неправильном понимании мыслей Достоевского и указывает на сильное влияние соловьевского истолкования даже на самых горячих поклонников Достоевского. Основные «прозрения» и «видения» Достоевского «пугали и отталкивали» Соловьева, хотя он «прощал» Достоевскому «подпольного человека за старца Зосиму, не замечая, по-видимому, что настоящий святой — это вечно мятущийся человек из подполья и что старец Зосима — только обыкновенный лубок: голубые глаза, тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг головы» (стр. 66).

В более позднем сочинении Шестов, подводя итоги, еще раз сравнивает Соловьева и Достоевского в нескольких аспектах.

«Философия Достоевского, — пишет он, — была бегством от всемства к себе. Соловьев же, наоборот, бежал от себя к всемству. Для него живой человек, то, что школа называет эмпирической личностью, казался главным препятствием на пути к истине. Он... утверждал... как и те, у которых он учился, что пока не выкорчует из себя своей 'самости' (т. е. не преодолеешь и не уничтожишь своей эмпирической личности) истины не увидишь. Достоевский знал, что Истина открывается эмпирической личности и только эмпирической личности...»¹⁴

В этих строках, написанных уже после того, как Шестов стал заниматься сочинениями Киркегарда, слышится эхо насмешки Киркегарда над «умозрительным Herr Professor'ом», который, озабоченный «Системой» и «Парадом параграфов» (т. е. рядом разделов в гегелевских трактатах), позабыл свое собственное имя и то, что он сам является человеком, а не «фантастической 3/8 параграфа».¹⁵

Шестов считал, что попытка Соловьева оправдать и «рационализировать» ужас ранней смерти величайшего из русских поэтов (А. Пушкина) является определяющим моментом в его умозрительной философии. Большая статья Соловьева

«Судьба Пушкина» (1897), указывает Шестов, написана по образцу лекции Гегеля (в посмертно изданных «Лекциях по истории философии»), в которой он дает свою трактовку судьбы Сократа.

Однако Шестов находит, что трактовка образа Сократа у Гегеля намного тоньше трактовки образа Пушкина у Соловьева. Гегель не обвиняет Сократа, не считает его виноватым; скорее он понимает трагичность его судьбы и объясняет ее тем, что Сократ жил в переходную эпоху общественного развития. В толковании Гегеля, говорит Шестов, Сократ «не мог не погибнуть, но большой беды тут нет, ибо смысл бытия не в отдельных лицах и их удачах или неудачах, а в общем процессе развития» (стр. 31-32).

По Шестову, Гегель уважает Сократа и восхищается им. Соловьев же, хотя восхваляет Пушкина как поэта, но хочет «осудить и наказать» его как человека (стр. 32). Шестов не возражает против личной оценки Соловьева, который ставит добродетель выше творческого гения; но он категорически возражает против приписывания Соловьевым такой же оценки Божьему Провидению и против характеристики судьбы Пушкина как «доброй и разумной».¹⁶

Высказывания Шестова до известной степени несправедливы. Он не обсуждает доводов Соловьева, которые вкратце сводятся к следующему. Пушкин поддался «низменным страстям» обиды, тщеславия и злобной мстительности; и он не выполнил обещания, данного императору Николаю Павловичу, что «в случае нового столкновения он предупредит государя».¹⁷ И, наконец, самое главное, после того, как Пушкин был ранен, он настаивал на праве выстрела в противника, намереваясь, вероятно, его убить (но он только слегка ранил его). Этим он навлек на себя тяжелую нравственную вину.

Утверждение Соловьева, что судьба Пушкина была «доброй, разумной и провиденциальной», основано на том факте, что Пушкин после ранения в состоянии крайнего физического страдания в последние три дня перед смертью пережил глубокое нравственное и духовное перерождение. Умирание и смерть поэта отличались безмятежностью и христианским смирением.

Соловьев как бы заведомо отрицает одну из ключевых предпосылок Шестова, что если бы Пушкин остался жив после поединка, то он дал бы миру те «дивные художественные создания, которые он еще носил в своей душе».¹⁸ В юбилейной статье, написанной в 1899 г.,¹⁹ Шестов отмечает, что если бы

Шекспир умер в возрасте Пушкина (37 лет), то мир не увидел бы таких великих произведений как «Гамлет», «Макбет», «Отелло», «Король Лир», и высказывает мнение, что если бы Пушкин прожил дольше, то он бы дал миру произведения такого же масштаба.

Соловьев, напротив, настаивает на том, что Пушкин мог бы остаться жить только *убив* своего противника и что его последующее раскаяние в таком «преступлении» разрушило бы его как поэта, переполнив его жизнь душевным и духовным страданием более тяжелым, чем действительные физические страдания его последних дней. Конечный результат, по Соловьеву, оказался бы одинаковым: духовное перерождение и христианская смерть Пушкина. Но так как в последнем случае цель была бы достигнута более косвенно, то такая судьба была бы менее «доброй» и «разумной», чем действительная судьба Пушкина.

Ясно, что Шестов отвергает соловьевскую трактовку судьбы Пушкина, считая ее сугубо поучительной. В ней, с одной стороны, в сжатой форме выражено пренебрежение и презрение Соловьева к глубокой и своеобразной философии свободы и индивидуальности, развиваемой выдающимися русскими писателями.²⁰ А с другой стороны, здесь то, что здравый смысл считает невыносимым ужасом, Соловьев истолковывает как явление «действительное» и потому «разумное». По Шестову, гегелевское изречение — *was wirklich ist, das ist vernünftig* — является основой всякой философской системы, которая хочет остаться в границах того, что определяется разумом как «возможное».

III.

Шестов подробно сравнивает «религиозные философии» Соловьева и Шеллинга, так сильно повлиявшего на русского мыслителя. Оба философа называли свои системы «философией откровения», хотя Шеллинг употреблял это выражение только для системы своего последнего периода.

А на самом деле оба создавали подобно Гегелю умозрительные диалектические системы. Осознание этого факта омрачило последние годы жизни Шеллинга.²¹ А Соловьев, по Шестову, так и не осознал (по крайней мере до 1899 г.) внутренней двойственности своего мировоззрения. Даже в предпоследних произведениях — в большом трактате «Оправдание добра», в очерках о Спинозе, Пушкине, Лермонтове и в неоконченном

трактате о «Теоретической философии», которые были написаны между 1897-1899 годами — Соловьев продолжал свои прежние попытки создать религиозную философию, т. е. показать, что содержание Св. Писания «может и должно быть оправдано перед разумом». Иначе говоря, что: 1) добро «само по себе» является «понятным, желательным и спасительным» (стр. 39), помимо всякого Божественного откровения или Божественной санкции; 2) нравственный миропорядок, как понимает его умозрительная философия, тождественна Царству Божию; 3) «пророческое вдохновение и философская мысль приводят к одному и тому же» (стр. 40).

Конечно Шестов решительно отвергает все эти положения. Он оспаривает и утверждение Соловьева, что Филон Александрийский был «значительным» мыслителем. Шестов считает, что Филон был не мыслителем, а благочестивым ученым евреем, которому была предназначена важнейшая историческая роль: впервые выразить то, что потом станет краеугольным камнем рационалистической религиозной философии: LOGOS привел греческих мыслителей к тому, что открывалось ветхозаветным пророкам. Филон создал и применил метод «аллегорического» истолкования, посредством которого он «позвал Св. Писание на суд эллинской истины — и от всего, что этот суд в Св. Писании отверг, как бессмысленное или безнравственное, отсекся» (стр. 40).

Шестов, заканчивая свое длинное обсуждение «эллиннизации христианства» (со многими ссылками и цитатами из Dogmengeschichte Гарнака), утверждает, что Соловьев полностью оставался в рамках этой традиции и находился под сильным влиянием того, что Гарнак называл Das Hohelied des Hellenismus (стр. 66).²²

В одном вопросе Шестов отдает предпочтение Соловьеву перед Шлейермахером, несмотря на то, что и последний также оказался под роковым влиянием спинозизма. Если Шлейермахер (подобно Толстому) твердит, что «ему Св. Писание ничего не дало, что он сам все и без Писания знает» (стр. 82), то Соловьев не говорит этого, а смотрит на Св. Писание как на священную книгу — книгу Божественного Вдохновения. Но он считает Св. Писание не единственной такой книгой, а признает множество «священных книг» и требует, чтобы их утверждения судил разум. В то же время, отмечает Шестов, Соловьев ожидает от пророков, псалмопевцев и апостолов признания и освящения заявлений разума. Он даже старается находить в Св. Писании поддержку для своей собственной идеи о «поло-

жительном всеединстве» (т. е. *НЕН КАΙ ΡΑΝ* эллинских мыслителей и Шеллинга), хотя, настаивает Шестов, в самом деле такой поддержки нет и быть не может. Для Шестова откровение и умозрение взаимно исключаются.

Библейская истина не требует, да и не выносит, теоретического обоснования. «Самая сущность и все великое значение ее именно в том и состоит, что она обходится без доказательств» (стр. 43). Шестов открыто заявляет и о своей собственной позиции. Он полностью отрицает положение, что «пути в обетованную землю,²³ о которых вещали пророки, совпадают с путями к истине, по которым шли эллинские философы» (стр. 43).

Величайшей бедой по Платону, отмечает Шестов, было недоверие к разуму. *Misologos* — «ненавистник разума» — предмет жалости и презрения. Апостол Павел в глазах Платона был бы *Misologos*'ом. А для пророков и апостолов считать разум выше Бога является величайшей бедой и большим грехом.

По Шестову, пророкам и апостолам была присуща некоторая черта «юродства». Философы же — спокойны и безмятежны (пример этого: Сократ перед лицом смерти); пророки — суть «воплощенная тревога». «Они не выносят удовлетворенности, словно чуя в ней начало разложения и смерти. Оттого философов часто чтили и уважали, пророков же всегда ненавидели и гнали. Разве могут люди любить тех, кто ищет невозможного, борется с непреодолимым, не верит в самоочевидности, не покоряется даже разуму?» (стр. 45).

Космос, для эллинских мыслителей, управляется вечными, неизменными законами, «неизвестно когда и неизвестно откуда» пришедшими в мир. Их можно изучать, им можно покоряться, но нельзя к ним взывать или молиться на них. Шестов подчеркивает, что такие пророки как Исаия и Иезекиел чувствуют себя в присутствии живого всемогущего Бога, который свободным актом воли сотворил небо, землю и человека. «Для философа — прежде истина, потом Бог». Для пророка — прежде Бог, потом истина. «Философ покоряется и аду, и смерти [т. е. ужасам человеческого существования] и в этой 'вольной' покорности находит свое высшее благо; пророк вызывает на страшный и последний бой и ад, и самое смерть» (стр. 45-46).

Шестов настаивает на том, что все попытки «примирить» греческую разумность с библейским откровением ведут к утверждению «самодержавия разума»²⁴ и к соответствующей недооценке откровения. Соловьев, как и Спиноза, Кант, Фихте и

особенно как Шеллинг и Гегель, «оправдывает» не только добро, но и Бога. Он — как и они — убежден, что «неоправданный Бог — не есть Бог» (стр. 46).

На протяжении всего периода создания своей умозрительной философии (до краткого последнего перед смертью периода «апокалиптических» настроений и прозрений) Соловьев считал, что религиозные философы должны вызывать «на суд разума все, что есть в жизни». Шестов пишет о Соловьеве: «Автономный разум и автономная мораль заслоняют перед ним Откровение; пророки и апостолы идут у него в школу Платона, Канта, Спинозы, Шеллинга и Гегеля» (стр. 48). В своих сочинениях по вопросам гносеологии и этики, Соловьев искал «принудительные нормы истины и добра» (стр. 49).

Следуя за рационалистами как античного, так и нового времени, Соловьев восхваляет свободу, но ищет всеобщие принудительные нормы. Как и они, он, по образному выражению Шестова, «убеждал свободу не бояться принуждения» (стр. 49).

Вся умозрительная философия Соловьева сводилась к тому, чтобы уговорить, убедить, принудить; словом, привести человека к покорности безличным и безразличным по отношению к его судьбе — силам (стр. 89, 90). Шестов утверждает, что «Грехопадение, от которого пошла на земле смерть и за ней все ужасы нашего смертного существования, началось с того, что Адам отдался своей теоретической потребности...» (стр. 49). В жизни и творчестве самого Соловьева теоретическая, т. е. познавательная «потребность и стремление к нравственному благу сделали его глухим и слепым ко всему» (стр. 63).

Соловьев, по Шестову, идет дальше Шеллинга и Гегеля в своем учении о зависимости религии от нравственности. Он настаивает на том, что люди *должны* (т. е., что они обязаны) верить в Бога. А Шестов утверждает, что вера — не долг, а «великая прерогатива человека», привилегия, «дар небес, сравнительно с которым все остальные дары кажутся ничтожными» и без которого «жизнь и все, что есть в жизни, становится призрачным, почти не существующим» (стр. 67).

Шестов видит в Соловьеве последователя Шеллинга, Спинозы, Гегеля и Шлейермахера, которые ненавидят произвол и самость. Для всех этих рационалистов, по Шестову, «отвлечение к своей самости» — это «начало премудрости» (стр. 83). Шеллинг определяет «личное» существо как существо, стоящее «вне разума» и действующее по его собственной воле.²⁵ Безличные начала (НЕН КАИ РАН) Шеллинга и положительное всеединство Соловьева господствуют над личностью. Фи-

лософски (т. е. умозрительно) объяснить мир — значит показать, что составные части космоса — и люди, и вещи — имеют чисто служебную функцию, что их роль — покоряться и повиноваться.

Шестов, принимая слова Соловьева, пожалуй, слишком прямолинейно, ссылается на его утверждение, что верующие должны быть так же покорны церкви как камни в стене дома — они не могут ссориться с архитектором или оспаривать его планы. Соловьев, пишет Шестов, «убежден, что зодчий мироздания так же слаб и беспомощен, как и он сам, и тоже может строить только из мертвого, абсолютно неподвижного и безвольного материала» (стр. 87). По выражению Шестова, Бог Св. Писания превратил бездушный прах в живого человека, а умозрительная философия «всеми силами стремится превратить живого человека в бездушный прах» (стр. 87).

Шестов утверждает, что Соловьев повторяет древнюю клевету рационалистов на личность и самость, ставя истину и добро выше «эмпирического субъекта», что он приписывает истине и добру «державные права» и защищает эти права с «верноподданическим вдохновением» (стр. 72).

На взгляд Шестова, Соловьев, так же как Толстой и Шеллинг, приписывает личности или «самости» то «стремление к господству», которым на самом деле характеризуются «вечные законы» и «неизменные принципы». Последние же обращаются к «эмпирическим субъектам», говоря, «немым» и «мертвым» языком: «естьми прежде, чем вы . . . , стало быть не мы к вам, а вы к нам на суд попадете». Соловьев указывает, что «отречение от [собственной] воли» — это «путь к высшему достоинству и назначению человека» (стр. 74, 83). Шестов, наоборот, восхваляет тот «предел человеческого дерзновения», который выражается в бунте «одинокой человеческой личности пред вечными законами всеединства бытия» (стр. 76).

Шестов не принимает попыток Соловьева подтвердить его безличные, умозрительные принципы ссылками на Св. Писание (например, «кто бережет свою душу, тот погубит ее, а кто теряет душу свою, спасет ее», пренебрегая при этом важнейшими словами: теряет «ради меня») (стр. 83). На самом деле, подчеркивает Шестов, Иов, апостол Павел и Бог Св. Писания — все являются «личностями» (стр. 81).

В лозунге стоиков Цицерона и Сенеки — *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* («судьба покорных ведет, а непокорных тащит») — Шестов видит основу рационализма (т. е. детерминизма). Все философы, пишет он, полагают: «Какой

это такой философ, если его насильно, точно пьяного в участок, тащут!» и предпочитают считать, что они идут по собственной воле, что «их охота совпадает с тем, что им уготовила судьба» (стр. 71-72).

Соловьев, следуя за Шеллингом и Гегелем, много говорит о свободе. Но, по Шестову, он имеет в виду «свободу повиноваться». Восхваляя свободу, Соловьев на самом деле проповедует покорность. И Шестов делает вывод: «всякая философия, которая стремится к всеединству, прежде всего озабочена тем, чтоб отнять у человека свободу», подчиняя живых людей принуждению теоретическим истинам и нравственным нормам (стр. 89).

В рассуждениях Шестова об истине, принципах и, в особенности, законах, он, может показаться, смешивает два различных значения слова «закон» — описательное («закон природы») и нормативное («нравственный или правовой закон»).

В этой критике есть доля правды, и мысль Шестова, я думаю, может стать более ясной и убедительной, если мы ее рассмотрим в следующем плане. Законы природы, поскольку они описывают закономерности всеобщие и необходимые (а не только частные и случайные или «пробабилистические»), не только констатируют, но и предписывают; они функционируют как нормы в том смысле, что ставят требования или определяют условия, которые невозможно отвергнуть или избежать. Обычные нормативные законы не являются ни всеобщими, ни необходимыми в этом смысле; их требования можно отвергнуть. Нравственные и правовые законы — нарушимы, а законы природы — ненарушимы. Между тем, по Канту, как нравственные законы, так и законы природы, *allgemeingültig*, «общезначимы». Именно свойство *Allgemeingültigkeit*, «всеобщей значимости» или обязательности законов обоих типов Шестов и отвергает.²⁶

Шестов был одержим идеями невозвратимости прошлого, окончательной утраты всего того, что для человека является самым дорогим. (Вспомним его список «ужасов человеческого существования»). Он настаивал на том, что для живого Бога буквально «все возможно» (*PANTA... DYNATA ESTI PARA TO THEO* — Марк, X, 27)²⁷: сделать однажды бывшее небывшим, вернуть человеку то, что он на самом деле невозвратно потерял. Так, Бог возвратил Иову всех его убитых детей — дал ему не новое поколение детей, а вернул тех же самых.²⁸

Такие рационалисты как Соловьев видят в этом утверждении сплошную несообразность. Шестов считает, что не случайно Соловьев почти не ссылается на книгу Иова. В этой книге, которая «больше всего оскорбляла эллинскую образованность», «вопли» торжествуют над «мышлением», и сам Бог «признает, что ради человека может быть нарушен вечный порядок природы» (стр. 76). Если бы Соловьеву пришлось говорить об Иове, прибавляет Шестов, то он должен был бы принять сторону «друзей» Иова, подтвердить их «метафизическое утешение», как он уже сделал это, когда высказал свое отношение к смерти Пушкина. Он должен был бы сказать, что Иов, подобно Пушкину, достоин своей судьбы, и что все случившееся — к лучшему и для него самого и для потомства!

Шестов напоминает, что Соловьев называл Спинозу своей «первой любовью в философии». Для Шестова «весь Спиноза» — утверждение «самодержавия» разума и безусловной «ничем не ограниченной» принудительности «разумных истин». В системе Спинозы разум выше Бога; его Бог-Субстанция является творением «вечного, всегда себе равного разума» (стр. 79). Никто из крупных мыслителей христианской эры так «резко и вызывающе» не говорит о Библии. По мнению Шестова, знаменитое изречение Спинозы — «Non ridere, non lugere, neque detestari sed intelligere», «Ни смеяться, ни плакать, ни проклинать, а понимать» (стр. 81) — является образцом рационалистического умения не слышать «вопли и плач» Иова, словом, рационалистической нечувствительности к «ужасам и жестокостям человеческого существования».

Извечные и неизменные законы и идеальные сущности в спинозистском представлении Соловьева не более похожи на Бога Св. Писания, пишет Шестов, употребляя образ самого Спинозы, чем лающая собака похожа на созвездие того же названия. Кроме того, безличные или «сверхличные» принципы умозрительной системы Соловьева «позвали на свой суд Библейского Бога — и осудили его» (стр. 86).

Шестов глубоко убежден, что жизнь с верой возможна, сносна; но жизнь только по разуму невозможна, невыносима потому, что абсолютизация теоретической истины неизбежно ведет к релятивизации и понижению ценностей человеческого бытия. Ясно, что размышления Шестова развертываются в противоположном направлении — к релятивизации и понижению теоретической истины во имя абсолютизации ценностей человеческого бытия. Рационалисты, в том числе и Соловьев,

предполагают, что с помощью теоретической истины может и должна обосновываться социальная справедливость и нравственное «спасение» как в личной, так и в общественной жизни.

Шестов, напротив, настаивает на том, что теоретическая истина и практическая справедливость взаимно исключаются, что «нравственного миропорядка», предполагаемого рационалистами, вообще нет. Сам Шестов страстно требует, чтобы люди отдали предпочтение ценностям человеческого бытия и отрицали противоположные требования теоретической истины.²⁹

IV.

Лишь к самому концу своей жизни Соловьев, по Шестову, стал испытывать некоторое сочувствие к «иррационалистической» позиции или, по крайней мере, беспокоиться и тревожиться по поводу той умозрительной системы, над которой он работал уже четверть века. Настроение его стало апокалиптическим. Он осознал, наконец, что, если мы с нашими сомнениями и тревогами обращаемся к разуму с его принципами, законами и «сверхличной субстанцией», то мы получим только готовую философию всеединства с его общезначимыми теоретическими истинами и общеобязующими нравственными нормами. Но если мы обращаемся к «Богу, создавшему небо и землю», тогда «мышление станет невозможным и ненужным, в наших душах зашевелится первозданный хаос, и из-за понятных, принудительных истин, послушно передвигающихся по извечным законам в пределах вселенского единства, вырвутся на волю бесчисленные самости, которые в течение тысячелетий держала в оковах философия, с их неутоленными желаниями, неутешными скорбями, с их *ridere, lugere et detestari* . . . [т. е. смеяться, плакать и проклинать]» (стр. 88-89).

Шестов указывает на «ничем не заполнимую пропасть» между последней книгой Соловьева «Три разговора: о войне, прогрессе и конце истории» и его более ранними сочинениями (стр. 38). Само название шестовского очерка о Соловьеве «Умозрение и апокалипсис» выражает контраст между «умозрительным мышлением» Соловьева периода 1874-1899 годов и «апокалиптическими видениями» последних месяцев его жизни 1899-1900 годов.

В книге «Три разговора» нет ссылок на Спинозу, Гегеля, Шеллинга, нет размышлений о «теоретической потребности» человека. Все в ней противоположно более ранним работам; это не трактат, а диалог и комментарии к книге Откровения.

Соловьев, который раньше «все — человеческую душу, человеческую свободу, даже самого Бога» — сложил на алтарь разума, теперь почувствовал, что «последнюю правду» и спасение можно найти не в умозрительной философии, а в «громах» Апокалипсиса. И с этим новым религиозным сознанием Соловьев ушел в новое царство, не зная куда он шел, а «в обетованную землю приходит лишь тот, кто не знает, куда идет» (стр. 90, 91).³⁰

V.

Подведем итоги. В шести следующих пунктах покажем, с точки зрения Шестова, в чем состоит отличие его собственной позиции от позиции Соловьева:

Соловьев

1. Разумность и умозрительное мышление; «религиозная философия», которая вызывает веру и откровение на суд разума.
2. Извечные, неизменные законы и необходимые принципы:
 - а) в гносеологии: общезначимые истины;
 - б) в этике: общеобязательные нормы; «оправдание добра».
3. Проповедь свободы, но одновременно подчинение необходимости; отказ от борьбы за то, что разум считает «невозможным».
4. «Сверхличный» Бог, философский наследник Спинозовской Субстанции, подчиненный, как и она, вечной и неизменной необходимости.

Шестов

1. Вера и откровение, которые не могут и не должны быть «оправданы» разумом.
2. Жизнь и ценности человеческого существования; невозможность «оправдания» или рационализирования «ужасов и жестокостей бытия».
3. Подлинная человеческая свобода, т. е. свобода воли и произвола. Безумная борьба за невозможное, т. е. попытка сделать возможным то, что разум считает невозможным.
4. Живой личный Бог Св. Писания, творец неба и земли, для которого «все возможно», подаривший человеку бесценный дар свободы.

- | | |
|--|---|
| <p>5. Всеобщность и «всеединство», <i>ΝΕΝ ΚΑΙ ΡΑΝ</i> эллинских мыслителей и Шеллинга. Личность и «самость» рассматриваются как препятствия, которые должны быть преодолены.</p> <p>6. Лжеспасение; утверждение, что судьба является «доброй, разумной и спасительной» (пример: ранняя смерть Пушкина) — несостоятельно.</p> | <p>5. Личность и «самость» как последние ценности; их бунт против принудительных разумных истин.</p> <p>6. Истинное спасение; «оправдание» человеческого существования не разумом или умозрительным мышлением, а верою и откровением.</p> |
|--|---|

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хотя Шестову было 34 года, когда Соловьев умер, они никогда не встречались и никогда не переписывались. Но в 1898-99 гг., по свидетельству самого Шестова, «Соловьев помог... добиться в типографии Стасюлевича хотя того, чтобы книгу [«Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» — первая книга Шестова с чисто философской проблематикой] напечатали в кредит» (Л. Шестов, в кн.: «Первые литературные шаги. Автобиографии современных русских писателей» [составитель Ф. Фидлер], Москва, 1911, стр. 175). Стоит отметить, что одна из первых опубликованных работ Шестова была написана по поводу статьи Соловьева «О смысле войны» (статья Соловьева была напечатана в 1895 г. в литературном приложении к журналу «Нива» и впоследствии включена в книгу «Оправдание добра», 1897 г.). Очерк Шестова «Вопрос совести» появился под псевдонимом «Черный» (настоящая фамилия его, как известно, была Schwarzmann) в киевской газете «Жизнь и искусство» (5.XII, 1895). (Выражаю здесь глубокую благодарность Mme Nathalie Varanoff, дочери Шестова, за ценную библиографическую помощь во время подготовки настоящего очерка).

² «Киргегард [sic] и экзистенциальная философия», Париж, 1939. За три года до появления русского издания этой книги появился французский перевод с русской рукописи Tatiana Rageot (дочери Шестова) и Boris de Schloezer: «Kierkegaard et la philosophie existentielle», Paris, 1936.

³ В 1927 г. Шестов написал большую статью «Умозрение и апокалипсис: религиозная философия Вл. Соловьева» по поводу 75-летнего юбилея Соловьева. Первая из двух частей статьи появилась в том же 1927 г. в 33 книге парижского журнала «Современные записки»; вторая часть — в следующей 34 книге в юбилейном 1928 г. Была переиздана в посмертном сборнике статей Шестова «Умозрение и откровение» (Париж, 1964, стр. 25-91).

⁴ «Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерл)» (1938). В кн.: «Умозрение и откровение», стр. 306.

⁵ В разговоре с Benjamin'ом Fondane'ом (между 1934 и 1938 гг.) Шестов однажды сказал: «Только потому, что я не изучал философию в университете, я сохранил свободу духа. Мне всегда ставят в упрек, что я цитирую тексты, которых никто не цитирует, и выкапываю заброшенные отрывки. Возможно, если бы я проходил курс философии, я

цитировал бы только то, на что наука поставила свою печать. Вот почему, все тексты я привожу в оригинале — латинском или греческом. Чтобы не сказали, что я их 'шестовизирую'» (Б. Фондан. Разговоры с Львом Шестовым. — «Новый журнал», 1956, кн. 45, стр. 199).

⁶ Есть только некоторые ссылки на «Философские обломки», да и то сделанные мимоходом.

⁷ Шестов говорит о Киркегарде, что «Сократа он все же бережет, щадит — словно... бессознательно перестраховывая себя на случай, если Авраам и Иов не выручат» («Киркегард и экзистенциальная философия», стр. 31-32).

⁸ Шестов даже называет Достоевского «двойником Киркегарда» (там же, стр. 18).

⁹ Источником этого выражения, которое Шестов приводит как в ранних, так и в поздних работах, является книга Ницше «Происхождение трагедии». Фраза в подлиннике: «Die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins.» См. F. Nietzsche, «Die Geburt der Tragödie» (1872), Werke in drei Bänden, zweite Auflage, München, 1960, I, 30.

¹⁰ «Апофеоз беспочвенности» (1905), второе издание, СПб, 1911, стр. 74.

¹¹ Хотя Шестов никогда не упоминал ни в своих сочинениях, ни в частной переписке о своих собственных страданиях, мы знаем, что он испытал немало «ужасов и жестокостей»: изгнание с родины в возрасте 54 лет; брак с православной девушкой, который не был одобрен его еврейскими родителями, в результате чего он с женой жили отдельно в разных городах в течение десяти лет, чтобы скрыть от родителей сам факт женитьбы; наконец, у Шестова был любимый внебрачный сын, который был убит во время Первой мировой войны.

¹² Л. Шестов. Умозрение и апокалипсис. В кн.: «Умозрение и откровение», Париж, 1964, стр. 27. Последующие ссылки на эту статью мы будем давать в тексте в скобках, например: (стр. 35).

¹³ Шестов не уточняет что он понимает под выражением «общие места» славянофильства (стр. 35). Наверное, это идея особой «миссии» русского народа — задачи всеобщего примирения.

¹⁴ Л. Шестов. Афины и Иерусалим (1937), Париж, 1951, стр. 266 (курсив мой).

¹⁵ S. Kierkegaard. Concluding Unscientific Postscript (trans. D. F. Swenson and W. Lowrie). Princeton, Princeton University Press, 1941, p. 130.

¹⁶ Соловьев употребляет эти термины в самом конце своей статьи. Вл. Соловьев, «Судьба Пушкина», — «Сочинения», второе издание, СПб, 1911-14, т. 9, стр. 59, 60. Цитирована Шестовым на стр. 33.

¹⁷ Соловьев. Там же, стр. 53-54.

¹⁸ Там же, стр. 56.

¹⁹ Статья была издана посмертно; см. «А.С. Пушкин», в кн. «Умозрение и откровение», стр. 331-332.

²⁰ Шестова приводит в негодование тот факт, что Соловьев, «с любовью, нежностью и с тонким пониманием знатока» писавший о таких второстепенных писателях как Полонский и Майков, прошел мимо Гоголя и Чехова (стр. 29, 34).

²¹ Дух Гегеля, пишет Шестов, «как при жизни, так и после смерти» подавлял и уничтожал Шеллинга, точно так же, как, по рассказу Плутарха, дух Цезаря подавлял и уничтожал Брута (стр. 36).

²² Т. е. «торжественная песня» или «песня песней» эллинизма.

²³ Один из двух эпиграфов к этому очерку взят из Послания апостола Павла к Евреям (XI,8): «Авраам повиновался призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет».

²⁴ Другой эпиграф взят из «Богословско-политического трактата» Спинозы (гл. XV); Шестов дает латинский текст: «...quam aram sibi parare potest, qui Rationis majestatem laedit?» («Какой алтарь уготовит себе тот, кто оскорбляет величие разума?»).

²⁵ F.W.J. Schelling. Werke. Auswahl, III, 637.

²⁶ Для более подробного обсуждения этой темы см. мою книгу «Religious and Anti-Religious Thought in Russia», Chicago, University of Chicago Press, 1968, p. 81-82.

²⁷ См. *ibid.*, pp. 78-79.

²⁸ Как известно, Киркегард часто употреблял фразу «для Бога все возможно»; но Шестов употреблял эту фразу и настаивал на этом тезисе задолго до знакомства с сочинениями Киркегарда.

²⁹ См. «Religious and Anti-Religious Thought in Russia», pp. 83-85.

³⁰ Очерк Шестова о Соловьеве, как и все его сочинения, характеризуются серьезностью, страстностью и силой, хотя в нем нет ни прямой аргументации, ни строгой последовательности. Очерк этот не многословен; в нем нет повторений в обычном смысле этого слова. Шестов просто повторяет ключевые формулировки, большинство которых сжаты и точны.

Марта Богазевская-Хомяк

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ В РОССИИ В КОНЦЕ 19-ГО И НАЧАЛЕ 20-ГО ВВ.

Религиозное возрождение в России в начале 20-го века было результатом стечения трех обстоятельств — возрождения в самой церкви, развития настоящей критики в среде интеллигенции вообще и среди писателей и художников в частности, и, наконец, обращения философских кружков к гражданским проблемам. Стечение этих трех обстоятельств и послужило становлению Серебряного века. Его поборники, несмотря на свою разнородность, все же интересовались вопросами религиозными, философскими, художественными, социальными и политическими.

На движение среди духовенства, которое началось в 60-х гг. 19-го столетия и весьма расширилось к 90-м гг., указал в своей работе отец Г. Флоровский.¹ Интерес к этому вопросу постепенно растет. Кризис среди интеллигенции был довольно хорошо освещен и интеллигенцией, и учеными. Вклад философов в возрождение все еще как следует не выяснен. Представителей духовенства, занимающихся критическими исследованиями, было немного и их деятельность затруднялась самой структурой Православной церкви и государственным надзором над ней. Все же, несмотря на эти помехи, духовенство сумело организовать издательство журнала «Православное обозрение», который стал трибуной не только духовенства, но и мирян интересовавшихся духовными вопросами.²

Так как философы не подвергались строгому государственному надзору, они могли обращаться к философским идеям разных направлений. Самым выдающимся русским мыслителем последней четверти 19-го века был Владимир Соловьев. Его неудовлетворенность философским материализмом и его борьба «против позитивизма», который был доминирующим

философским направлением среди интеллигенции, послужили прообразом кризиса интеллигенции двадцатого века.³

Все же опыт Соловьева не был одиноким. Целая группа русской молодежи, у которой не было мистической пронизательности, пережила еще больший кризис, чем Вл. Соловьев. Человеком, который мог наиболее удачно собрать их всех вместе, был Николай Яковлевич Грот.⁴

Грот занимал особое место в среде русской интеллигенции. На это было две причины. Он, во-первых, популяризировал деятельность Московского философского общества и возглавлял его в первые, критические десять лет его существования. А во-вторых, он создал первый русский философский журнал «Вопросы философии и психологии» и был десять лет его редактором.⁵ И философское общество, и журнал не только ратовали за критический подход к метафизике, но были также и временным убежищем для разочаровавшейся в материализме интеллигенции. За несколько лет до своей преждевременной кончины Грот так суммировал, говоря в третьем лице, свою философскую эволюцию:

В развитии философских взглядов Н. Я. Грота, еще далеко не законченном, необходимо отметить постепенный переход от реализма к идеализму, от эмпиризма к метафизической точке зрения. Метафизическая и идеалистическая система Грота основана, однако, на самостоятельной теории познания и приводит к своеобразной метафизике. Это «метафизика внутреннего опыта самопознания», как единственного непосредственного источника наших идей . . .⁶

Переход Грота к метафизике произошел в то время, когда он занимался вопросами бытия, философскими исследованиями и систематическим изучением истории философии. А так как ни наука, ни философия не давали ему неопровергаемых ответов на его личные вопросы — Грот переходит к метафизике идеализма. Здесь, по крайней мере, хоть формулировка вопросов имела смысл.

Взгляды Грота на философию как на науку моральную, а следовательно и как на практическое самоусовершенствование, разделяли молодые философы Московского университета — Лев Лопатин и Сергей Трубецкой, некоторые философы Киевского Св. Владимирского университета — в том числе

Евгений Трубецкой, который часто посещал Москву, а также и Василий Преображенский. Последний, филолог-скептик, хотя и не был преподавателем Московского университета, все же был близок к этой группе. Он часто ей помогал в делах издательских и административных, к которым он выработал навык состоя при московской Городской Думе. Владимир Соловьев критически относился к этой «целой философской плантации»,⁷ хотя он и рос вместе с Лопатиным и был близок к братьям Трубецким. Но он также, как и они, считал философию функцией практической и потому готов был сотрудничать с Гротом в его попытках популяризации философии в России.

Созданию первого философского общества в России предшествовало несколько безуспешных попыток.⁸ И только в 1885 г. пятнадцать ученых, во главе с М. М. Троицким, организовали, при Московском университете, Психологическое общество, которое и стало первым философским обществом в России. Такое название дано было обществу, во-первых, потому, что Троицкий, старейшина философов-позитивистов, считал психологию основой философии, а во-вторых потому, что правительство относилось к психологии не с таким подозрением, как к философии.

Избранный на должность председателя Психологического общества, Грот с помощью своих старых и новых знакомых увеличил число его членов с пятнадцати человек до более чем тысячи человек, русских и иностранцев. Хотя большинство членов не жило в Москве, все же Общество собиралось каждые две недели. Очень часто такие собрания продолжались на частных ужинах в тесном кругу членов-основателей. Иногда собрания Общества были открыты и для публики, а позже среди интеллигенции даже стало модным посещать эти философские встречи, которые отличались не только своей тематикой, но и горячими спорами.

Успех этих собраний позволил опубликовать некоторые из прочитанных на них лекций. Кроме того, Общество напечатало в переводе несколько философских трудов, среди них — «Пролегомены» Канта, «Этику» Спинозы, некоторые труды Лейбница и книгу Кэрда о Гегеле.⁹ По всей видимости, эти книги в известной степени отвечали запросам определенных образованных кругов. Все же, они не дошли до более широких кругов интеллигенции.

На собрания Общества Грот смотрел не как на компанейские собрания философов, а как на определенный фактор в просвещении России или, по определению Введенского, как

на «дух философского прозелитизма».¹⁰ И поэтому еще в 1886 г. Грот задумал издавать журнал, который был бы своеобразным продолжением работы Общества: журнал должен был и распространять обсуждаемые в Обществе идеи, и быть трибуной для ознакомления всего русского общества с развитием философской мысли — и таким образом помогать пересмотру идейных предрассудков, укоренившихся среди русской интеллигенции. Об этом Грот откровенно писал отцу:

Я задумал журнал, чтобы отрезвить общество, направить его к высшим духовным идеалам, отвлечь его от пустой политической борьбы и повседневных дразг, помочь примирению интеллигенции с национальными началами жизни, возвратить его к родной религии и здоровым государственным идеалам, насколько такое примирение и возвращение неизбежно вытекают из утверждения философской веры в личного Бога, бессмертие души, свободу воли, в абсолютную красоту, добро и истину...¹¹

Страницы журнала, который в большой мере финансировался семьей Абрикосовых, были открыты для всех. К участию в нем Грот привлек очень многих авторов, — начиная от ревнителя умеренного интеллектуального либерализма — Б.Н. Чичерина и кончая таким представителями интеллектуального марксизма, как П.Б. Струве, С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев; и от психолога А.А. Токарского, с его экспериментальной лабораторией до В.Ф. Чижа, с его психологическим анализом культурного кризиса. Тематика статей тоже была довольно разнообразной — начиная с темы о Каббале и кончая криминальной антропологией; а в 1890 г. были даже намерения «сделать» психоанализ Лермонтову.

Все же, Общество в своих попытках установить связи с интеллигенцией не ограничивалось только журналом. В 1894 г. был создан комитет, задачей которого было организовать занятия философией на дому. А один учительский Семинарий запросил Общество о возможности печатания работ по вопросам педагогической психологии. Были даже совещания насчет создания студенческого филиала.¹²

Но за исключением попыток влиять на общее мировоззрение интеллигенции, ни Грот, ни его единомышленники не стремились ни к каким политическим целям. Интерес к политике был у них результатом их взглядов на функцию философии и перешел в заинтересованность общественной жизнью вслед-

ствии, хотя и раздражающего, но все же не последовательного правительственного зажима. Можно сказать, что интерес к общественной жизни возник под влиянием Шопенгауэра и Ницше, историзма, как он был выражен у Куно Фишера,¹³ и конкретности, как она была явлена в философских теориях Соловьева.

В 1891 г. Грот написал статью о голоде и этике, и хотел напечатать ее вместе со статьями о голоде Толстого и Соловьева. Но когда цензоры этому воспротивились, и когда обычная в подобных случаях тактика Грота не помогла, он обратился к Иоанну Кронштадтскому в надежде, что тот ему подскажет пути для обхождения цензуры.¹⁴

Нужно сказать, что хотя Общество и занимало нейтральную позицию и готово было сотрудничать с Православной Церковью, все же Церковь опасалась философов. Так, например, священник Антоний Храповицкий (впоследствии Епископ Волынский) вышел из Общества, когда узнал о том, что Л. Толстой стал членом Общества.¹⁵ После появления книги Трубецкого «Метафизика в древней Греции», на ее автора напали некоторые довольно влиятельные духовные лица.¹⁶ Наконец, когда Соловьев прочитал, под эгидой Общества, лекцию, в которой сделал критические замечания о христианстве средневековья — правительственные круги восприняли это как критику религии и Общество не было закрыто только благодаря вмешательству попечителя Московского университета Павла Капниста.¹⁷ Все же, правительство запретило печатание статьи Соловьева о голоде, а консервативные «Московские ведомости» обвинили Общество в том, что оно укрывает еретиков и революционеров. Нападки прекратились только после того, как Грот убедил членов Общества не вступать в публичную полемику; но разрешения на печатание статей так и не удалось получить.¹⁸

В ноябре 1892 г., после целой серии статей Грота о сравнительной истории философии, редакторы журнала рискнули напечатать пространную статью под заглавием «Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма». В результате возникшей дискуссии о философии Ницше тираж журнала достиг небывалых размеров — разошлось более двух тысяч номеров. Такой большой спрос на журнал только подтвердил мысль Грота, что читателей интересуют вопросы этики. И поэтому Грот решил сделать журнал еще более разнообразным. Он открыл страницы журнала таким «практическим философам», как Л. Толстой, который напечатал статью о свободе воли без предвзятого выбора, а также и одному магнату для обсуждения

его наивных взглядов на религию.¹⁹ Грот поощрял Милюкова критиковать славянофилов на страницах журнала. Он привлек к сотрудничеству в журнале киевских марксистов Бердяева и Булгакова, а также пригласил Мережковского к участию в Обществе — чтобы он мог изложить свои взгляды на пути примирения интеллигенции с Церковью.²⁰

Успех московского Общества дал повод для создания в 1898 г. Петербургского философского общества, которому не нужно было проделывать начальную работу своего предшественника. К тому же и смерть в 1899 г. Грота, а затем Соловьева и Преображенского в какой-то мере придала драматизм началу этого общества.

Мережковский и петербургские неофиты, в своих поисках философской истины и религиозного опыта, в 1901 г. получили разрешение на проведение ряда дискуссий с представителями Церкви.²¹ В этих дискуссиях принимали участие и некоторые представители московского Общества, которое прошло горькую школу сотрудничества с Православной Церковью. В процессе примирения интеллигенции с философией, Общество попало в конфликт с правительством. В результате философы стали более политичными, а интеллигенция политически более сдержанной.

Склонность интеллигенции к эгоцентризму отмечалась в свое время участниками философских бесед в сборнике «Вехи». Франк считал, что расширение ограниченных взглядов интеллигенции и провозглашение права на существование метафизики есть заслуга Струве.²² Жена Мережковского, Зинаида Гиппиус в своем «Дневнике» говорит, что это было достигнуто благодаря публикациям в «Новом пути».²³ А Блок и Булгаков более альтруистически заявили, что «на великую философскую битву вышел гигант-Соловьев».²⁴ Конечно, интеллигенции, и в особенности той, которая сделала поворот «от марксизма к идеализму», тяжело было признаться в прямом на нее влиянии. Даже и после поворота, сотрудничество философов с интеллигенцией, несмотря на обоюдную пользу, было довольно натянутым. Философы не верили в возможность рая на земле, а интеллигенция избавясь от одного увлечения обращалась к другому. Булгаков признавался в том, что он был против вмешательства Сергея Трубецкого в политику в 1904 г., а в течение двух следующих лет не мог понять, почему Евгений Трубецкой не соглашался с его идеями христианской политики и противился организации христианской политической партии.²⁵

Все же, несмотря на эти трудности, Московское Психологическое общество помогло обеим группам. Интеллигенция имела место для своих публикаций, перед тем как организовались ее собственные издательства, — и, в свою очередь, помогала распространению трудов философов. Такие сборники, как «Проблемы идеализма», «Вехи» и «Из глубины», служат примером их сотрудничества. Первый сборник, под редакцией П.И. Новгородцева и с помощью Струве и других, был выпущен Московским Психологическим обществом в 1903 г. Однако идеалист Лопатин написал к сборнику предисловие, в котором указал, что высказанные в сборнике взгляды не являются взглядами Общества. Следующие сборники выпускала интеллигенция, и в них некоторые философы даже смягчали свою собственную довольно резкую критику.²⁶

Другим результатом изменения взглядов в среде интеллигенции и ее сотрудничества с философами была организация групп для формальных и не-формальных собраний с целью обсуждения религиозных вопросов.

Участие духовенства в религиозно-философских собраниях, которые организовывал Мережковский, не имело большого влияния на жизнь Церкви. Но это было и не так важно. Важно было другое: встречи духовенства, литераторов и некоторых видных представителей интеллигенции были явным доказательством того, что заинтересованность религиозными вопросами была возможна и без того, чтобы идти на компромисс с литературным модернизмом или политическим либерализмом.

Интеллигенция, которая часто намекала на реакционность Церкви, теперь обсуждала — без того, чтобы перебивать друг друга — проблемы интеллигенции, церкви, религиозной свободы и позиции Толстого. А воспитанник Петербургской Духовной семинарии Тернавцев, хотя и не имел духовного сана, защищал формирующую роль Церкви в России — против аргументации Волконского и Мережковского. Собрания Общества начались в конце ноября 1901 г. Во второй половине 1902 г., и в особенности после летних каникул, дискуссии концентрировались на вопросах, интересовавших литературные круги больше, чем Церковь. Среди прочих, были вопросы связи души и тела, вопросы догмы и сущности половой жизни. Эту последнюю тему разработал Розанов. А Карташев, который был больше чем кто другой связан с Церковью, стал защитником Православия, и эта защита не была в прямом конфликте с интеллигенцией.

Популярность собраний, происходивших обычно в аудитории Географического общества, печатанье Мережковским протоколов заседаний в «Новом пути», и попытки отделить роль Церкви от правительственных функций — все это побудило правительство, и в особенности Победоносцева, быть более осторожным в возбуждении интереса к религиозным вопросам у светских кругов. Интеллигенция же не хотела свой новоприобретенный религиозный опыт ограничивать символизмом и Православием так, как это было в случае «Общества любителей духовного просвещения», где секретарем был псевдославянофил А.А. Киреев. В начале апреля 1903 г. Победоносцев запретил и собрания, и печатанье протоколов двух последних заседаний. Отметим, что предыдущие протоколы проходили только частичную цензуру.²⁷ Предсоборные Присутствия 1906 г. и 1912 г., в которых принимали участие также и миряне, созывались скорее в результате политического нажима, чем религиозных дискуссий.²⁸

Все же, интерес к религии и мистицизму среди интеллигенции возростал. «Новый путь», кроме религиозно-философских собраний, популяризовал еще и теософию, и еще какой-то странный символизм, который смешивался с символизмом в литературе, входившим тогда в моду среди людей искусства. Зинаида Гиппиус была лучшим представителем этого поколения, к которому Булгаков, сотрудничавший в журнале, относился с крайней осторожностью. Но журнал был закрыт еще до того, как мог разразиться назревавший скандал. Революция 1905 г. дала возможность издавать другие журналы.

На страницах журнала «Вопросы жизни» — который выходил почти целый год — делались попытки выдвинуть на первый план значение религии для общественной жизни. Именно в этом журнале Булгаков проповедовал то, что он считал настоящей христианской политической партией. Такие же начинания имелись и в других кратковременных журналах — «Вопросах религии» и «Живой жизни», издаваемых Эрном и В.П. Свентицким в Москве. Интеллигенция, включая и студенческую молодежь, печаталась, комментировала и поддерживала дискуссию, потому что теперь интеллигенция не считала религию мракобесием. В 1910 г. при участии русских был основан международный журнал «Логос», который ставил себе целью анализ религиозных и философских вопросов.

Здесь нужно отметить, что издательство «Путь» существовало благодаря финансовой поддержке Маргариты Кирилловны Морозовой, а также и в силу популярности религиозно-фило-

софских собраний в Москве. Евгений Трубецкой, Бердяев, Булгаков и Эрн были самыми активными сотрудниками этого издательства, которое ратовало не только за полемику на страницах журналов, но и за публикацию работ малоизвестных русских мыслителей и переводов западных философов.²⁹

Издательство «Путь» часто следовало примеру журнала «Вопросы философии и психологии», — как, например, в случае выхода работы о Сковороде, которой предшествовала статья в журнале.³⁰ После 1905 г. журнал этот мог бы стать исключительно философским, так как обсуждение вопросов социальных переняли другие журналы. В «Московском еженедельнике» Евгений Трубецкой пробовал быть политически независимым; а в 1910 г. он примкнул к «Русской мысли», выходявшей в то время уже под редакцией одного Струве. В тот же период времени в Петербурге был основан журнал «Северные записки», целью которого было как-то наладить связь между террористами-народниками и представителями религиозного возрождения.

И когда правительство в 1903 г. запретило религиозно-философские собрания в Петербурге, это запрещение, как ни странно, усилило традиционную заинтересованность интеллигенции в дискуссиях по вопросам общерусской важности. Религиозные и философские вопросы получили такую политическую окраску и вызвали к себе такой интерес, что один из противников этого движения писал в 1911 г.: в настоящее время идеалистическая волна подымается все выше и выше, и готова нас захлестнуть.³¹ Это, конечно, есть преувеличение, но все же показательно, с какой быстротой распространялся интерес к религиозным вопросам.

В таком контексте интерес к религиозным вопросам не всегда совпадал с Православием. Даже не соглашаясь с высказыванием Степуна, что «и тут и там волна религиозного возрождения затерялась среди неопределенного чувственного мистицизма, мистицизма атеистического, и даже среди мистификаций снобов», можно убедиться в том, что русские искали той духовности, которая затерялась среди позитивизма. Соловьев, например, скептически относился к мистическим переживаниям Анны Шмидт, не только из-за ее возвышенного эротизма, но также и из осторожности по отношению к неоправданным духовным переживаниям, — которые, кстати, Булгаков принимал тогда за подлинные.³²

Кроме публикаций, интерес к религии среди интеллигенции и вообще среди образованных людей после 1905 г. проявлялся

и в других формах. Возник интерес не только к оккультизму и восточным религиям, но и к разного рода Божьим людям в русском народе. Это проявлялось в особенности среди высших кругов общества. Распутин использовал этот интерес в своих целях. Такие увлечения считались религией не только самими участниками, но и их критиками. Милюков, например, которого не затронуло религиозно-идеалистическое движение, отождествлял религию с оккультизмом и обскурантизмом, не поняв сущности религиозного возрождения.

По-своему переосмыслили религию и литературные круги. Укажем здесь на известные собрания на «башне» у Вячеслава Иванова, которые происходили с 1903 по 1906 год. На этих вечерах литература и религия странным образом перемежались и смешивались, — как это проявилось и в произведениях Мережковского. Но литературным кругам все это в конце концов надоело, и позже заседания редакции «Апполона» — которые можно считать частично продолжением собраний у Иванова — посвящались вопросам литературным.

Самым ярким доказательством распространения интереса к религиозным вопросам после 1905 г. являются, однако, многочисленные религиозно-философские общества. Некоторые из них были довольно кратковременными начинаниями, в которых молодые люди следовали примеру своих старших коллег. Иные, тоже довольно недолговечные провинциальные предприятия, не оставили нам о себе особых сведений. Но киевское «Общество для изучения религии и философии» просуществовало дольше и даже помогло издать несколько книг. За несколько лет до начала Первой мировой войны это общество возглавлял В.В. Зеньковский. Менее организованные собрания духовенства и консервативной интеллигенции происходили и в Москве, и в Киеве.³³

Самыми выдающимися обществами были: Петербургское Религиозно-философское общество и Религиозное общество Владимира Соловьева в Москве, основанное в 1906 г. и просуществовавшее до начала Первой мировой войны. Эти два общества были созданы по образцу Московского Психологического общества и Петербургского Философского общества. Число их членов было небольшое, но та публика, которая принимала участие в заседаниях этих обществ, тоже считала себя их членами. Тематика обсуждений была почти та же, что и в предыдущих обществах, с той только разницей, что теперь ударение ставилось на влияние Церкви и религии на общественную жизнь. Конечно, главными активистами были мыслители, ко-

торые объединяли религиозно-философские вопросы с разными вопросами общественной жизни. Некоторые известные литераторы, как, например, Блок, тоже принимали участие в дискуссиях, и, конечно, было невозможно не затрагивать литературную символику и модное в то время декадентство. Эти общества занимались также и издательской деятельностью. В 1911 г., например, Московское Общество напечатало симпозиум о Соловьеве.

Значение этих обществ было не столько в распространении интереса к религии, сколько в углублении религиозного сознания самих участников. Введенский, например, в серии статей напечатанных в Одессе в 1914 г. под общим заглавием «Религиозные сомнения наших дней», подчеркнул, в противовес противникам религии и идеализма, слабые стороны религиозного движения в России. Осознание этих слабостей является указанием на глубину и силу тех, которые смогли найти утраченную веру в человека и, в то же время, не затеряться среди многих жизненных вех. Это была небольшая группа лиц, в которой интерес к религии и служение обществу были настоящими, глубокими и прочными. И если бы была соответствующая политическая атмосфера, их влияние могло бы расшириться.

В то время и политическая интеллигенция, и литературная считала, что важность идеалистического движения была в причастности к религии.³⁴ Философы-идеалисты были, однако, более осторожны в своих заявлениях. Их интересовала проблема бытия, которая и привела некоторых к религии. Можно сказать, что философы, помогая интеллигенции приобщиться к этой проблеме, добились того, что в свое время хотел сделать Грот, т. е. — «отрезвить общество». Русская интеллигенция сохранилась в эмиграции. Правда, ее контакты с Россией, в силу обстоятельств, были довольно ограничены. И все-таки, перед тем как эти связи были окончательно прерваны — эта группа русских религиозных философов напечатала серию статей о России под заглавием «Проблемы русского религиозного сознания».³⁵ Пятьдесят лет спустя, новое поколение русских людей, которое не очень ознакомлено с этой частью русской истории, тоже старается отыскать старую черту человечества — интерес к духовному и религиозному.

Манхаттанвилл Колледж
Порчес, Нью-Йорк

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. Георгий Флоровский, «Пути русского богословия», Париж, 1937.

² Среди основателей журнала были П.В. Преображенский, В.С. Соловьев и др.

³ Это выражение есть в подзаголовке диссертации Соловьева «Кризис западной философии», которую он защитил в Петербургском университете 24 ноября 1874 г. Соловьеву тогда было 21 год. Защита этой диссертации рассматривалась как критика интеллигентского позитивистского направления. В том же году диссертация была напечатана отдельной книгой. Во втором издании «Сочинений» Соловьева, которое начало выходить в Петербурге в 1888 г. и потом опять (фотографически) в Брюсселе в 1969 г., диссертация составляет часть первого тома.

⁴ См. самый доступный источник о Гроте: «Н.Я. Грот в очерках, воспоминаниях и письмах, товарищей и учеников, друзей и почитателей», С. Петербург, 1910 г. (В дальнейшем упоминается как «Грот».) Более подробное обсуждение вопросов, связанных с Гротом, см. в моей ненапечатанной диссертации «Sergei N. Trubetskoi: A Study in the Russian Intelligentsia», Columbia University, 1968, стр. 74-78.

⁵ А.А. Козлов издавал философский трехмесячник при Киевском Св. Владимирском университете в 1885-1886 гг. Он был и постоянным сотрудником — до своей болезни, когда журнал был закрыт. О Козлове см. работу его незаконного сына С.А. Аскольдова (Алексеева) «А.А. Козлов», Москва, 1912. Аскольдов принимал живое участие в журнале «Вопросы философии и психологии» и в Психологическом обществе.

⁶ Из автобиографического очерка, написанного в 1894 г. для чешского энциклопедического словаря, — см. «Грот», стр. 342.

⁷ Письмо Соловьева к Цертелеву в «Письмах В. С. Соловьева» Э. Л. Радлова, т. II, С. - Петербург, 1909, стр. 255.

⁸ В феврале 1880 г. была попытка организовать философское общество в Петербурге. Так как Соловьев работал тогда в Министерстве Просвещения он и составил правила внутреннего распорядка, но сам же сомневался в успехе этого начинания. Среди организаторов были: К. Бестужев-Рюмин, Ф.Г. Тернер и Николай Страхов. Министр Просвещения Делянов препятствовал организации общества, так как опасался, что общество может превратиться в форум для политических дискуссий. См. Письма Соловьева к Кирееву в «Письма», т. II, стр. 112, а также Э.Л. Радлов, «Голоса из невидимых стран», в «Дела и дни», I, 1920 г., в особенности стр. 190. О краткой истории первого двадцатипятилетия в существовании Московского Общества см.: Н.Д. Виноградов, «Краткий исторический очерк деятельности Московского Психологического общества за 25 лет», — «Вопросы философии и психологии», 1910, май, стр. 249-262 (далее — в сокращении «ВФП»). О деятельности Общества в первое десятилетие см. «ВФП», март 1895 г., стр. 152-8.

⁹ Полный список напечатанных Обществом трудов см. в редакционной заметке в «ВФП» за ноябрь 1895 г.

¹⁰ А. Введенский употребил эту фразу для характеристики работы Грота в статье-некрологе о нем, которая появилась впервые в «Московских ведомостях» № 141; перепечатана в «Грот», стр. 135.

¹¹ Письмо Грота к отцу от 7-го апреля 1889 г., в «Грот», стр. 322.

¹² См. в особенности за май 1894 г., стр. 476-480; ноябрь 1894 г., стр. 762-783, и март 1896 г., стр. 175. Из-за беспорядков в университетах этот замысел не осуществился.

¹³ По предложению Трубецкого и Грота, Куно Фишер был избран почетным членом Общества в 1897 г., так как «все русские философы могут считать [его] своим учителем истории философии» (1897, март, стр. 364-5).

¹⁴ См. у Я.К. Колубовского, «Из литературных воспоминаний», —

«Исторический вестник», 1914, апрель, стр. 146-7. Толстой и Грот были дружны и Грот очень почитал писателя.

¹⁵ Колубовский, стр. 142.

¹⁶ Священник Тимофей Буткевич обвинил Трубецкого в ереси в журнале «Вера и разум»; позже Архиепископ Харьковский Амвросий сделал то же самое.

¹⁷ Самое полное описание см. у Колубовского, стр. 139-142. В своем дневнике В.О. Ключевский с презрением отзывается о Соловьеве: «Дон Кихот христианства... глупый бездельник бегает и кричит 'Ребята, скорей на работу!'... Десертный оратор, Дон Жуан философии» («Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории», АН СССР, Институт истории, Москва, 1968, стр. 258-9). Плодовитый писатель Боборыкин покинул лекцию, которая была плохо подготовлена и плохо прочитана. Капнист был в родстве с Трубецким и потому он знал многих членов Общества.

¹⁸ Те, кто больше всего нападал на Общество, были второстепенными писателями и не очень прочно держались на своих местах. Связи Грота с высокопоставленными бюрократическими кругами убедили его в том, что эти выпады не были повелением свыше, и потому он не обращал на них внимания. Однако он обратился к Прокурору Святейшего Синода Победоносцеву (см. «Победоносцев и его корреспонденты», т. I², стр. 956-7, а также «ВФП», 1892, январь, стр. 103). Речь Соловьева была напечатана в «ВФП» лишь в январе 1901 г. (стр. 138-152), т. е. тогда, когда издателем журнала стал Трубецкой.

¹⁹ Статья Толстого «К вопросу о свободе воли» — «ВФП», 1894, январь, стр. 1-7; Н.Н. Неплюев, «Христианская гармония духа, Этико-психологический этюд» — «ВФП», 1896, март, стр. 73-108.

²⁰ См. ироническое описание заседания у Андрея Белого (Бориса Бугаева), «Начало века», Москва, 1933, стр. 172-8.

²¹ Протоколы религиозно-философских заседаний в «Новом пути», 1903-4; отчет в статье Питера Шайберта «Die Petersburger religiös-philosophischen Zusammenkünfte von 1902-3», — «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», 1965, February, Band 2, стр. 513-560.

²² С.Л. Франк. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956, стр. 224.

²³ Зинаида Гиппиус. Литературный дневник. С. - Петербург, 1908, стр. IV.

²⁴ А.А. Блок. Собрание сочинений. VII, Москва, 1963, стр. 23; см. также статью Сергея Булгакова о Соловьеве в «ВФП», т. 66, стр. 68.

²⁵ См. в особенности статью Булгакова «Неотложная задача» в «Вопросах жизни» за сентябрь 1905 г., стр. 332-360, и за октябрь 1905 г., стр. 280-289, а также его статью «Под знаменем университета» в «ВФП» за ноябрь 1906 г., стр. 453-468, о необходимости творческой жизни неотделимой от мирских дел. См. также статью С. Котляревского «Цель и средства» в «Московском еженедельнике» за декабрь 1907 г., стр. 27-34, направленную против Свентицкого и Великова, которые пытались организовать политическую Христианскую партию.

²⁶ Впервые сборник «Вехи» вышел в 1909 г. и в течение года переиздавался еще три раза. Сборник «Из глубины» вышел во время революции и сразу же стал библиографической редкостью, так как большевики, по-видимому, уничтожили основной тираж. В 1967 г. этот сборник был переиздан в Париже с предисловиями Н. Полторацкого и Н. Струве. О защите интеллигенции от самое себя см. рецензию Евгения Трубецкого о «Вехах», под названием «'Вехи' и их критики», в «Московском еженедельнике» за 13-ое июня 1909 г., стр. 2-18.

²⁷ Самое полное описание см. в указанной статье Питера Шайберта. См. также: Зинаида Гиппиус, «Перед запрещением», — «Последние новости», 1931, №№ 3784, 3786, 3845 и 3866, и ее книгу «Дмитрий Мережковский», напечатанную в Париже в 1951 г.; а также книги Сергея Маковского «На Парнасе серебряного века», Мюнхен, 1962 г., и Николая

Зернова «The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century», New York, 1963. В недавно появившейся работе о Зинаиде Гиппиус, Темира Пахмусс подчеркивает личные элементы в религиозных исканиях Гиппиус.

²⁸ См. Igor Smolitsch, «Geschichte der Russischen Kirche, 1700-1917», Leiden, 1964, vol. 1, и Franz Jockwig, «Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche Moskau 1917-18», «Das östliche Christentum», Neue Folge, Heft 240 (напечатано в Вюрцбурге в 1917 г.), а также у Зернова, стр. 63-85.

²⁹ Среди авторов были Чаадаев, Киреевский, Хомяков, Джордано Бруно, бл. Августин и др.

³⁰ Эрн напечатал свою статью «Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды» в «ВФП» за март 1911 г., стр. 126-66, а также и прочитал ее на заседании религиозно-философского общества имени Владимира Соловьева. Расширенная версия, под названием «Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение», появилась в 1912 г.

³¹ См. предисловие в кн.: П.С. Юшкевич, «Новые веяния», С. - Петербург, 1911.

³² См. предисловие в кн.: П.С. Шмидт, «Из рукописей», Москва, 1916. Это тоже было издание «Пути». Цитата взята из книги Федора Степуна «Mystische Weltanschauung», München, 1964, стр. 286.

³³ Главный источник этой информации у Зернова; см., кроме того, статью Н.С. Арсеньева «О московских религиозно-философских обществах», «Современник», Торонто, 1962, октябрь, стр. 30-42, а также статью Н. Давыдова о студенческом обществе имени Сергея Трубецкого в «Голосе минувшего», 1917, 18-19. Это общество просуществовало с 1908 до 1910 г. Давыдов говорит о нем и в «Московском еженедельнике» за 1-ое апреля 1908 г., стр. 31-32.

³⁴ См. замечания Булгакова в «Вопросах жизни» за март 1905 г.

³⁵ «Проблемы русского религиозного сознания», Берлин, 1924. Среди участников были Бердяев, Зеньковский, Лосский, Арсеньев, Франк и др.; они открыто говорили не только о своих религиозных чувствах, но и о своем мистицизме.

В. Вейдле

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РУССКИЙ «СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК»

Философия наша поздно родилась и жила недолго. В нынешнем семьдесят четвертом году подобало бы нам справлять столетие со дня ее рождения, а дальнейшая ее жизнь вся уместается в нашем «серебряном веке», который, даже если начинать его засветло, с первых проблесков, — с того самого года и начинать, и кончать ущербленным продлением его за рубежом, все же никак и до куда меньшего числа десятилетий не дотянет. В России пресечением его бодро занялись сразу же после «Октября», а философы наши, почти все, были даже попросту (в 1922 году) из отечества своего высланы. Поделом! За немногими и не очень важными исключениями, все они были, с ленинской грацией выражаясь, заражены «поповщиной». Тут-то, однако, и надлежит себя спросить, а что же все прочие — писатели, художники, музыканты, создатели и деятели культурного нашего обновления, — точно также оказавшиеся, хоть и по собственной инициативе, за рубежом, той же порчей были порчены, той же чумой заражены?

Как будто и спрашивать об этом нелепо. Подумав, тем не менее заключаю что на вопрос этот надлежит ответить утвердительно. Все они были, или почти все, именно в этом, с философией нашей, пусть и сами того не зная, заодно. «Поповщина» — термин ёмкий. Для набитых малограмотной идеологией голов, им всё покрывается, что не есть ни сама эта идеология, ни факты, или знания о фактах. Последний по дате рождения (1892) из наших философов, оставшийся в России А. Ф. Лосев, очень мудро, в одной из ранних своих книг («Философия имени», 1927) положил в основу классификации наук их разделение на науки о фактах и науки о смысле. Конечно, о смысле или смыслах и вся философия, кроме «научной» (т. е. методологии точных наук, неправоммерно распространяемой на не-точные), и всяческое искусство (кроме

сведенного к изготовлению очищенных от смысла эстетических объектов), и вся вообще человеческая культура, в отличие от научно-технической цивилизации. Но партийная идеология никакого другого осмысления того, что может осмысляться, не признает, кроме ею диктуемого, зверски простенького, но объявленного единоспасающим, да к тому же еще и единственно научным. Все остальные — «поповщина». С этим не одни только философы, с этим и все другие строители, да и просто сторонники обновления нашего согласиться не могли.

Уже здесь обнаруживается, таким образом, солидарность между нашей философией и всей духовной жизнью нашего — не слишком обдуманно этим именем названного — «серебряного века». Необдуманность эта сразу же здесь и становится ясной. Пусть в поэзии и возможно коротенький этот век противопоставлять не более длинному пушкинскому, золотому; обратившись к философии, сразу видишь, что никакого другого «века», кроме этого, недавнего, в России у нее и не было. А как только мы это учтем, легко будет увидеть, что и вообще эти мысли о чем-то упадочном, но не вполне упадочном, хорошем, но не вполне хорошем («серебряная латынь», по мнению пуристов среди филологов) к нашему пресеченному «Октябрем» обновлению и вовсе не подходят; а та солидарность с философией, если чуть попристальней в нее всмотреться, нам покажет, что неприятие идеологии и бегство изпод ее власти, которое осуществили или пытались осуществить и многие из тех, кто не покинул своей страны, имело корни еще и гораздо более глубокие, чем отказ объявлять «поповщиной», считать вздорным, устарелым, суеверным всё, что от идеологии этой ускользало и могло противопоставляться ей. «Поповщина» была, в конце концов, если от шутовской этой клички отвлечься, чем-то, хоть и не вполне определенным, но положительным, существенным, неотъемлемым, ни от философии нашей, ни от нашего обновления, чем-то, без чего не было бы ни ее, ни его. Философия была почти сплошь религиозной. Обновление было обновлением смыслов, а все высокие смыслы из религии исходят или к религии ведут. Можно об этом не знать, — в искусстве, например; но незнание не меняет дела; его меняет лишь отказ, без промаха попавший в свою цель. Но мыслители такое незнание проявляют редко. Связь своей философии с религией русские философы, даже не будучи, как некоторые из них, богословами, полностью сознавали. Зато другие наши творческие лица, их современники, связь свою с ними сознавали далеко

не всегда. Для выяснения ее потребовалась бы книга. Но быть может и самые внешние, да к тому же и кратчайшие хронологические сопоставления наведут кого-нибудь на мысль такую книгу написать.

В 1874-ом году — вот оно, то «сто лет назад», о котором я подумал, приступая к этим моим очень предварительным, но не излишним, смею думать, рассуждениям — Владимир Соловьев напечатал и защитил свою диссертацию «Критика западной философии. Против позитивистов». Ему был 21 год. Критиковал он (в его источниках, но и напрямую) мировоззрение, господствовавшее тогда на Западе, но еще безраздельней и нетерпимей господствовавшее у нас. Критика эта была необходимой основой всего дальнейшего; не отвергнув шестидесятничества, Россия обновиться и по-новому расцвести не могла. Юный философ такую горячую и яркую речь произнес на диспуте, что, как известно, Бестужев-Рюмин сказал: «Россию можно поздравить с гениальным человеком». Человек этот, и как мыслитель, и как поэт, и как литературный критик, и как автор «Трех разговоров» и «Легенды об Антихристе», положил начало обновлению творческой и мыслящей России. Блок и Белый чувствовали себя глубоко с чим связанными; тому и другому было двадцать лет, когда он умер. Но и в своем поколении он уже не был одинок. Через три года после него родились Розанов, Анненский и Врубель. В начале и середине шестидесятых годов родились (считаю их уже принадлежащими к следующему поколению) братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие (1862 и 63), философствующие богословы Несмелов (1863) и Тареев (1866), Шестов (1866), и тогда же Сологуб, Станиславский (1863), Серов, Мережковский (1865), Вячеслав Иванов (1866), Бальмонт (1867), а чуть позже Лосский (1870), Булгаков, Аскольдов (1871), Бердяев (1874) и одновременно с ними Зинаида Гиппиус (1869), Бунин (1870), Скрябин (1871), Брюсов (1873), Мейерхольд (1874), Кузмин (1875); далее Франк и Вышеславцев (1877), в том же году, что Ремизов, Волошин, Коневской; наконец о. Павел Флоренский (1882), в том же году, что Карсавин и Эрн, но и в том же, что Стравинский, — через два года после Белого и Блока. Сопоставления эти — наиповерхностнейшие из всех возможных, но все же любопытно отметить, что линия религиозных философов на Флоренском обрывается, если не считать запоздалого Лосева, принадлежность которого к поколению Ахматовой (1889), Пастернака (1890), Мандельштама (1891), Цветаевой (1892) представляется более случайной, чем близость

других «философских» дат рождения к датам рождения поэтов, художников и музыкантов. И конечно нигде такая близость не предрешает реальной близости между ровесниками, а лишь обращает мысль к усмотрению некоторых очень общих черт, либо характеризующих «малые» поколения, самых близких сверстников, и нередко противопологающих их друг другу, либо напротив объединяющих несколько «малых» в одно «большое», — в данном случае, например, всех рожденных от начала пятидесятых до начала восьмидесятых годов. И вот все это тридцатилетие, от Соловьева до Флоренского, или — при растянутом слегка сроке, от «Чтений о Богочеловечестве» (1878) до «Столпа и утверждения истины» (1914) было временем не только соприкосновения, но и постоянного «обмена веществ» между философией — религиозной, христианской философией — и поэзией, литературой, а сквозь нее и всей духовной жизнью нашей страны.

Наладилось это взаимодействие и взаимопроникновение не сразу, и разлаживаться начало за несколько лет до «Столпа», чья литературная стилизованность, нарочитая, даже на шрифт и книжную графику простирающаяся архаичность сигнализировала опасность, а тем самым и предвещала конец этого сближения. Девяностые годы и первое десятилетие нового века были временем его расцвета, после чего религиозно-философской мысли почти всех наших мыслителей еще предстояло (часто за пределами России) вырастить наиболее зрелые свои плоды, уже вне прямой связи с другими явлениями духовной жизни, в России к тому же и разгромленной, а затем удушаемой все более успешно. А со стороны литературы глядя, можно заметить, что поэты младшего поколения, акмеисты — не говоря уже о футуристах, всяческой «поповщине» резко враждебных, да и неспособных философскую книгу с пониманием прочесть — Соловьевым, как и преемниками его, не интересовались, и философы наши точно также этим поэтам не уделяли внимания. Взаимного равнодушия было тут достаточно и в другие времена, но у нас его было все-таки меньше в те два десятилетия, 1890-1910, чем когда-либо, позже или раньше. Раньше к этому шло; позже от этого ушло. Но «это» было, и незначительной счесть никак нельзя ту близость поэтической мысли к религиозно-философской, что так часто проявлялась у нас от Мережковского и Вячеслава Иванова до Белого и Блока. Недаром Зинаида Гиппиус, в предисловии к первому своему сборнику, писание стихов приравнивала молитве; недаром «новое религиозное сознание» увлекло на время и

Бердяева, не философской будучи, а литературской идеей; недаром и весь наш символизм от французского, при всей тяге к нему на ранних ступенях, именно этой своей стороной, к религии обращенной, резче всего и отличался. Тут и Религиозно-Философское общество упоминания требует, и журнал «Новый путь»; но я эту цепь размышлений обрываю. Обо всем этом, как уже сказано, следовало бы книгу написать. Но еще важнее самый общий аспект родства религиозной философии с обновленной культурой тех десятилетий. Без его учета и книга была бы написана впустую. К нему в заключение перехожу.

Между Революцией и Революцией, те годы были, для мысли и для творчества, годами отдыха и расцвета. Настоящая революция с большой буквы не та, что насильственно овладевает государством и принудительно властвует затем над его и своими подданными. Эта лишь вытекает из настоящей, которая состоит во внутренней (душевной и умственной) отмене всех препятствий к своеволию человека и к его «по разуму», как ему кажется, устройству своей жизни на земле. Отменяется этой отменой не только господствующая в данной стране с помощью Церкви религия, и не только религиозное мышление, какой бы источник его ни питал, но и — за пределами идеологии — всякое превышающее доводы чистого рассудка, проверяемое индукцией (экспериментом) или дедуктивным вычислением. Отменяя мышление, которым живут все искусства и все науки о человеке (или о смысле), Революция их (не зная того или зная лишь смутно) обрекает на смерть, — на голодную смерть, несъедобной идеологией их пичкая. У нас она воцарилась было над интеллигенцией и учащейся молодежью в царствование Александра II-го, но государственного переворота не произвела и лучшими нашими умами и талантами тоже не завладела. «Чтения о Богочеловечестве» слушал Достоевский, на одном из них присутствовал и Толстой. В последовавшие затем годы, интеллигенция наша стала от Революции отходить и передавать ее полуинтеллигенции. Интеллигентный человек переставал быть интеллигентом. Чехов был еще и тем и другим (род. 1860); Сологуб, Мережковский, Вячеслав Иванов (1863, 65, 67) были уже только интеллигентными людьми. Уже Розанов распрощался с «жестоким талантом», принял Достоевского всерьез, но больше всех сделал для уразумения настоящих размеров его и Толстого Мережковский, писавший не только о их жизни и творчестве, но и о их религии. Уже его книга 1893-го года

«О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы», во всех главных утверждениях и отрицаниях своих, опирается на высказанную в конце ее восторженную аксиому: «Без веры в божественное начало мира нет на земле красоты, нет справедливости, нет поэзии, нет свободы!»

Революция вернулась; выкорчевала всё, чем Россия после освобождения от нее жила. Но с тех пор, как идеология ее стала фразеологией, да и фразеология поизносилась, все чаще живые души у нас в стране к тому времени доступа ищут, когда она была побеждена — религией, культурой, несводимым к разсудку разумом — и когда, при всех изъянах, было у нас больше свободы, больше справедливости и больше поэзии, чем теперь.

Прот. Александр Шмеман

РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ ЗАРУБЕЖОМ

Вводные замечания

По сей день не существует еще общего обзора восточно-православного богословия после патристической эпохи. Однако общепринятым можно считать мнение, согласно которому два основных фактора определили развитие этого богословия: угасание и исчезновение древних центров и, следовательно, навыков богословствования с одной стороны, а с другой, и как результат этого, длительное «западное пленение» православной богословской мысли. С падением Византии начался длинный богословский кризис, который, в известном смысле, не кончен, не нашел своего окончательного разрешения и сейчас, и который поэтому сам составляет постоянную «тему» внутри православного богословия.

Даже если и не следует преувеличивать культурного упадка эпохи турецкого владычества над Востоком, вряд ли можно отрицать глубочайшие перемены, происшедшие именно тогда в православном мире и определившие собой судьбы православного богословия. Отсутствие православных богословских центров понудило православных, искавших просвещения, получать его на Западе. Воспитанные в католических и протестантских университетах, богословы эти, по словам одного историка, «сознательно или бессознательно усвоили богословские категории, терминологию и формы аргументации чуждые преданию их собственной церкви. В православной богословской мысли произошло то, что один современный русский богослов, о. Г. Флоровский справедливо определил как *псевдоморфоза*»¹. И хотя, за немногими исключениями, эти, на западе сложившиеся, богословы остались верными православию, в самом эссе и *стиле* богословия произошли коренные перемены, возникла богословская традиция, а, затем, и богословская школа,

чуждые традиционным формам православного благочестия и духовности. И поэтому вся история нового православного богословия может быть определена как длительная попытка преодолеть это отчуждение, освободиться от западных форм и вернуться к собственным, исконным, истокам.

Только на этом общем фоне можно понять всю сложность и русского богословского развития. Россия вступила в византийскую религиозно-политическую «орбиту» в конце 10-го века и до конца 15-го века Русская Церковь находилась в формальной, канонической зависимости от Константинополя. Ранний период этот определяют иногда, как период «русского византизма». И действительно, несмотря на все свои культурные и духовные достижения, Киевская Русь не пошла дальше освоения Византийского наследия в его славянском, Кирилло-Мефодиевском переводе. И если некоторые историки — например, Г. П. Федотов² — уже в той ранней эпохе находят специфически-русские «ударения», специфически-русскую духовность, то относится это к области именно благочестия, духовной жизни, а не богословской мысли.

Но развитие этого «русского византизма» прервано было монгольским нашествием 13-го века и с того времени началось постепенное отчуждение — политическое, церковное и духовное — России от Византии. Перенесение как политического, так и церковного центра из Киева в Москву, рост национального единства вокруг этого нового центра, падение Константинополя — всё способствовало изоляции Русской Церкви от православного Востока, а также развитию в ней нового ощущения самодовлеющности, часто принимавшего форму «мессианского» утверждения Москвы как Третьего Рима, последнего центра и средоточия Православия. А между тем отсутствие сколько-нибудь постоянной школьной традиции (Московская Русь не имела организованной богословской школы вплоть до восьмидесятых годов 17-го столетия) и, как результат этого, преувеличенное ударение на внешней форме, на литургическом благочестии, лишенном богословской рефлексии и критериев, одновременно усиливающаяся зависимость церкви от государства — не могли не «открыть» России, не сделать ее «уязвимой» — новым, западным влияниям. Московский период (15-17 века) определяется, таким образом, — с одной стороны — постоянным стремлением «завершить», отлить в окончательную и неизменную форму специфическое «Русское Православие», а с другой стороны, столь же постоянным пото-

ком западных идей и взглядов, с которыми русское церковное сознание не умело справиться ни умственно, ни богословски.

Поэтому не лишено своеобразной иронии, что создание богословского образования на твердых и постоянных основах оказалось делом Петра Великого, чьи государственные и церковные реформы означали, прежде всего, коренное «озападение» всей русской жизни. Приказом открыть во всех епархиях церковные школы и первоначальным определением их программы, Петр положил основание той системе богословского и церковного образования, которая, правда с многими изменениями, просуществовала вплоть до революции 1917 года. Система эта включала в себе три ступени: высшую (духовные академии), среднюю (духовные семинарии) и низшую (духовные училища). К концу 19-го века в России существовали: 4 духовные академии (в Киеве, Москве, Петербурге и Казани), 58 духовных семинарий и 158 духовных училищ.

Эта новая церковная школа не составляла, однако, исключения внутри глубоко «озапащенной» русской культуры петровского периода. По первоначальному она и создана-то была и обслуживалась почти исключительно выучениками Киевской Академии, основанной еще в 16 веке, когда Киев и вся юго-западная Русь были польским владением. Академия почти сразу стала главным центром Латинской, схоластической «транспозиции» Православного богословия, главным средоточием его «западного пленения». И именно это киевское влияние определило собою путь русского «академического» или «школьного» богословия. Не только более, чем целое столетие, преподавание его велось на латинском языке, оно само, по словам о. Г. Флоровского, оказалось *западным богословием*, подчиненным западному — католическому и протестантскому — богословскому развитию и глубоко чуждым живому опыту, живому преемству Православия.

Но, как это ни звучит парадоксально, именно эта прививка Запада толкнула русскую богословскую мысль на поиски своего православного вдохновения и содержания, привела к подлинному возрождению православного богословия впервые с обрыва Византийской традиции. Умственная дисциплина и метод, усвоенные в школе, творческое участие в духовных исканиях европейской культуры, новое чувство истории — все это, мало-помалу, эмансипировало православных богословов от простой зависимости по отношению к Западу, помогло им в нахождении подлинно-православной богословской перспективы. Новый интерес к истории Церкви, к святоотеческой

письменности (почти полные переводы творений св. Отцов были изданы русскими академиями), к богослужению и к духовной традиции, привели постепенно к богословскому возрождению. В конце 19-го века, русское академическое богословие стояло уже на своих ногах, как в смысле качественного уровня (знаменитый немецкий богослов А. Гарнак выучил русский язык, чтобы прочитать диссертацию проф. Глубоковского о Феодорите Кирском!), так и внутренней свободы от западных влияний. В то же самое время, и опять-таки в результате той же творческой встречи с Западом, совершалось знаменательное возрождение религиозных интересов в русском обществе, уже вне узко профессионального, школьного богословского круга. И это новое, «светское» богословие, в свою очередь, расширяло горизонты богословия школьного, ставило перед этим последним новые проблемы. По словам историка русского богословия о. Г. Флоровского, Хомяков — отец и главный вдохновитель русской религиозной мысли — оказал огромное влияние на все развитие русского богословия. И, наконец, не без влияния на это богословское возрождение оказалось и одновременное с ним возрождение в 18-19 веках русского монашества, всегда бывшего главным выразителем духовных сил Русской церкви.

Таким образом, в конце этого длинного развития, совершилось в России, в первые десятилетия нашего века, подлинное *религиозное возрождение*, история и действительный смысл которого только сейчас становится предметом научного изучения.³ Русскому богословию предстоял период многообещающего развития и расцвета.

Революция 1917 года принесла с собою трагический, но, слава Богу, не всецелый и не окончательный обрыв этого процесса. В то время, как Церковь в России вступила в период неслыханного гонения, сделавшего продолжение богословской работы фактически невозможным, значительное число видных представителей предреволюционного «возрождения» оказались на чужбине, где им дано было несколько десятилетий свободного творческого труда. Так центр богословской мысли, хотя бы на время, оказался перенесенным из России в русскую «диаспору». Некоторые богословы — как «академические», так и «свободные» — были приглашены профессорами в Православные богословские факультеты Белграда, Софии, Бухареста, Варшавы. В 1925 году был основан Русский Православный Богословский Институт в Париже — «столице» русской эмиграции. Тут, на протяжении почти пятидесяти лет,

блестящая плеяда ученых, представлявших разные течения православной мысли, сохранила, несмотря на очень трудные материальные условия, очень высокий уровень научной мысли и продуктивности.⁴ После второй мировой войны группа профессоров Парижского Института приняла участие в создании Св. Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке. При Парижском Институте было издано четырнадцать томов периодического издания «Православная мысль», а при Религиозно-Философской Академии, возглавлявшейся Н. А. Бердяевым и Б. П. Вышеславцевым, выходил под их редакцией журнал «Путь» (61 номер, 1925-1940), составляющий теперь настоящую энциклопедию русского эмигрантского богословия.⁵ С 1953 года Св. Владимирская академия в Нью-Йорке начала издание своего журнала («St. Vladimir's Seminary Quarterly») на английском языке. Таким образом, не только богословская работа, оказавшаяся невозможной в России, была продолжена зарубежом, но возвращено было и новое поколение богословов, способное воспринять от своих учителей традицию русского богословского творчества. Это русское богословие зарубежом мы и попытаемся теперь кратко охарактеризовать в лице хотя бы главных его представителей и их трудов.

1. Священное Писание

В силу различных причин, изучение Библии всегда было одной из наименее развитых отраслей русской богословской науки. До революции свободное обсуждение проблем, возникших из западного - критического и исторического - подхода к Библии, было подвержено строгой цензуре, едва допускалось в духовных академиях. И хотя недохвата в талантах не было, хотя качественно русские библеисты стояли на уровне мировой науки, творческий труд их оставался ограниченным.⁶ После революции научная работа сделалась невозможной, а среди богословов, покинувших родину, почти не оказалось специалистов по библейским дисциплинам. Но, конечно, не одним этим объясняется сравнительная слабость и неразвитость этих дисциплин в православном богословии. С более глубокой точки зрения, можно сказать, что православное богословие никогда не почувствовало себя «дома» в современной библейской науке, не сделало своими метод и предпосылки, усвоенные на Западе. Не пережив Реформации с ее ударением на «sola Scriptura», православное богословие интуитивно отвергает западное замыкание Св. Писания в некую, в самой себе заключенную

«науку», а, вместе с тем, неизменно утверждает библейские корни, библейское измерение всех, без исключения, богословских дисциплин: догматики, экклезиологии, нравственного богословия, литургики и т.д.⁷ Это не значит, конечно, что развитие в будущем православной библейской науки невозможно или же нежелательно. Это значит только, что развитие это, если оно начнется, укоренено будет в глубокой переоценке, в свете целостного православного предания, самых предпосылок западного «библейзма». Попытка такого рода была сделана *А. В. Карташевым* († 1960), профессором Ветхого Завета в Парижском Богословском институте. В своей книжке «Ветхозаветная библейская критика»⁸, он пытался библейскую критику обосновать на Халкидонском догмате о двух природах во Христе. Нужно заметить, однако, что эта одинокая попытка встретила глубокое сопротивление у большинства православных богословов, хотя никакого настоящего обсуждения ее не состоялось. Кроме этой попытки пересмотреть самые основы православного подхода к Св. Писанию, в эмиграции было опубликовано несколько заслуживающих внимания, но как бы случайных, работ по отдельным вопросам. Ветеран Петербургской Духовной Академии проф. *Н. Н. Глубоковский* († 1937), зарубежом преподававший в Софии, издал монографии об Евангелии от Луки и влиянии евангельской традиции на т. наз. «Апостольские Постановления».⁹ *С. С. Безобразов* (Епископ Кассиан, † 1965) профессор Нового Завета в Парижском Институте и убежденный сторонник т. наз. «формальной критики», применил принципы этой последней в своей французской монографии об «Иоанновской Пятидесятнице», а также в ряде статей.¹⁰ *А. П. Князев*, нынешний ректор Парижского Института и преемник по кафедре Ветхого Завета проф. Карташева, дал несколько интересных статей о библейских корнях православного учения о Божией Матери.¹¹ В целом же русское богословие еще ждет развития и обновления своего «библейского департамента».

2. Догматическое богословие

Неизмеримо более значительным нужно признать то, что было сделано зарубежом в области догматического богословия. Именно здесь можно проследить те два основных направления, соотношение и взаимное столкновение которых между собою составляет как бы главную тему нового русского богословия. Было бы неверным назвать эти направления

«либеральным» и «консервативным», хотя словами этими пользовались представители каждого из них. В действительности для обоих направлений характерно критическое отношение к «западному пленению» русского богословия, как и стремление вернуть его к своим истокам: Отцам, богослужению, живому духовному опыту Церкви. Однако внутри этого единства налицо и глубокое различие. Для первого направления критика и переоценка прошлого включает в себя необходимо некую переоценку и самого патристического периода. Православное богословие призвано, конечно, сохранить свою патристическую основу, но оно должно также пойти и дальше, выйти за пределы патристики только, принять во внимание многовековое развитие философской мысли. И в этом новом, чаемом синтезе именно западная философская традиция (источник русской «религиозной философии» 19 и 20 веков), а не устаревший Эллинизм, призвана снабдить богословие его философской оснасткой. Таким образом, задача этого направления — изложить православное учение в «новом» ключе, причем задача эта воспринимается как специфическое призвание именно русского богословия. Этому направлению противостоит другое, все ударение ставящее, напротив, именно на «возврате к Отцам». Это направление трагедию православного богословского развития видит как раз в отрыве богословского сознания от духа и метода св. Отцов. Поэтому, никакое возрождение, никакой новый синтез, невозможны без творческого возврата к духу патристики. «Невозможно отказаться от стиля патристической эпохи, — пишет главный представитель этого направления, о. Г. Флоровский, — в нем единственный путь для современного богословия, ибо ни один новый стиль или 'язык' неспособен быть выразителем единства Церкви».¹² Отсюда — ударение на вечной, непреходящей ценности именно греческих категорий для православного богословствования. Т. о. в центре расхождения — краеугольный вопрос о самой *направленности* богословской мысли, о духе и целях нового русского богословия. Следует прибавить, однако, что ни одно из этих двух течений не выразило себя в сколько-нибудь организованной «школе» и что, в каждом из них, существовали значительные различия в богословских «ударениях».

Самым типичным и «полным» представителем первого из указанных направлений был о. *Сергий Булгаков* († 1944), профессор Догматического Богословия в Парижском Институте. Сын священника, он принял участие в «блужданиях» русской интеллигенции и вернулся к Церкви чрез преодоление Марк-

сизма. Он посвятил всю свою жизнь созданию богословской системы, основанной на учении о Софии, Премудрости Божией, учении введенном в русскую религиозно-философскую мысль *Владимиром Соловьевым*¹³ и *о. П. Флоренским*.¹⁴ Монументальное творчество о. Сергия Булгакова включает в себя труд по всем, без исключения, отраслям догматики: Христологии,¹⁵ Пневматологии (учение о Св. Духе),¹⁶ экклесиологии и эсхатологии,¹⁷ Мариологии,¹⁸ Ангелологии,¹⁹ иконах²⁰ и таинствах.²¹ Учение о. С. Булгакова встретило, однако, сильное сопротивление и в некоторых частях Русской Церкви (Московская патриархия, Зарубежная Церковь) было осуждено как ересь. Спор об этом учении вряд ли закончен и только будущее покажет насколько суждено ему остаться частью православного богословского развития. За исключением *Л. А. Зандера*,²² Булгаков не оставил после себя последователей. Другие же представители этого общего направления (хотя и не обязательно «софианского») работали преимущественно в других областях богословия и о некоторых из них (*В. Зеньковский*, *Б. П. Вышеславцев*) мы еще будем говорить в дальнейшем.

Вождем и главным представителем второго направления является, вне всякого сомнения, *о. Г. Флоровский*, много лет преподававший патрологию в Париже (1925-48), затем декан Св. Владимирской академии в Нью-Йорке (1948-55), профессор Гарвардского (1955-64) и, наконец, Принстонского, университетов. Он оказал решающее влияние на молодое поколение православных богословов, как русских так и не-русских, и десятилетиями был ведущим представителем Православия в Экуменическом движении.²³ Хотя основные труды его относятся к истории, патристике и экуменизму и о них говорить мы будем ниже, перу его принадлежит также несколько значительных догматических очерков — о творении,²⁴ искуплении,²⁵ Св. Духе²⁶ и богословской антропологии.²⁷

Тем же патристическим вдохновением отмечены труды другого выдающегося представителя этого течения — *В. Н. Лосского* († 1958), преподававшего в парижском Институте Св. Дионисия и в Сорбонне. Его книга о мистическом богословии Восточной Церкви стала на Западе классической.²⁸ Большая часть его трудов издана посмертно.²⁹ Наконец к тому же общему течению, хотя и с меньшим ударением на истории, и с большим на «систематичности», принадлежит *С. С. Верховской*, профессор догматики сначала в Парижском Институте (1944-51), а ныне в Св. Владимирской академии в Нью-Йорке.³⁰

3. Экклезиология

Много причин способствовало тому, что экклезиология (учение о Церкви) стала одной из главных тем нового русского богословия: раскрытие мистически-сакраментальной сущности Церкви в русской религиозной мысли 19 века, особенно же в творчестве А. С. Хомякова;³¹ исчезновение Православной Империи, фактическое отождествление которой с Церковью препятствовало более глубокому, богословскому изучению природы Церкви; новый, беспрецедентный в истории Православия факт православного рассеяния на Западе, остро поставившего вопросы об единстве, «юрисдикциях», месте национализма в Церкви и т.д.; наконец, новая, «экуменическая», встреча с неправославным Западом. Общая тенденция этого нового подхода к Церкви состоит в попытке преодолеть слишком формальные, юридические и институционные «определения» Церкви, раскрыть глубокие духовные источники ее строя и жизни. Наиболее радикальным, систематичным, а потому, конечно, и «спорным» представителем этого нового экклезиологического течения был о. Н. Афанасьев († 1966), профессор канонического права в Парижском Институте.³² На экклезиологические темы писали и Булгаков (о чем сказано выше) и Флоровский³³ и зарубежные канонисты И. П. Троцкий и А. А. Боголепов.³⁴ Главным выразителем крайне-консервативной, охранительной позиции, с самого начала занятой т.н. «Зарубежной Церковью» является о. Г. Граббе.³⁵

4. Патристика

Православное богословие всегда видело и видит в писаниях Св. Отцов и учителей Церкви главное выражение и воплощение Предания и, следовательно, живой и постоянный критерий всякого подлинного богословствования. В действительности, однако, это святоотеческое наследие в продолжение долгого времени было, если не совсем забыто, то, во всяком случае, сведено к минимуму и, что еще важнее, включено в системы, чуждые духу самих Отцов. Поэтому настоящим возрождением было оживление интереса к их писаниям, начавшееся в России в середине прошлого века.³⁶ Эта традиция осталась живой и зарубежом. Два тома, посвященные о. Г. Флоровским Восточным и Византийским Отцам,³⁷ были сразу и всеми признаны шедеврами богословского и исторического анализа святоотеческой традиции. Необычайно значительным и плодот-

ворным оказалось «открытие» русскими зарубежными богословами т. наз. «Паламизма» - византийского богословского течения 14 века, главным выразителем которого был св. Григорий Палама († 1359). Хотя учение Паламы и было «канонизовано» Церковью сразу же после его смерти, последующее «западническое» богословие не обращало на него никакого внимания. Заслугой архиеп. Василия (Кривошеина),³⁸ архим. Киприана (Керна),³⁹ о. И. Мейендорфа⁴⁰ надо признать то, что они не только — путем издания его рукописей и их богословского анализа — воскресили Паламизм, но и сделали его снова одним из творческих источников православного богословия. В области патристики зарубежное богословие оказалось исключительно плодотворным.

5. Духовная жизнь и Аскетика

Петровский или, как его обычно называют, синодальный период в истории Русской Церкви отмечен знаменательным возрождением монашества. Влияние этого возрождения вышло далеко за пределы монастырей и оживило интерес русского общества к духовному и аскетическому православному преданию.

Зарубежом историю русского монашества и его возрождения в 18-19 веках научно разрабатывали И. Смолицз⁴¹ и о. С. Четвериков.⁴² О духовных исканиях в русском обществе писали Н. С. Арсеньев,⁴³ Н. Городецкая⁴⁴ и другие.⁴⁵ Среди писателей, писавших на духовные темы, следует назвать Митроп. Антония (Храповицкого),⁴⁶ Архиеп. Иоанна (Шаховского),⁴⁷ о. А. Ельзанинова,⁴⁸ Митроп. Антония (Блума),⁴⁹ о. Софрония (Сахарова),⁵⁰ П. Иванова.⁵¹ Огромной, бесконечноценной заслугой Братства преп. Иова Почаевского следует признать переиздание и распространение им самих источников православного духовного предания — Добротолюбия и других памятников аскетической литературы.

6. Литургика

Изучение богослужения с богословской, а не только исторической и практической, точки зрения есть плод т. наз. «литургического движения», начавшегося почти повсеместно в православном мире после первой мировой войны. До 1917 года русские богословские школы дали ряд первоклассных исторических исследований о православном богослужении. Но

только после революции и, вызванного ею, нового, живого интереса к литургической жизни Церкви, занялось русское богословие его богословским изучением. Вклад в это изучение зарубежных авторов⁵² послужит, вне всякого сомнения, основой для дальнейшей работы в этой, сравнительно мало разработанной, области.

7. Агиология

Описываемые нами десятилетия ознаменовались глубоким обновлением агиологии, т.е. изучения святых и разных образов и путей святости. Столетиями жития святых, несмотря на огромное место, занимаемое ими в церковном и личном благочестии (более половины богослужебных песнопений посвящено святым), не привлекали к себе внимание богословов. В изменении этого положения огромную роль, вне всякого сомнения, сыграл *Г. П. Федотов* († 1951), долго преподававший агиологию в Парижском Институте, настоящий пионер новой русской агиологии. Именно он первый творчески и оригинально применил методы и технику западной агиологии к изучению русских святых, создал «стиль», усвоенный затем и другими исследователями. Его перу принадлежат монографии и статьи как о русских, так и о западных святых, методологические исследования, а также два замечательных тома по истории русской духовности.⁵³ И хотя он не создал никакой «школы», почти все ценное в области агиологии несет на себе отпечаток его влияния.⁵⁴

8. Церковная история

Русское богословие было всегда отмечено историческими интересами. Поэтому не случайно, конечно, то, что и зарубежом, даже лишенные естественных для исторической работы условий, русские богословы остались верны этой традиции. Духовная трагедия революции только обострила этот напряженный интерес к прошлому. В области истории церкви, в узком смысле этого термина, надолго непревзойденными останутся труды *А. В. Карташева*⁵⁵ и *И. Смолига*.⁵⁶ Что же касается развития богословского и философского, то тут вершинами зарубежного творчества следует признать труды *о. Г. Флоровского* и *о. В. Зеньковского*. В своих, сразу же прославившихся, «Путьях русского богословия»⁵⁷ *о. Г. Флоровский* мастерски представил все развитие русского сознания как диалектику

ухода этого сознания от своих православных, византийских корней и периодических к ним «возвратов». В своей двухтомной и блестящей «Истории русской философии»⁵⁸ о. В. Зеньковский († 1964), профессор истории философии в Парижском Институте, напротив, показал это развитие как постепенное становление оригинального, специфически-русского мировоззрения. Ценные труды принадлежат перу Н. М. Зернова, первым занявшегося историей русского религиозного «ренессанса».⁵⁹ Много трудов посвящено было более специальным вопросам.⁶⁰

9. Нравственное богословие, Христианская социология, Богословие культуры

Если официальное, школьное богословие в России было самоочевидно ограничено в своих возможностях творить теорию применительно к существующему политическому и социальному положению, русская светская религиозная мысль была зато с самого начала живой и жизненной, практической «проекцией» Православия. Славянофилы во главе с Хомяковым, В. Соловьев, все еще мало известный, но замечательный мыслитель Н. Ф. Федоров и мн. др. были заняты вопросом не только об *истине*, но и о *правде*, т.е. воплощением истины в жизни. Накануне революции, православные мыслители, пришедшие к церкви от марксизма, и в христианстве сохраняли свой радикальный пыл. Эта обращенность к миру, к обществу, к культуре, только обостренная опытом революции, сохранилась и в зарубежном богословии. Она нашла свое выражение, прежде всего, в живом интересе к проблемам этики и нравственного богословия. Наиболее значительными были в этой области работы Н. А. Бердяева⁶¹ и Б. П. Вышеславцева,⁶² читавшего нравственное богословие в Парижском Институте. Впервые в истории русского богословия предметом специального изучения стали женщина, брак и семья.⁶³ Больше всего внимания, однако, уделено было проблемам социальной этики, «социальному вопросу». Мало кто из зарубежных богословов совсем не коснулся этого вопроса и, хотя мнения и теории, высказанные ими, во многом расходились между собою, некий общий идеал, получивший название *воцерковление жизни*, и объединявший, в той или иной мере, всю зарубежную церковную мысль, вне всякого сомнения останется исходной точкой всякого богословского размышления на эти темы.⁶⁴ Наконец,

проблемы культуры в их соотношении с верой и Церковью, подверглись оригинальной и творческой трактовке.⁶⁵

10. Православие и Экуменическое движение

Не приходится удивляться тому, что экуменическая тема, т.е. вопрос о взаимоотношениях разделенных христианских исповеданий, оказалась в центре внимания зарубежного русского богословия. Творческий расцвет эмиграции по времени совпал с началом т.н. «Экуменического движения», новой, мирной встречи долго враждовавших между собою Церквей, встречи, вдохновленной идеей сближения и восстановления утраченного христианского единства. Истории этой встречи посвятили ряд трудов *Г. Флоровский*⁶⁶ и *Н. Зернов*.⁶⁷ И хотя детальный анализ всего, написанного на эту тему зарубежными богословами, невозможно уместить в этот краткий очерк, необходимо отметить, что по этому вопросу зарубежное русское богословие разделилось. Одни само Экуменическое движение восприняли как своего рода новый, онтологический факт в христианской истории, требующий глубокого пересмотра экуменических установок, принятых в «до-экуменическую» эру. Главными представителями этого течения были *о. Сергей Булгаков*,⁶⁸ *Л. А. Зандер*,⁶⁹ *П. Н. Евдокимов*.⁷⁰ Им противостояли и с ними спорили те, кто, не отрицая необходимости православного участия в Экуменическом движении, не находили возможным никакой «пересмотр» православного отношения к инославным и видели в экуменизме только место свидетельства о православии перед лицом инославных христиан. Это направление многие годы возглавлял *о. Г. Флоровский*,⁷¹ один из главных православных участников экуменических встреч.

11. Заключение

Настоящий очерк не претендует, конечно, ни на какую полноту, даже библиографическую. Целью его было показать, в самом общем и сжатом виде, какая большая и творческая работа была проделана зарубежными русскими богословами. В эпоху вынужденного молчания Русской Церкви, они сохранили и преумножили ту творческую традицию, которая создана была в России. Настоящую оценку этой работы давать рано, тем более, что она не прервалась с уходом в иной мир тех «старших», которые свое богословское крещение получили

еще в России, до революции. Свое вдохновение старшим удалось передать новому поколению православных богословов, продолжающих творческую разработку тем, завещанных «старшими», завещанных самой Русской Церковью. За неимением места, нам пришлось исключить из этого очерка описание, параллельного с богословским, *философского развития* зарубежом, отмеченного творчеством таких больших философов, как *С. Л. Франк, Н. О. Лосский, Л. И. Шестов, Н. А. Бердяев* и многие другие. Но, с одной стороны, с точки зрения известности, внимания, изучения, философам посчастливилось больше, чем богословам, и творчество их описано в целом ряде доступных и отличных исследований. С другой же стороны, именно в эмиграции, именно зарубежом, нашло свое завершение то, далеко не во всем полезное, смешение «религиозной философии» с богословием в точном смысле этого слова, которое было одной из своеобразных черт предреволюционного «серебряного века». А для даже поверхностного анализа замечательных философских систем, созданных зарубежными русскими философами, автор не считал себя компетентным.

В заключение, будучи сам выучеником этого зарубежного богословия, я могу только выразить свою беспредельную благодарность «наставникам, хранившим юность нашу», вдохновившим меня и многих моих сверстников на подвиг богословского служения. Мы живем в эпоху, когда то, что создано было в эмиграции и, казалось бы, в «безвоздушном пространстве», начинает доходить до России, включаться в поток тамошних духовных исканий и духовного творчества. И это залог будущего расцвета русского богословия, а также и доказательство тому, что подвиг, совершенный зарубежом, не остался бесплодным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Timothy Ware. *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church Under Turkish Rule*. Clarendon Press, Oxford, 1964, p. 7.

² G.P. *Fedotov*. *The Russian Religious Mind. Vol. I: Kievan Christianity*. Harvard University Press, Cambridge, 1946.

³ См., например, N. *Zernov*, «The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century», New York, 1963.

⁴ О Парижском Богословском Институте, его создании и истории, см. D.A. *Lowrie*, «St. Sergius in Paris», New York, 1952. Четыре выпуска библиографии трудов его преподавателей было выпущено Л.А. Зандером: «List of the Writings of the Professors of the Russian Theological Institute in Paris», Vol. I (1925-1932), Vol. II (1932-1936), Vol. III (1936-1947), Vol. IV (после 1947).

⁵ Следует подчеркнуть, однако, что, вопреки мнению, широко распространенному, особенно на Западе, сам Н.А. Бердяев никогда не считал себя сколько бы то ни было официальным представителем православного богословия, а считал себя вольным философом. Редактируемый им журнал «Путь» давал место работам авторов самых разнообразных направлений.

⁶ См. А.В. *Карташев*, «Ветхозаветная Библейская критика», Имка-Пресс, Париж, 1947, стр. 10.

⁷ На эту тему см. английскую статью Г. Флоровского «The Lost Scriptural Mind» в сборнике его статей «Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View», «Collected Works of Georges Florovsky», Vol. 1, Nordland, Belmont, Mass., 1972.

⁸ *Карташев*, *op. cit.*

⁹ Н.Н. *Глубоковский*, «Св. Апостол Лука», София, 1932, и «Евангелия и Апостольские постановления», София, 1935.

¹⁰ С. *Vesobrasov*. *La Pentecôte Johannique. Valence-sur-Rhône*, 1939. *Его же*: «Принципы православного изучения Св. Писания», — «Путь», 1928, № 13, стр. 3-18; «Евангелисты как историки», — «Православная мысль», 1928, № 1; «Церковное предание и новозаветная наука», — «Живое предание», Париж, 1936.

¹¹ А. *Князев*. О богодухновенности Св. Писания. — «Православная мысль», 1951, № 8.

¹² G. *Florovsky* in «The Greek Orthodox Theological Review», 1964-65, Vol. X, № 2, p. 132.

¹³ О месте В. Соловьева в истории русской философии см. В.В. *Зеньковский*, «История русской философии», Париж, 1950, т. 2.

¹⁴ Об о. П. Флоренском — там же.

¹⁵ Прот. С. *Булгаков*. *Агнец Божий*. Париж, 1933.

¹⁶ *Его же*, «Утешитель», Париж, 1936.

¹⁷ *Его же*, «Невеста Агнца», Париж, 1945.

¹⁸ *Его же*, «Купина Неопалимая», Париж, 1927.

¹⁹ *Его же*, «Лествица Иаковля», Париж, 1929, и «Друг Жениха» (о св. Иоанне Крестителе), Париж, 1929.

²⁰ *Его же*, «Икона и Иконопочитание», Париж, 1931.

²¹ «Евхаристический догмат», — «Путь», 1930, № 20-21. Полную библиографию Булгакова составил, в своем большом труде, посвященном Булгакову, Л.А. Зандер: «Бог и Мир. Философия и Богословие о. С. Булгакова», 2 тома, Париж, 1948.

²² О Л.А. Зандере см. ниже в параграфе об экуменизме.

²³ О месте Флоровского в современном православном богословии и в экуменическом движении, см. G.H. *Williams*, «Georges V. Florovsky: His American Career», — «The Greek Orthodox Theological Review», 1965, vol. XI, № 1, pp. 7-107, а также Y.N. *Lelouvier*, «Perspectives Russes sur l'Eglise. Un Théologien Contemporain: Georges Florovsky», Paris, 1968.

²⁴ «Тварь и Тварность». — «Православная мысль», 1928, № 1.

- ²⁵ «О смерти крестной». — «Православная мысль», 1930, № 2.
- ²⁶ «The Work of the Holy Spirit in Revelation», — «The Christian East», 1932, vol. 13, № 2, а также «Богословские отрывки», — «Путь», 1931.
- ²⁷ «The Resurrection of Life». — «Bulletin of the Harvard University Divinity School», 1952, vol. XLIX, № 8, pp. 5-26.
- ²⁸ V. Lossky. La Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient. Paris, 1948.
- ²⁹ «The Vision of God», London, 1963; его монументальная диссертация: «Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart», Paris, 1960. О Лосском см. «Memorial Vladimir Lossky», — «Le Messager du Patriarchat Russe en Europe Occidentale», 1959, № 30-31.
- ³⁰ С.С. Верховской, «Бог и Человек», Нью-Йорк, 1953, а также «Procession of the Holy Spirit According to the Orthodox Doctrine of the Holy Trinity», — «St. Vladimir's Seminary Quarterly», Fall 1953, pp. 12-26; «Some Theological Reflections on Chalcedon», — «St. Vladimir's Seminary Quarterly», Winter 1958, pp. 2-12.
- ³¹ См.: S. Jaki, «Les tendances nouvelles de l'écclésiologie», Rome, 1957; R. Slenczka, «Ostkirche und Oikumene», Göttingen, 1962; A. Gratieux, «A.S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile», Paris, 1939.
- ³² Главными трудами Н. Афанасьева являются: «Каноны и каноническое сознание», — «Путь», 1933; «Две идеи вселенской церкви», — «Живое предание», Париж, 1936; «Трапеза Господня», Париж, 1952; «Служение мирян в церкви», Париж, 1955; «Церковь Св. Духа», Париж, 1972.
- ³³ См.: «The Catholicity of the Church», «The Church of God, An Anglo-Russian Symposium», London, 1934; «The Limits of the Church», — «Church Quarterly Review», 1933, № 97; «The Sacrament of Pentecost», — «The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius», 1934; «The Church, the Nature and Task», — «The Universal Church in God's Design», vol. I, London, 1948; «Le Corps du Christ Vivant: Une interprétation orthodoxe de l'Eglise», — «La Sainte Eglise Universelle», Neuchâtel-Paris, 1948; «Scripture and Tradition», — «Dialog», 1963, vol. II; «The Function of Tradition in the Ancient Church», — «The Greek Orthodox Theological Review», 1963, vol. IX. Cf. «Collected Works of G. Florovsky», Vol. I, Belmont, Mass., 1972.
- ³⁴ А. Богослов. Toward An American Orthodox Church. New York, 1963. Статьи проф. Троицкого расбросаны по периодическим изданиям.
- ³⁵ Прот. Г. Граббе, «Церковь в ее жизни и учении». До сих пор вышло два сборника статей о. Граббе, написанных г. о. на темы зарубежной юрисдикционной полемики. Обзор этой полемики только частично, увы, относящейся к богословию, занял бы слишком много места. Она велась преимущественно на страницах церковной печати. См. «Церковный вестник Западно-Европейского Экзархата» (Париж), «Церковная жизнь» (орган Зарубежной Церкви, издававшийся сначала в Белграде, а затем в Мюнхене и Нью-Йорке), «Вестник Зап.-Европ. Экзархата Московской Патриархии» (Париж), «Православная Русь» (до войны Владимирова, Чехословакия, теперь Джорданвилль, Нью-Йорк). Для хотя бы частичного понимания этих и доселе неконченных смут, см. Митрополит Евлогий, «Путь моей жизни» (Париж, 1949), и многотомный труд Архиеп. Никона (Рклицкого) «Жизнеописание Митрополита Антония» (Нью-Йорк).
- ³⁶ См., напр., Cyprien Kern, «Les Traductions Russes des Textes Patristiques», Chevetogne, 1957.
- ³⁷ Г. Флоровский, «Восточные Отцы IV-го века», Париж, 1937, и «Византийские Отцы V-VIII вв.», Париж, 1933.
- ³⁸ «The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas», «The Eastern Churches Quarterly», 1938, № 4. См. его же, издание преп. Симеона Нового Богослова в «Sources Chrétiennes», Paris, 1963, № 96.
- ³⁹ «Антропология св. Григория Паламы». Париж, 1950.
- ⁴⁰ «Grégoire Palamas. Défense des Saints Hésuchastes», Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff, Louvain, 1959; «St.

Grégoire Palamas et la Mystique Orthodoxe», Paris, 1959; «A Study of Gregory Palamas», London, 1964. Из других авторов нужно назвать: Л.П. Карсавина, «Св. Отцы и Учители Церкви», Париж, 1925; М. Лот-Бородину, «Un Maître de la Spiritualité Byzantine au XIV siècle: Nicholas Cabasilas», Paris, 1958.

⁴¹ Igor Smolitch: «Leben und Lehre der Starzen», Wien, 1936; «Das alt Russische Mönchtum», Würzburg, 1940; «Russisches Mönchtum», Würzburg, 1953.

⁴² С. Четвериков: «Оптина Пустынь», Париж, 1926; «Паисий Величковский», Печеры, 1938.

⁴³ Н.С. Арсеньев: «Жажда подлинного Бытия», Берлин, 1922; «Из Жизни Духа», Варшава, 1935; «Преображение мира и жизни», Нью-Йорк, 1959; «Revelation of Life Eternal», New York, 1953; «Russian Piety», London, 1965. A complete bibliography of N. Arseniev's writings was published in «St. Vlad. Sem. Quart.» (1965).

⁴⁴ «The Humiliated Christ in Russian Literature», London, 1938; «St. Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoyevsky», London, 1951.

⁴⁵ См., например, М. Курдюмов, «В. Розанов», Париж, 1929; его же, «Сердце смятенное», о Чехове, Париж, 1934. Л. Зандер, «Dostoyevsky», London, 1948. Р. Евдокимов, «Gogol et Dostoyevsky», Paris, 1961.

⁴⁶ Библиографию см. в указанном выше труде Архиеп. Никона.

⁴⁷ Многочисленные произведения Архиеп. Иоанна в настоящее время издаются как собрание сочинений. До сих пор вышли в свет: т. I, «Листья Древа», С. - Франциско, 1964; т. II, «Книга Свидетельств», С. - Франциско, 1965.

⁴⁸ «Записи». Париж, 1935.

⁴⁹ «Living Prayer», Springfield, I 11., 1966; «Meditations», Denville, N.J. 1971; «God and Man», London, 1971.

⁵⁰ «The Undistorted Image. Staretz Silonan». London, 1958.

⁵¹ «Смирение во Христе», Париж, 1925. См. также Александр Семенов-Тянь-Шанский, «Отец Иоанн Кронштадтский», Нью-Йорк, 1955.

⁵² Общие труды: Архим. Киприан (Керн), «Евхаристия», Париж, 1947; его же, «Крины Молитвенные», Белград, 1928; А. Шмеман, «Введение в Литургическое Богословие», Париж, 1960; В.Н. Ильин, «Всенощное Бдение», Париж, 1934. По более специальным вопросам писали: Б. Сове, «Евхаристия в древней Церкви и современная практика», — «Живое предание», Париж, 1936; В.Н. Ильин, «Запечатанный Гроб. Пасха Нетления», Париж, 1935; А. Schmemmann, «Sacraments and Orthodoxy», New York, 1965, и «Great Lent», N.Y., 1970; Ф. Спасский, «Русское Литургическое творчество», Париж, 1951.

⁵³ «Св. Филипп, Митрополит Московский», Париж, 1928; «Св. Геновефа и Симеон Столпник», — «Путь», 1927, № 8; «Св. Мартин Турский — подвижник аскезы», — «Прав. мысль», 1928, № 1; «Житие и терпение св. Авраамия Смоленского», — «Прав. мысль», 1930, № 2; «Святые Древней Руси», Париж, 1931; «Трагедия древне-русской святости», — «Путь», 1931, № 27; «Стихи духовные», Париж, 1935; «The Russian Religious Mind», Vol. 1: «Kievan Christianity», Cambridge, Mass., 1946, Vol. II: «The Middle Ages», Cambridge, Mass., 1966; «A Treasury of Russian Spirituality», New York, 1950.

⁵⁴ Нужно отметить: В.Н. Ильин, «Серафим Саровский», Париж, 1925; Н.А. Клепинин, «Св. Князь Александр Невский», Париж, 1927; Н.М. Зернов, «St. Sergius, Builder of Russia», London, 1939.

⁵⁵ «Очерки по истории Русской Церкви», 2 тома, Париж, 1959; его же, «Вселенские Соборы», Париж, 1963.

⁵⁶ «Geschichte der Russischen Kirche (1700-1917)», Leiden, 1964.

⁵⁷ «Пути русского Богословия», Белград, 1938.

⁵⁸ «История русской философии». Париж, 1950.

⁵⁹ «The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century», New

York, 1963; «Moscow the Third Rome», London, 1937; «The Russians and Their Church», London, 1945.

⁶⁰ О русских миссиях: G. Florovsky, «Russian Missions: A Historical Sketch», — «The Church Overseas», 1933, № 6; S.N. Bolshakov, «The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church», London, 1943. Следует также отметить общие введения и обзоры: А. Шмеман, «Исторический путь Православия», Нью-Йорк, 1954; J. Meyendorff, «The Orthodox Church, Its Past and Its Role in the World Today», New York, 1962, — а также труды о положении Церкви в СССР: Н.С. Тимашев, «Religion in Soviet Russia 1917-1942», New York, 1942; А.А. Боголепов, «Церковь под властью коммунизма», Мюнхен, 1958; И.М. Андреев, «Краткий обзор истории Русской Церкви от революции до наших дней», Джорданвилль, 1952; Н.А. Струве, «Les Chrétiens en URSS», Paris, 1963.

⁶¹ Библиографию трудов Бердяева см. у D.A. Lowrie, «Rebellious Prophet, A Life of Nicholas Berdyaev», N.Y., 1960.

⁶² «Этика преображенного Эроса». Париж, 1931.

⁶³ См. С.В. Троицкий, «Философия христианского брака», Париж, 1933. P. Evdokimov, «Le Mariage, Sacrement de l'Amour», Lyon, 1944; «La Femme et le Salut du Monde», Paris, 1958.

⁶⁴ Следует отметить: Н.В. Спекторский, «Христианство и культура», Прага, 1925; С.Л. Франк, «Духовные основы общества», Париж, 1930; Н.Н. Алексеев, «Религия, Право и Нравственность», Париж, 1930; И.А. Ильин, «Основы христианской культуры», Женева, 1937; В.В. Зеньковский, «Наша эпоха», Париж, 1955; Ф.А. Степун, «The Russian Soul and the Revolution», London, 1936; Г.П. Федотов, «Христианин в революции», Париж, 1957; сборник «Православие в жизни», ред. С.С. Верховской, Нью-Йорк, 1953.

⁶⁵ См., например, В.В. Вейдле, «Умирание искусства», Париж, 1937; Н.К. Медтнер, «Муза и Мода», Париж, 1935.

⁶⁶ «Orthodox Ecumenism in the 19th Century», — «St. Vlad. Sem. Quart.», 1956, Vol. IV, № 3-4.

⁶⁷ «The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the 20th Century», in: R. Rouse and S.C. Neill, «A History of the Ecumenical Movement», London-New York, 1954.

⁶⁸ «By Jacob's Well», — «Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Serguius», 1933, № 22; «Ways to Church Reunion», — «Sobornost», 1935, № 2; «Spiritual Intercommunion», — «Sobornost», 1935, № 4.

⁶⁹ «Vision and Action». London, 1952.

⁷⁰ «Notes préliminaires pour une théologie écuménique», — «Foi et vie», Paris, 1947, № 6. «L'Orthodoxie», Neuchâtel-Paris, 1959. См. также Н. Зернов, «The Reintegration of the Church», London, 1952.

⁷¹ См., например, «The Eastern Orthodox and the Ecumenical Movement», — «Theology Today», 1950, Vol. VII, № 1. См. также А. Schmemmann, «Moment of Truth in Orthodoxy», in «Unity in Mid-Career» (ed. K.R. Bridston and W.D. Wagner), N.Y., 1963, и его же, «Unity, Division, Reunion in the light of Orthodox Ecclesiology», — «Theologia», Athens, 1951, Vol. 22, № 2.

Николай Зернов

РУССКОЕ СТУДЕНЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗАРУБЕЖОМ

Среди различных религиозных обществ и идеологических течений русской эмиграции Р.С.Х.Д. занимает одно из самых центральных мест не только по участию в нем большинства зарубежных богословов и религиозных мыслителей, но также по своей жизненности. Основанное в 1923 году, оно отпраздновало свое пятидесятилетие в 1973 г. и продолжает и дальше свою работу. Движение с самого начала было устремлено к будущему России и в этом оно отличалось от многих других эмигрантских организаций, связанных с прошлым своей покинутой родины. Р.С.Х.Д. явление пророческое — им намечены пути обновления православного мировоззрения, преследуемого, униженного, но не уничтоженного советской бюрократией. Им же найдены новые методы церковно-общественной работы, в особенности миссионерства среди студенческой молодежи. Этот опыт, приобретенный в изгнании, несомненно, окажется чрезвычайно ценным для будущей России.

Само возникновение Движения обозначает перелом в истории русской культуры, оно стоит на рубеже двух эпох: той, что началась в шестидесятые годы прошлого столетия с появлением радикального крыла интеллигенции, и той, которую следует назвать религиозным возрождением двадцатого века, родившегося накануне революции, первым манифестом которого было опубликование «Вех» в 1909 году.

Движение обогатило церковную жизнь эмиграции, создало благоприятную почву для религиозно-философской и богословской мысли, ознакомило широкие круги западных христиан с достижениями православия и таким образом приобрело немало друзей христианам, гонимым на их родине.

Родилось Движение на съезде в Пшерове в Чехословакии. Осенью 1923 года в бывшем охотничьем замке Габсбургов со-

бралось около 60 русских и несколько иностранцев. Съезд был организован представителями интерконфессиональной студенческой федерации, начавшей работу в России незадолго до революции. Кроме молодежи к работе съезда были привлечены профессор В.В. Зеньковский, А.В. Карташев, П.И. Новгородцев, Г.В. Флоровский и Л.А. Зандер. Среди них особенно выделялись два бывших марксиста С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев, только что высланные из России.

По частной инициативе отец Сергей Булгаков согласился отслужить раннюю литургию до официального открытия съезда. На эту службу были приглашены только те, кто считался сочувствующим православному направлению. К всеобщему удивлению на нее пришли почти все участники, включая инославных. Отец Сергей всегда служил с молитвенным подъемом, на этот раз он молился особенно горячо и зажег своим огнем всех собравшихся. Эта литургия решила участь съезда, определила характер студенческого Движения в эмиграции и впоследствии оказала влияние на экуменическую работу Всемирного Союза Церквей.¹

Все последующие дни конференции стали начинаться литургией, ею же окончился съезд. На этой службе все православные причащались. Евхаристия оказалась источником вдохновения всей работы, она совершалась в той же зале, где с блестящими докладами выступали профессора, где велись горячие споры о России и о церкви, где строились планы миссионерской работы как в эмиграции, так и на родине. Это был новый религиозный опыт для всех участников. Благодаря Евхаристии, на которой молились вместе и бывшие марксисты и участники Белого Движения рухнули стены разделявшие членов конференции, сгладились политические разногласия и создано сознание единства принадлежности к православной церкви.²

Студенческое христианское движение избрало своим лозунгом «Оцерковление всей жизни». Это была новая идея для русского студенчества да и для всей общественности. Церковь открылась не как противостоящая «мирской культуре», а как преобразующая сила, освящающая все творчество. Все достижения науки, искусства и социального строительства подымались на высший уровень служения человечеству, через благословение их церковью. В то же время раскрывалась и их относительность, так как последние ценности выходят за пределы истории и прикасаются невечернего света грядущего царствия Божия. Перед членами Движения, как резкий кон-

траст этого видения церкви, стоял образ России распинаемой фанатиками богоборцами, пытающимися облагодетельствовать человечество своими утопиями и приносящими на их алтарь бесчисленные жертвоприношения невинно загубленных людей.

Последующая деятельность движения включала и библейские кружки, и семинары для изучения Православия, и социальную работу для помощи нуждающимся, и устройство школ для детей, и юношеские организации. В задачу этого очерка не входит описание этой деятельности. Сведения о ней дает исчерпывающим образом «Вестник Р.С.Х.Д.», который начал выходить в Париже в 1926 году и является в настоящее время старейшим органом в эмиграции. Целью этой статьи является исследование того нового, что Движение внесло в русскую культуру, и тех последствий, которые его идеи возможно будут иметь в эволюции этой культуры.

Первым и самым важным достижением Движения стала его литургичность. Оно нашло в Евхаристии неисчерпаемый и благодатный источник обновления и вдохновения. Евхаристия освящает все стороны жизни, она открывает смысл и цель труда как физического, так и интеллектуального. Вся наша цивилизация с ее научными и техническими открытиями выросла на евхаристической основе. Только в христианстве человек становится подлинным хозяином на земле и сотрудником с Творцом вселенной, который разделяет с людьми священную трапезу, приготовленную их соборным действием труда и веры.

Вторым достижением Движения является его соборность. Славянофилы ввели это понятие в русское богословие. Они видели в соборности отличительную черту Православия, его отличие от Рима и Протестантизма. Они понимали под соборностью такой строй церкви, в котором сочетаются иерархичность и широкое участие мирян, единомыслие и свобода, верность традиции и открытость новым идеям. Р.С.Х.Д. при наличии свободы в странах изгнания смогло проверить практичность этого вдохновительного идеала. Оно убедилось, что соборность применима и плодотворна. Движение всегда находилось в тесной связи с иерархией, но в то же время оно сохраняло свое самоуправление. Решения принимались после свободного обсуждения, в котором участвовали все члены: духовенство, профессора и молодежь.

Третьим достижением Движения, вытекающим из соборного начала, является дух свободы и уважения к человеческой личности, на которых строилась вся его деятельность. Движение приветствовало обсуждение всех недоуменных вопросов.

Его члены были готовы выслушивать как неверующих, так и инославных. Они ценили свободу богословского творчества, твердо веря, что истина тогда торжествует, когда ее глашатаи не прибегают к насилию и с уважением относятся к мнениям своих противников.

Последнее достижение Движения — его экуменизм, его вера во вселенскость церкви и в ответственность православных за судьбы современного христианства. Р.С.Х.Д. нашло пути для плодотворного сотрудничества с Западом. Оно способствовало преодолению давно укоренившихся предубеждений против русской церкви как у католиков, так и у протестантов. Одновременно оно освободило сознание многих русских от боязни и подозрений в отношении инославных.

Литургичность, соборность, экуменизм — вот главные достижения Движения. Благодаря им оно способствовало созреванию внутри эмиграции нескольких поколений высоко образованных людей, сумевших сочетать свою любовь и понимание лучших традиций православной церкви и русской культуры с духом тех стран, гражданами которых, и во многих случаях выдающимися гражданами, они стали. Именно эти русские, прошедшие школу Движения оказались наилучше подготовленными к творческой встрече с молодым поколением образованных православных людей, появившимся в постсталинской России. То взаимное понимание, которое установилось между ними, является лучшим доказательством правильности пути, принятого Р.С.Х.Д. зарубежом.

Но наряду с его успехами следует отметить и его неудачи. Главная из них случилась не по вине его членов. Она связана с судьбой всей эмиграции. Первое наиболее многочисленное и даровитое поколение Движения не смогло применить своего опыта для работы в России. Их могилы находятся на кладбищах русского рассеяния в Европе и в Америке. Все, что они передумали и пережили, однако, не пропало даром. Богатая литература, изданная в эмиграции в кругах движения, рано или поздно дойдет до родины и окажет положительное влияние на дальнейшее развитие православной культуры. В годы, когда религиозное творчество было насильственно прекращено ленинистами на родине, зарубежная Россия оказалась украшенной выдающимися богословами и православными мыслителями. Их труды являются славой русской культуры, они заслужили высокую оценку всего мира.³

Вторая неудача Движения была в области литургического творчества. Насколько оно было даровито в сфере изучения

православия, настолько оно оказалось скудным во всем том, что относится к богослужению. За 50 лет своего существования оно не обогатило жизнь церкви ни новыми чинами служб, ни лучшими их переводами, ни молитвами, отражающими бедствия, постигшие православных христиан. Открыв значение Евхаристии, Движение не двинулось вперед в других формах богослужения. Это бесплодие было тем более ощутимо, что многие его члены сознавали необходимость сделать понятными для молящихся хотя бы апостольские послания и Ветхий Завет. Эти части священного писания остаются запечатанными для сознания верующих из-за невразумительного славянского текста. Но несмотря на это чтение их продолжается на мертвом языке. Имея дар свободы, обладая высокообразованными и ревностными пастырями и богословами, Движение, как и вся эмигрантская церковь, осталось парализованным в этой важнейшей стороне церковной жизни. Обычная оговорка была: «ничего не надо менять пока мы не вернемся в Россию, только там все перемены станут законными.» Драгоценное время было упущено, возможности не использованы.⁴

Некоторые критики Движения обвиняли его также в аполитичности. Отказ Движения связать себя с какой-либо политической программой не проистекал из безразличия к государственному устройству России, а вызывался сознанием, что ни одна из политических партий не обладает монополией на истину и что церковь должна, как мудрая и любящая мать, давать место под своим покровом всем стремящимся послужить на благо человечества. Разработка же политических программ не является ее миссией. Задачей Движения было объединять церковную интеллигенцию, оно стремилось видеть в своих рядах и консерваторов и либералов, монархистов и республиканцев, а также лиц принадлежавших к различным церковным юрисдикциям; всех, кто готов защищать свои убеждения и в то же время выслушивать мнения своих идеологических противников.

Опыт церковно-общественной и миссионерской работы, приобретенный в Движении, нашел свое практическое воплощение в его съездах. Епископы и профессора, священники и студенты были равны друг другу, все стороны жизни обсуждались совместно и все принимали участие в решениях конференции. Особой чертой этих съездов было искреннее желание понять точки зрения возражающих. Дух соборности — единства в свободе — вырос из самой существенной характеристики съездов — их литургичности.

Опыт Движения показывает, что его съезды явились также лучшим методом миссионерской работы как в студенческой среде эмиграции, так и среди молодежи в Прибалтике и в Прикарпатской Руси. Там они привлекали и школьное, и рабочее, и крестьянское юношество. Они несомненно могут стать значительным фактором в диалоге между верующими и неверующими в России, когда там будет восстановлена интеллектуальная и религиозная свобода.

Движение не только молилось и изучало богословие, его члены были также вовлечены в осуществление ряда практических задач: они помогали безработным, преподавали в школах, организовывали юношескую работу, устраивали летние лагеря, посещали тюрьмы, создали сиротский приют, строили церкви. Они на деле показали необходимость и возможность ввести под покров церкви и научную, и общекультурную, и общественную деятельность. Движение преодолело то пагубное разделение между верующими и гуманистами, когда первые отгораживаются от «мира» и его невзгод, а вторые отвергают помощь церкви и своими силами надеются улучшить жизнь человечества.

В начале статьи я назвал Движение явлением пророческим. Пророчество не есть предсказание, оно намечает один из возможных путей, но люди свободны выбирать и другие пути. Движение смогло осуществить сотрудничество между духовенством и мирянами, людьми занятыми культурным строительством и людьми призванными к созерцанию и молитве. Оно воплотило в своей работе идеалы соборности, экуменизма и евхаристического понимания Церкви. Его опыт оказался плодотворным, но найдет ли он применение в России? Этот вопрос остается нерешенным. История русской культуры трагична, она полна смелых порывов и тяжелых поражений, неиспользованных возможностей и неожиданных срывов. Сейчас мы переживаем одну из самых мрачных и унижительных эпох торжествующего насилия и самовосхваления тирании. Никто не знает, что нас ждет впереди: духовное покаяние и обновление или дальнейшее разложение и примирение с рабством. Не только Россия, но и весь мир стоит на распутье, судьба человечества связана с выбором между христианским и марксистским пониманием человека и его миссии на земле.

Оксфорд, 6-ХІІ-1974.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ До Второй мировой войны члены Движения принимали деятельное, хотя и не официальное, участие в экуменических съездах. Пишущий эти строки вместе с Л.А. Зандером после упорной борьбы добились включения Евхаристии в программу конференции в Амстердаме в 1939 г. С тех пор все съезды Мирового Союза Церквей стали носить литургический характер.

² Описание съезда в Пшерове дано в книге «За Рубежом», изданной в Париже в 1973 г. ИМКА-Пресс, под редакцией Н. и М. Зерновых.

³ Смотри «Русские писатели эмиграции», биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре (1921-72). Составил Н. Зернов. Бостон, 1973 (Г.К. Холл).

⁴ Единственным исключением было несколько значительных прошений о преследуемых христианах в России, составленных отцом Сергием Булгаковым для служб, совершаемых в Введенском храме Движения и заимствуемых в других церквях, а также молитва о страждущей родине митрополита Антония (Храповицкого).

Густав А. Веттер

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И МАРКСИЗМ

Когда советское правительство в феврале 1974 года освободилось от своего упорного критика А. Солженицына, тем что арестовало и выслало его за границу, оно применило метод, уже раньше оправдавший себя. В августе месяце 1922 г. свыше ста из самых знаменитых не-марксистских философов и ученых советской властью было арестовано и несколько позже выслано за границу. В редакционной статье журнала «Der Russische Gedanke», выходившего некоторое время в Германии в начале 30-ых годов, издатель (Борис Яковенко) ставил себе вопрос, почему молодая русская революция не убила своих самых знаменитых противников, а, наоборот, изгнанием за границу открыла им новые возможности действия. Среди многочисленных причин, которые могли играть роль, по мнению автора, следующая, быть может, занимает не последнее место: молчаливое признание ценности изгнанных мыслителей «и явное сознание собственного своего сущностного родства, коренящегося в глубинах души и разума, с запрещенными и изгнанными направлениями мысли, несмотря на различие, которое внешнему взгляду и с практической точки зрения могло казаться таким огромным, и несмотря на явную вражду».¹

Можем оставить открытым вопрос, действительно ли названная причина играла такую роль в том, что руководители советской власти пощадили жизнь оппозиционных мыслителей. Однако сама идея высказанная автором мне кажется заслуживающей внимания: утверждение наличия некоторой глубокой общности в обоих направлениях мысли, — с одной стороны, в мысли названных ученых, многие из которых принадлежали к самым выдающимся представителям русской религиозной философии, и в марксистской философии — с другой стороны. Подобная поляризация, если она может быть доказана, не является единственной в истории русской мысли.

Достаточно вспомнить раздвоение русских мыслителей в прошлом веке на славянофилов и западников.

В дальнейшем я хотел бы подвергнуть анализу русскую религиозную философию и главного ее противника, марксизм, сосредоточивая свое внимание на четырех руководящих идеях, которые мне кажутся характерными для русской религиозной философии, — чтобы установить, до какой степени эти идеи определяют также марксистскую мысль. В качестве формального структурного принципа я хочу положить в основу своего исследования диалектику, особенно в ее гегелевской форме. Хочу подчеркнуть, что я при этом придаю ей чисто формальное значение, не входя в вопрос по существу, насколько и русская религиозная философия и марксизм покоятся на диалектике. Что марксистская диалектика существенно связана с диалектикой, и что она находится в генетической связи с гегелевской философией вообще, это бесспорный факт. Однако что касается русской религиозной философии вопрос не обстоит так просто, ее родство с идеализмом не имеет такого прямого характера, хотя нельзя отрицать, что Гегель, может быть, ни в какой другой стране, включая и саму Германию, не имел такого успеха, как именно в России. Было бы интересно выяснить, чем это объясняется. Д. Чижевский указывает на «избирательное родство» между русской духовной традицией и немецким идеализмом, поскольку корни обоих уходят в неоплатоновскую мистику, хотя различными путями: немецкий идеализм через немецкую мистику (Экгарт, Якоб Бёме, Этингер и др.), русская духовность посредством переводов творений отцов Церкви, главным образом Ареопагитик, получивших с XIV-го века широкое распространение в России. К ним надо прибавить еще и богатейшую богослужебную литературу, пропитанную святоотеческой мыслью.

В диалектике можно усматривать четыре основные черты, которые, как будет показано впоследствии, являются основными чертами русской религиозной мысли. Диалектика обозначает, во-первых, целостность, тотальность (Totalität). Только целое есть истинное, абсолют. Каждое частное явление, взятое изолированно, в отрыве от целого, есть абстракция; только укорененностью во всеобщей связи оно достигает своей истины. Такое наиндивидуальное единство имеется не только между человеческими личностями, но вообще между всякими частными реальностями. Это единство, однако, лежит не на поверхности эмпирических фактов, но в более глубокой, доступной только спекулятивной мысли области. Поэтому диалектика

обозначает, во-вторых, еще и единство реального и идеального, единство в котором коренится и единство особенного и всеобщего. Уже в «Феноменологии духа» оказывается все снова, что каждое отдельное формообразование (*Gestaltung*) сознания в своей истинности не есть то, чем на первый взгляд оно кажется, что его «истина» находится в другом, обнаруживаемом только в силу диалектического мышления. И в «системе» Гегеля весь мир эмпирических фактов природы в глубокой его сущности оказывается ничем иным, как абсолютной идеей в ее самозабвенности и вне-себя-бытии. Только в человеке и в его истории абсолютное из этого своего отчуждения шаг за шагом возвращается в себя, обогащенное сознательным самообладанием. Оно есть Идея, которая есть и которая знает о своем бытии.

Это приводит нас к дальнейшей основной черте диалектики: она обозначает существенно еще и процесс, становление. Для Гегеля абсолютное не есть неподвижность и абстрактная недифференцированность как у Шеллинга. Было бы невозможно, чтобы из недифференцированности возникло бесконечное многообразие форм, которое мы наблюдаем в мире. Абсолютное для Гегеля обладает внутренней структурой, оно есть безвременно становящееся и становленное, имеющее процесс своего становления не вне себя, а включающее его в самом себе.

Это приводит нас еще к четвертой основной черте диалектики: к ее парадоксальности и к ее, с точки зрения рассудка, противоречивости. Как раз в силу этой ее стороны она включается в тысячелетнюю традицию мистической мысли. С точки зрения диалектики, «противоречие» имеет положительное значение не только как метод мышления, но и для развития самой реальности. Только абстрактное рассудочное мышление, рассматривающее вещи извне, связано принципом тождества и непротиворечия. Напротив, разум, стремящийся стать на точку зрения абсолютного и изнутри следующий за процессом его самостановления, при мысленном анализе каждой положительной определенности («тезис») доходит до известного предела, вызывающего ее противоположность («антитезис»). Оба они находят впоследствии на высшем уровне свой «синтезис», который в свою очередь становится новой исходной точкой для дальнейшего диалектического развития. Это прогрессирование путем образования и разрешения противоречий обуславливает внутренний жизненный процесс абсолютного.

Таким образом получают четыре основные характерные черты диалектики: идея наиндивидуальной реальной связи всего со всем в мире, идея «идеал-реализма», известной «дву-

планности» мира, в силу которой реальное реально только благодаря своей связи с идеальным, идея динамичности и наконец идея парадоксальности и антиномичности бытия. Эти идеи мы теперь должны проследить как в русской религиозной мысли, так и в марксистской философии.

Для каждого, кто хотя бы только поверхностно познакомился с русской религиозной мыслью, не может подлежать никакому сомнению, что идея наиндивидуальной реальной связи всего со всем является одной из самых центральных идей в этой мысли. Как это очевидно из описания Тургеневым атмосферы, царившей в знаменитых «кружках» тридцатых годов прошлого века, именно идея всеобщей связи была одним из решающих мотивов, неудержимо привлекающих русскую студенческую молодежь к Гегелю: «Нам впервые показалось, что мы наконец схватили ее, эту общую связь, что поднялась наконец завеса . . . Стройный порядок водворился во всем, что мы знали, все разбросанное вдруг соединялось, складывалось, вырастало перед нами, точно здание . . .»² Эта идея всеобщей реальной связанности встречается и у славянофилов и у западников, пожалуй сильнее в лагере последних, чем в лагере первых, где она лежит, прежде всего, в основе учения Хомякова о соборности как о реальном единстве верующих в организме Церкви. Еще в XIX веке эта идея, как учение о «всеединстве», составляет ядро мышления Вл. Соловьева.

От Соловьева идея всеобщей связи, часто также в форме учения о всеединстве, была унаследована религиозной философией XX-го века. Она лежит в основе русского интуитивизма, главными представителями которого являются Н. Лосский и С. Франк. Поскольку интуитивизм допускает наличие предмета в оригинале в акте знания, он предполагает метафизический тезис наиндивидуального онтологического единства мира.

Еще в другой форме метафизика всеединства Вл. Соловьева сильно повлияла на русскую религиозную мысль XX века: учением о Софии Премудрости Божией. Учение это было подхвачено главным образом П. Флоренским, С. Булгаковым и Л. Карсавиным. София понимается как органическое единство идей всех тварей, в ней каждое существо имеет свой заданный ему Богом первообраз и, осуществляя его в своей жизни, входит в организм Софии (Булгаков).³ Для Флоренского «София есть Великий Корень цело-купной твари», она — «Идеальная личность мира» и «Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом».⁴

Крайнее обострение нашла идея наиндивидуального единства всех существ мира в учении о «единосущности» Флоренского. Согласно ему, идея единосущия должна быть применена не только к взаимному отношению трех Лиц Пресв. Троицы внутри Божества, она имеет значение и для взаимоотношения личностей в тварном мире. Идею «единосущия» Флоренский считает вообще отличительной чертой русской и православной философии разума, личности и творческого подвига, в противоположность философии Запада, которую он дисквалифицирует как философию «омиусианскую», как философию «плотскую», философию понятия и рассудка, безжизненной неподвижности, прикрепленную к принципу тождества.⁵

Весьма оригинальным образом Л. Карсавин ставит понятие всеединства в центр всей своей системы. Он понимает индивидуальную личность человека как всеединство всех его временных моментов. Индивидуальная личность в свою очередь является только моментом всеединого человечества.

Наконец следует коротко указать еще на то, что метафизика всеединства часто была положена в основу других философских дисциплин в русской религиозной философии, как например в социальной философии (Франк) и в этике. Многие авторы видят сущность зла как раз в самоутверждении и самозамыкании по отношению к единству в любви с другими личностями. Часто и пространственно-временный распад тварного мира понимается как следствие первородного греха (Лосский, Флоренский, Карсавин и др.).

Только один из русских религиозных мыслителей XX-го века, по-видимому, составляет исключение: Н. Бердяев. Учение о всеединстве ему кажется несогласуемым с основным принципом его собственной мысли: с принципом свободы. Свобода и борьба требуют момент дуализма. Со всеединством невозможна встреча, в нем нет экзистенциальности.⁶ Бог, понимаемый как всеединство, есть Бог детерминизма, такой Бог делает невозможной свободу. Однако, несмотря на это явное отвержение всеединства, Бердяев сам находится под сильным влиянием идей наиндивидуального единства. Это явствует, например, из его понимания духа, когда он противопоставляет дух душе и телу: душа и тело воспринимают внешний мир как нечто им противостоящее, между тем как в духе я испытываю всю действительность как мне имманентную; дух есть тождество субъекта и объекта, душа и тело — их распад.⁷ Развивая дальше учение Хомякова о соборности, Бердяев понимает Церковь как подлинное всеединство: «Церковь есть все, вся полнота бытия,

полнота жизни мира и человечества, но в состоянии охристовления, благодатствования».⁸

Из всего сказанного явствует, что идея наиндивидуальной реальной связи не только между человеческими индивидуумами, но и вообще между всеми элементами мироздания, в той или иной форме действительно разделяется самыми выдающимися представителями русской религиозной философии XIX-го века. К тому же из приведенных материалов еще видно, что эта реальная связанность обыкновенно обосновывается укорененностью эмпирического мира в другом умопостигаемом, идеальном мире. Этим уже сказано и существенное о наличии второй основной черты диалектики, идеи «двупланности» мира. Поэтому при разборе этой темы мы можем ограничиться некоторыми короткими дополнительными замечаниями.

Н. Лосский дает этой идее название «конкретный идеал-реализм» и видит в нем одну из существенных характеристик современной ему русской философии. Как главных представителей этого течения он приводит В. Соловьева, князей С. Трубецкого и Е. Трубецкого, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева, Л. Карсавина, С. Франка, Б. Вышеславцева, В. Зеньковского, Д. Чижевского, И. Ильина и самого себя. Общим достоянием всех названных мыслителей он считает то, что они видят основу реального пространственно-временного мира в конкретных идеальных, т. е. надпространственных и надвременных металоогических началах.⁹

Входя более в подробности, эта «двупланность» мира понимается различными мыслителями весьма различным образом. Сам Лосский видит эти идеальные начала в том, что он называет «субстанциальные деятели». П. Флоренский и С. Булгаков в идее каждой личности видят живое существо, момент Софии. Л. Карсавин различает совершенное и несовершенное тварное всеединство, причем последнее происходит из недостаточности его хотения воспринять в себя Божественное содержание. С. Франк различает в умопостигаемом мире три сферы: «идеальное бытие», «безусловное бытие» и «реальность». Для Бердяева основной дуализм сводится к противоположности между духом и природой, причем под «духом» он понимает жизнь, свободу, творчество, а под «природой» — вещественность, необходимость и пассивность.

Особую роль в этой связи играет учение об абсолютном. Все названные варианты идеи «двупланности» тем или иным путем приводят к заключению, что мировое бытие возможно лишь потому, что оно находится в нераздельной связи с Богом, не

растворяясь, однако, в нем. В некоторых из этих опытов все же не видно, как они могут избегать опасность пантеизма (Л. Карсавин, С. Франк). Обыкновенно эти мыслители при разборе отношения между Богом и человеком прибегают к христианскому учению о Богочеловечестве и о сотворении мира из ничего. Но и так иногда опасность пантеизма не преодолевается. Однако следует коротко указать на одно преимущество этих попыток обосновать эмпирический мир в абсолютном, так как оно очень важно для главной тематики нашего исследования: в применении к социальной философии эти теории дают солидный фундамент для обоснования абсолютной ценности и достоинства индивидуальной человеческой личности в силу ее непосредственного отношения к Богу и воплощенному Слову Божию.

Как мы видели, диалектика, в-третьих, означает еще динамичность, становление. В диалектике самого Гегеля, притом, можно обнаружить двойную форму: во-первых, форму единственного трехчленного процесса в целостной структуре системы Гегелевской философии: Идея — Природа — Дух, а потом еще и в форме целой цепи отдельных триад, как например в процессе самораскрытия абсолютной идеи в ее категориях (напр. первая триада: бытие — небытие — становление, за которой следует длинная цепь дальнейших триад).

Русскому мышлению издавна была знакома такая трехчленная динамика мирового процесса, прежде всего в ее неоплатонической форме Ареопагитик. Поэтому не удивительно, что в русской религиозной мысли сразу после ее пробуждения в первой половине XIX-го века уже встречаются подобные конструкции исторического процесса. Притом Константин Аксаков и Юрий Самарин стоят под явным влиянием Гегеля. Для Аксакова реформы Петра Великого означали «отрицание» национальной субстанции, которое вызывает необходимость «отрицания отрицания» и возврата к субстанции народного духа. Юрий Самарин применяет диалектическую схему Гегеля к взаимоотношению главных христианских вероисповеданий и видит в католицизме выражение статической стороны бытия Церкви, в протестантизме — выражение динамической стороны, а в православии — синтез обоих.¹⁰

Мощным философско-историческим динамизмом пропитаны сочинения Владимира Соловьева. Кроме указанных влияний у него сильно чувствуется влияние еще и Шеллинга. Согласно этому, историческая диалектика в разных его сочинениях находится во все новых и различных вариантах, в разбор кото-

рых мы тут не можем вступать.¹¹ В введении к одному из его первых философских сочинений («Философские начала цельного знания») историческое развитие человечества, которое тут уподобляется организму, от исходной стадии недифференцированного единства и чисто потенциального наличия всех сторон его жизни, ведет через вторую стадию, стадию дифференциации и обособления этих сторон, к третьей стадии, стадии свободного и органического единства. В «Чтениях о Богочеловечестве» трехчленный диалектический ритм простирается не только на всю историю человечества, но расширяется в грандиозную драму между Богом и всей тварью. В начале этой драмы стоит свободное единство Бога с Софией (идеальным прообразом человечества) в Богочеловечестве. Отпадением Софии от Бога обуславливается возникновение нашего пространственно-временного эмпирического мира. В течение всего космогонического и теогонического процесса (история природы и человечества) совершается возвращение ко все более совершенному внутреннему единству и этим ко все более совершенному приближению к Богу, пока не достигается в конце всего исторического процесса воссоединение с Богом в Царстве Божием.

Подобные конструкции истории человечества занимали русскую религиозную мысль и впоследствии, как в XIX, так и в XX веках. Для XIX-го века достаточно указать на К. Леонтьева.¹² В XX веке философско-исторические построения, развитые до этого Соловьевым в его софиологии, получили дальнейшее развитие в трудах, главным образом, Булгакова, Флоренского и Карсавина. В них суть истории, обыкновенно, тем или иным способом понимается как процесс теогонический, как «становящийся Бог» (С. Булгаков).¹³ При помощи учения о сотворении из ничего и «участии» («*Methaxis*») эти мыслители стараются избежать пантеизм. По Карсавину, Бог как «Всеблагость» отдает себя целиком, всю полноту своего божественного содержания, «иному», которое этим самым конституируется как субъект и свободно возникает из ничего.¹⁴ Хотя и без такого софиологического фона, Н. Бердяев также видит в истории «драму любви и драму свободы, разыгрывающуюся между Богом и Его Другим».¹⁵ Все мечты о «земном рае» подвергаются Булгаковым, Карсавиным, Бердяевым и другими уничтожающей критике.

Наконец, решающую роль в русской религиозной философии играет еще и антиномизм, парадоксальность. Попытка превзойти логику в области металогической, собственно говоря,

сопутствует с необходимостью идеал-реализму, поскольку последний полагает в основу реальности надпространственные и надвременные, т. е. металогические начала. В еще большей мере всякая философия всеединства вынуждена подняться из области применения формально-логических принципов тождества и непротиворечия в область металогическую, поскольку эта философия исходит из принципа совпадения противоположностей («Coincidentia oppositorum»). С. Франк в своем сочинении «Непостижимое» развивает целую теорию антиномистического познания, которой он дает название «антиномистический монодуализм». Эта теория покоится на тезисе, что принцип «или-или» неприменим к подлинной реальности (к «Непостижимому») и что этот принцип должен быть заменен принципом «и то, и другое» и «ни то, ни другое». Кстати, в этой связи чрезвычайно интересен тот факт, что согласно Франку этот антиномистический монодуализм необходимым образом принимает характер «триадизма».¹⁶ У Л. Карсавина антиномизм также играет господствующую роль. Диалектика «бытия-небытия» проникает всю его систему, при чем он, однако, настаивает на том, что она не должна быть понята в смысле нарушения принципа непротиворечия. Булгаков основную антиномию религиозного сознания видит в том, что Бог является и трансцендентным и в то же время имманентным миру.¹⁷ По Флоренскому, христианская философия, «философия омиусианская» опирается на возможность преодоления принципа тождества.¹⁸

Крайнее выражение антиномизм получил в философии Н. Бердяева. Он доходит до явного иррационализма. Под влиянием Якоба Бёме и Шеллинга Бердяев предполагает, что настоящая свобода возможна лишь тогда, если в глубинах Божества, или лучше: в еще большей глубине, предполагается некая темная невыразимая, иррациональная бездна, безосновность («Ungrund»), из недр которой совершается процесс теогонический и которая делает возможной ту драму между Богом и его Другим, о которой шла речь уже выше.¹⁹

*
**

После этой характеристики русской религиозной мысли, пора уже обратиться к разбору марксистской философии и посмотреть, можно ли, и в какой мере, найти в ней те основные идеи, которые мы вскрыли в русской религиозной философии. Мы положили в основу нашего исследования четыре черты диалектики. Поскольку Маркс и Энгельс хвалятся, что ими

«гегелевская диалектика была перевернута» и «вновь поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове»,²⁰ явно существует генетическая связь между гегелевской и марксистской диалектиками. Поэтому можно заранее ожидать, что и в марксистской философии можно будет вскрыть вышеизложенные основные черты диалектики, если м. б. и не все, то по крайней мере некоторые из них.

Прежде всего, применять к разбору мира диалектику обозначает, как было показано, видеть во всей реальности некую наиндивидуальную связь, понимать ее как целостность, тотальность. Уже молодой Маркс в этом смысле понимал человека как «родовое существо». «Особенно следует избегать того, — писал он, — чтобы снова противопоставлять 'общество', как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни является проявлением и утверждением *общественной жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*... Поэтому, если человек есть некоторый *особенный* индивид..., то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества...»²¹

Поскольку Маркс в природе видит не что иное как «неорганическое тело» человека как общественного существа, общество является не только реальным единством всех человеческих индивидуумов, но и не менее реальным единством (общественного) человека с природой: «Таким образом, *общество* есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы».²² Особое значение для интересующей нас здесь темы имеет тот факт, что Маркс для обозначения единства общественного человека с природой пользуется термином «сущностное единство» («*Wesenseinheit*»), которым на немецком языке передается термин «единосущие».

Однако до начала тридцатых годов нашего столетия марксизм как общественное движение в философском отношении получал свой отпечаток не от антропологии молодого Маркса («Экономическо-философские рукописи 1844 года», из которых взяты приведенные места, были опубликованы только в 1932 году), а, в гораздо большей степени, от сильно упрощенных философских построений Энгельса. Для Энгельса современный, т. е. диалектический, материализм отличается от «метафизического» (т. е. механического) материализма прежних

времен главным образом тем, что он воспринял от Гегеля «диалектический метод», который, однако, надо было заранее освободить от его «идеалистического» характера. Применение диалектического метода к изучению мира означало, что вещи и процессы природы надо рассматривать не «в их обособленности, вне их великой общей связи», а в плане «бесконечного сплетения связей и взаимодействий»,²³ где все связано со всем, где одно происходит из другого и в свою очередь опять переходит в другое.

Ленин также видел во всеобщей связи существенную черту диалектики. В своих «Философских тетрадах», перечисляя 16 особенностей диалектики, он указывает на восьмом месте: «отношения каждой вещи (явления etc.) не только многообразны, но всеобщы, универсальны. Каждая вещь «явление, процесс etc.) связаны с каждой».²⁴ А при чтении главы «Учение о сущности» из «Науки Логики» Гегеля, Ленин отмечает, что несмотря на гегелевский педантизм «гениальна основная идея: всемирной, всесторонней, живой связи всего со всем».²⁵

Сталин в известном своем сочинении «О диалектическом и историческом материализме» возвел момент всеобщей связи в ранг первой из четырех «основных черт» так наз. «марксистского диалектического метода». Хотя после его смерти в советской философии диалектика уже не излагается по Сталинской схеме, все же тезис о всеобщей связи остался основой трактовки материалистической диалектики.²⁶

Что касается динамизма, другой основной черты диалектики, то уже в антропологии молодого Маркса, именно в его теории об отчуждении человека, мы встречаем диалектическую концепцию исторического процесса, по форме очень напоминающую диалектику христианской икономии спасения, ведущей от первобытной праведности человека в раю через грехопадение к его спасению в Царстве Божиим. Исходя от первобытного и нормального состояния человека, которое он подробнее не описывает, Маркс видит в теперешнем обществе, как и вообще во всех предыдущих общественных формациях, основанных на разделении труда и частной собственности, эпоху «отчуждения» человека. В положении рабочего класса в первую пору капитализма он видел абсолютно бесчеловечное состояние, совершенную потерю всякой человечности, полное «отрицание» человека. Поэтому следующий шаг истории, если она должна продолжаться, может быть только «отрицание отрицания», т. е. совершенное осуществление настоящей сущности человека в коммунизме. В этой концепции единственная

триада охватывает всю историю человечества. От этой теории, в основе которой лежит еще понятие «сущности» человека, Маркс, однако, скоро отошел, ее место было занято теорией, известной под названием «материалистическое понимание истории». В ней уже не противоречие между истинной «сущностью» человека и ее конкретным осуществлением является движущей силой истории, а противоречие, все снова возникающее в каждой общественной формации, между уровнем развития производительных сил общества и общественными производственными отношениями, противоречие которое вызывает классовую борьбу и находит свое разрешение в революционном преобразовании общества. Однако в этой концепции еще сохранилась известная эсхатологическая нота, унаследованная от предыдущей, поскольку бесклассовое общество коммунизма является совершенным осуществлением «царства свободы» на земле, не нуждающимся больше в новом революционном преобразовании.

Динамика, свойственная историческому материализму, Энгельсом в его «диалектике природы» была перенесена и на природу и тем самым на всю реальность. Суть диалектики он видит в том, «что мир состоит не из готовых, законченных предметов, а представляет собой совокупность процессов, в которой предметы, кажущиеся неизменными . . . находятся в беспрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются . . .»²⁷ В соответствии с этим Энгельс дает следующее определение понятия диалектики вообще: «Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления».²⁸

В дальнейшем Энгельс формулировал три закона материалистической диалектики: закон перехода количества в качество и обратно, закон взаимного проникновения противоположностей и закон отрицания отрицания.²⁹ Это учение Энгельса до сих пор составляет ядро диалектического материализма и в Советском Союзе.

В только что названном главном законе материалистической диалектики, в законе взаимного проникновения противоположностей (или, в сегодняшней терминологии, «закон единства и борьбы противоположностей»), мы коснулись и того момента, в котором в марксистской философии с особенной яркостью проявляется антиномизм. Согласно этому закону, источник движения и становления лежит в реальном «противоречии» в самих изменяемых вещах, или в борьбе противоположностей, разыгрывающейся внутри них. Что касается развития общества

вообще, это противоречие, как мы видели, выступает как противоречие между производительными силами и производственными отношениями и в форме классовой борьбы; что касается экономической жизни, весь анализ капиталистического способа производства, данный Марксом, покоится на тезисе, что капиталистическое производство само себе противоречит и что основные его противоречия: потребительной и меновой стоимости, товара и денег, капитала и наемного труда и т. п., лежат в самом предмете, а не в словесном выражении предмета.³⁰ Согласно Энгельсовой диалектике природы даже развитие природы обусловлено противоречием. В доказательство этого тезиса он ссылается на факт, что уже самая элементарная форма движения, механическое движение, является противоречием: «Движение само есть противоречие; уже простое механическое перемещение может осуществиться лишь в силу того, что тело в один и тот же момент времени находится в данном месте и одновременно — в другом, что оно находится в одном и том же месте и не находится в нем».³¹

Это учение Энгельса о присутствии противоречий в самой реальности было впоследствии усвоено Лениным и всей советской философией. Когда поднимается вопрос, как это учение может быть согласовано с законом непротиворечия, советская философия решает эту проблему признавая этот закон лишь в качестве закона мышления, а не в качестве закона бытия. Однако «из того, что одновременное признание существования данного предмета и отрицание его существования было бы непоследовательностью мысли, вовсе не следует, что реально существующему предмету не присущи внутренне противоречивые свойства».³²

Таким образом, из четырех названных выше характерных черт диалектики, в марксистской философии удалось вскрыть уже наличие трех: идеи наиндивидуального единства, динамичности и антиномичности реальности. Что касается идеи «двупланности» бытия, включающего реальную и идеальную сферу, надо признать, что она отсутствует в марксизме-ленинизме. Объяснение для этого отсутствия следует искать в «перевернутой» Марксом и Энгельсом гегелевской диалектике, о чем речь шла выше. Уже молодой Маркс, в «Экономическо-философских рукописях», видел недостаток гегелевской диалектики в том, что ее субстратом является сфера сознания и что она поэтому движется в мире абстракций и не может обосновать процесс становления в конкретном мире.³³ Этот недостаток Маркс хотел преодолеть тем, что он положил в основу

диалектического процесса природу и человека как часть природы. Таким образом для Маркса в названном сочинении диалектика не что иное, как процесс, посредством которого общественный человек — в работе — создает самого себя. В гегелевской триаде: Идея — Природа — Дух, первый и основной член, Идея, был просто элиминирован. Подобно Марксу, но философски еще более примитивным образом и Энгельс направляет против Гегеля упрек, что у него «обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие . . . является . . . только отпечатком («Abklatsch») самодвижения понятия, вечно совершающегося неизвестно где, но во всяком случае совершенно независимо от всякого мыслящего человеческого мозга». Этот «недостаток» Маркс и Энгельс преодолели: «Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия.»³⁴

Правда, есть в марксистской философии момент, очень напоминающий на первый взгляд идею «двупланности» мира. Момент этот — принцип единства теории и практики. В силу этого в советской литературе иногда встречаются формулировки, в которых, например, история КПСС обозначается как «марксизм-ленинизм в действии» или даже как «воплощение идей марксизма-ленинизма». Сходные выражения можно найти в некоторых из первых сочинений молодого Маркса. Например, в своей докторской диссертации Маркс требовал «непосредственное осуществление философии» в жизни, в результате чего получается, «что в той мере, в какой мир становится философским ('das Philosophisch-Werden der Welt'), философия становится мирской ('ein Weltlich-Werden der Philosophie'), что ее осуществление есть вместе с тем ее потеря».³⁵ Подобным же образом Маркс выражается и три года спустя, в статье «К критике гегелевской философии права. Введение». Полемизируя против левых гегельянцев Маркс упрекает их в том, что они думали «что можно превратить философию в действительность, не упразднив самой философии»; однако вместе с тем он подчеркивает, что нельзя «упразднить философию, не осуществив ее в действительности».³⁶ Такие и подобные выражения Маркса на первый взгляд могли бы создать впечатление, будто Маркс признает в мире рядом с реальной и идеальную плоскость. Однако следует иметь в виду, что «мир», в котором по Марксу должна быть воплощена философия, не охватывает действи-

тельно весь мир, а только человеческое общество, и что в выше приведенных цитатах из его ранних произведений Маркс еще не вполне отошел от лево-гегельянских позиций. В дальнейшем развитии марксистской философии единство теории и практики понимается уже в плане не взаимопроникновения, а скорее внешней координации двух начал. Так, Энгельс придавал практике значение критерия познания, поскольку положительный исход эксперимента или практический успех подтверждают истинность той или иной теории.

Отсутствие идеи «двупланности» мира в марксистской философии при одновременном наличии идеи наиндивидуального единства во всеобщем весьма значительно и чревато последствиями. Тут, как мне кажется, надо искать глубокий корень того, что синтез индивидуального и общественного марксизму в конечном счете не удается.

Было бы несправедливо упрекать марксизм в том, что в его учении индивидуальная личность приносится в жертву коллективу. В своей *теории* марксизм несомненно ориентируется в направлении синтеза индивидуального и общественного, которые оба составляют существенные полюсы в его общественной теории. В теории марксизм несомненно признает, что индивидуальная личность и общество взаимно-обусловлены: совершенное общество возможно лишь, если оно образуется полноценными индивидуальными личностями, как и наоборот, полностью развитая личность нуждается в обществе, как можно лучше организованном. Однако другой вопрос, располагает ли марксизм в своей теории необходимыми предпосылками для обоснования этого своего учения о личности и обществе. В практический вопрос, насколько в странах, в которых марксизм имеет возможность претворить свое учение в жизнь, провозглашенный в теории синтез между личностью и обществом осуществлен, тут нет надобности входить.

Выше было показано, что в марксистской теории наличествует идея наиндивидуального единства индивидуальных личностей. Достаточно помнить сказанное о человеке как «родовом существе» в антропологии молодого Маркса. На этом принципе он обосновал требование полного совпадения личных и общественных интересов, из чего следует, что индивидуальная личность должна видеть в общественных интересах свои самые важные личные интересы. Точно также учение марксизма о свободе как «осознанной необходимости» предполагает идентичность субъективной и объективной сферы: я могу чувствовать себя свободным в принятии данной в сфере

предметности необходимости только под условием, что я идентифицирую себя со сферой предметности. Из этого следует, что марксистский идеал совпадения личных и общественных интересов покоится на предпосылке идентичности субъекта и объекта. Несмотря на «перевернутую» Марксом и Энгельсом диалектику Гегеля, в этом своем учении марксизм остался в плену у идеализма.

Однако такая идентичность субъекта и объекта не дана в эмпирическом мире. В нем господствует внеположность в пространстве и последовательность во времени. Это относится прежде всего к природе, но до известной степени также к человеческому миру. В познавательной деятельности человека идентичность субъекта и объекта тоже осуществляется не полностью, а только до известной степени. Поэтому, если — как к этому стремится марксизм — общественная жизнь устраивается в форме предполагающей совершенную идентичность субъекта и объекта, необходимым последствием будет насилие над индивидуальной личностью.

Русская религиозная мысль в этом отношении находится в более выгодном положении. На основе концепции о «двупланности» мира она имеет возможность искать полное осуществление многоединства тем или иным способом в области идеального бытия, и видеть в области эмпирической только уменьшенное, «стяженное» (Карсавин) осуществление этого единства. К тому же у религиозных мыслителей идеальное бытие глубинным образом коренится в Божественном бытии, вследствие чего и каждая индивидуальная личность приобретает бесконечное достоинство, на которое никакое тварное существо не может посягать. Правда, русские религиозные мыслители часто не избегали противоположной односторонности: при ослеплении красотой идеального бытия весь их интерес остался плененным его созерцанием, так что они недостаточно заботились об осуществлении «уменьшенного» многоединства в эмпирическом мире, в частности о выработке общественной теории приспособленной не к идеальному «Царству Божию», а к реальному человеческому обществу в эмпирическом мире.

Возвращаясь к упомянутой в начале этой статьи догадке Бориса Яковенко, что между марксистской философией и мыслью изгнанных в начале 20-х годов из России философов, несмотря на явную их противоположность, существует таящееся «в глубинах души и разума» родство, в конце нашего исследования мы можем констатировать, что такое родство, по-видимому, на самом деле существует. Из четырех основных идей,

которые нам казались характерными для русской религиозной мысли, три мы могли вскрыть и в марксистской философии. Если мы связали эти четыре характерные черты с гегелевской диалектикой, то эта связь, как уже было выяснено, для марксистской философии имеет генетический характер, между тем как русской философии эти идеи издавна были близки; в немецком идеализме она нашла желанный философский инструментарий для их выражения. Из этого «избирательного родства», может быть, объясняется с одной стороны то огромное влияние, которое немецкий идеализм имел в России, и с другой — та легкость, с которой русская революционная интеллигенция впоследствии освоила марксистское мышление.

Это открывает перед нашим взглядом также утешительную перспективу на будущее. Можно надеяться, что когда в России опять будут созданы внешние условия для свободного развития и выражения мысли, русская интеллигенция, сформировавшаяся в атмосфере марксизма, откроет свою, коренящуюся в глубинах души, конгениальность с той мыслью, которая нашла блестящее выражение в русской религиозной философии. А многочисленные документы «Самиздата», по-видимому, подтверждают основательность этой надежды.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Erklärung des Herausgebers». — «Der Russische Gedanke», 1929, 2, S. 114.

² Цит. Д.И. Чижевским, в книге «Гегель в России», Париж, 1939, стр. 58.

³ С. Булгаков. Свет невечерний. Москва, 1917, стр. 222.

⁴ П. Флоренский. Столп и утверждение истины. Берлин, 1929, стр. 326, 350.

⁵ Там же, стр. 80.

⁶ См.: Н. Бердяев, «О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии)», Париж, 1939, стр. 78 и след.

⁷ См.: В. Schultze, «Die Schau der Kirche bei Nikolaj Berdjajev», — «Orientalia Christiana Analecta», Roma, 1938, 116, S. 25 f.

⁸ Н. Бердяев. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Париж (б. д.), часть II, стр. 195.

⁹ Н. Лосский. Русская философия в XX веке. — «Записки Русского Научного института в Белграде», Белград, 1931, вып. 3, стр. 83 и след.

¹⁰ См.: Д. Чижевский, «Гегель в России», Париж, 1939, стр. 173, 177.

¹¹ См.: Alexander Koschewnikoff, Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews», — «Der Russische Gedanke», 1. Jg. (1930), 3. Heft, S. 305-324.

¹² О Леонтьеве см.: Н. Бердяев, «Константин Леонтьев», Париж, 1926.

¹³ С. Булгаков. Свет невечерний. Москва, 1917, стр. 193 и след.

¹⁴ Более полно см. в трудах Л. Карсавина: «О началах», стр. 35 и след., стр. 45 и след.; «О личности», Kaunas, 1929, стр. 194 и след.; «Философия истории», Берлин, 1923, стр. 274 и след.

- 15 Н. Бердяев. Смысл истории. Берлин, 1923, стр. 65.
- 16 С. Франк. Непостижимое. Париж, 1939, стр. 115-120.
- 17 С. Булгаков. Свет невечерний, стр. 102.
- 18 П. Флоренский. Столп и утверждение истины, стр. 80.
- 19 Н. Бердяев. Смысл истории, стр. 68 и след.
- 20 Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, «Сочинения», изд. второе, Москва, 1961, том 21, стр. 302.
- 21 К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, «Из ранних произведений», Москва, 1956, стр. 590 и след.
- 22 Там же, стр. 590.
- 23 Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. — В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, «Сочинения», изд. второе, Москва, 1961, том 20, стр. 20.
- 24 В.И. Ленин. Философские тетради. — В кн.: «Полное собрание сочинений», Москва, 1963, том 29, стр. 203.
- 25 Там же, стр. 131.
- 26 Так, наприим., в учебнике, изданном Институтом философии Академии наук СССР, «Основы марксистской философии», изд. второе, Москва, 1962, стр. 145.
- 27 Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, стр. 302.
- 28 Там же.
- 29 Ф. Энгельс. Диалектика природы. — В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, «Сочинения», изд. второе, Москва, 1961, том 20, стр. 384.
- 30 К. Маркс. Теории прибавочной стоимости, часть третья. — В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, «Сочинения», изд. второе, том 26, часть III, стр. 51, 139.
- 31 Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 123.
- 32 «Основы марксистской философии», стр. 205.
- 33 См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, «Из ранних произведений», стр. 624 и след.
- 34 Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, стр. 301 и след. Слово «Abklatsch» и вставка «неизвестно где» показывают, что Энгельс совершенно не понимал суть гегелевской «Идеи» и ее отношение к природе. «Идею» у Гегеля не следует понимать в смысле «понятия» в человеческой голове, ею Гегель хочет только выразить, что вся действительность в глубине своей имеет идеальный характер. Поэтому и отношение между Идеей и природой у Гегеля не есть отношение «отражения», а отношение идентичности. Природа и есть Идея в ее инобытии. См. об этом G.A. Wetter, «Die Umkehrung Hegels», 2. Aufl., Köln, 1964, S. 30 f.
- 35 К. Маркс. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. — В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, «Из ранних произведений», стр. 77 и след.
- 36 К. Маркс. К критике Гегелевской философии права. Введение. — В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, «Сочинения», изд. второе, Москва, 1955, том I, стр. 420 и след.

Архиепископ Иоанн С.-Ф.

МАТЕРИАЛИЗМ ПРЕД СУДОМ БЫТИЯ И СОЗНАНИЯ (Антропологический очерк)

Одна из самых больших идеологических фальсификаций XX века — это отождествление *русской философии* с материалистическим мировоззрением.

Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, многие другие, как и о. В. Зеньковский в своем ценном труде по истории *русской философии*, с достаточной ясностью показывают, что *материализм не есть русская философия*. Материализм — это чуждое русской культуре миропонимание, и оно может приравняться к русской интеллектуальной культуре только в условиях полицейского удушения всякого инакомыслия. Удушение это началось после октября 1917 г. и продолжается до наших дней. *Материализм* есть казенное и принудительное мировоззрение тоталитарного после-октябрьского партийного государства. Вне этого государства он ничем себя не в силах проявить. Диалектический материализм наших дней не только философски-слаб, но и общественно труслив. Такова его «диалектика». Он прячется за железобетонными стенами своего «Института Марксизма-Ленинизма», охватывающими всю страну и охраняемыми всеми силами государства. Несомненно, это единственный способ общественного спасения этого мировоззрения в России, т.к. во всех правовых государствах, где обеспечивается человеку свобода выражения его мысли, марксистский «диалектический материализм» не имеет никаких шансов на внимание и общественное существование.

I

Сопровождая туристов по бывшему храму, а ныне «Музею религии и атеизма», «показывая атеизм», гиды несут о религии

невесть что. Встает вопрос: *кто кем тут «определяется»?* «Бытие» ли этого гига определяется его «сознанием», или его «сознание» бытием? Вернее сказать, что его бытие и сознание одинаково определяются *небытием*. Да, *небытие* (призрачное бытие) *тоже* способно «определять сознание» человека, как и божественное Бытие. «Кто не собирает со Мною, тот расточает». Кто не живет истинным Бытием, проваливается в ложное, растворяется в призрачном. Растворение в призраках, — путь людей, избравших абстрактное и фантасмагорическое понятие материи, как изначального бытия, откуда всё происходит, и откуда будто бы рождается человеческое сознание.

Разные люди смотрят на одно и то же явление, а видят разное. Глядя на дерево, садовник хочет его окопать, ботаник — исследовать, хозяин дерева думает о его плодах, художник созерцает его эстетически, а прохожий думает о тени, которую даст ему дерево; ребенок играет под деревом, а мистик созерцает в дереве символ Жизни, Христа, Логос мира и видит в ветвях его, листьях и плодах, — единство человечества в Боге.

На все предметы мира и его явления можно смотреть *из разной* аксиологической и пневматологической глубины. Иные смотрят лишь на костюм встретившегося им человека («по одежке» расценивая его), другие смотрят на лицо человеческое, третьи интересуются социальным, имущественным положением человека, а четвертым интересен лишь духовный его облик. . . По мере *нашей собственной глубины, мы открываем глубину мира окружающего нас*.

Материалист этого не видит, в это не верит. Он «партийно» подходит к человеку, он а priori избирает себе материю, как свое и мировое «изначальное бытие». Вот, не было печали, — избирают люди себе такую праматерь. И не бывает им горестно сознавать, что они из материи произошли и ею *оканчиваются*. Таким обедненным, обесцененным «бытием» материалист определяет свое бытие и сознание. Но сознание человеческое выше *безличной материи* и не может определяться верчением безличного вещества.

Пушкинский, первый курс Лицея. Люди одного социального круга, класса, воспитания и схожих экономических условий. Но — несходство в их судьбах, различие в их убеждениях, разность их призваний — Пушкин, Горчаков, Матюшкин, Пуцин, Кюхельбекер, Дельвиг. Неповторимое, личное сознание, нравственно-свободная воля каждого человека определяют его жизненный путь и неповторимость его лица, гораздо более, чем материальные условия жизни, классовые условности и

экономические предпосылки. Маркс и Энгельс не были пролетариями, они принадлежали к меркантильному буржуазному, «Западному» обществу 19-го века; Ленин был русским дворянином. Откуда же явился у них пафос *пролетариата*? Каким путем они стали возвестителями идеи пролетарского единства и мессианства? И почему один бедный русский северянин оставался всю жизнь архангельским рыбаком, другой делался Ломоносовым, третий чудотворцем-молитвенником отцом Иоанном Кронштадтским, а из четвертого (подобного им всем — экономически) получался только портовый гуляка?.. По каким законам материя тут определяла, действовала, фантазировала? Глубина жизни человеческой определяется, в своих основах, не одними внешними, физическими и экономическими условиями, но прежде всего нравственным *личным* выбором сознания. Тут онтологический корень человека: человек есть личность, домогающаяся глубины и цели жизни.

Мы видим, что этот важный, всеопределяющий момент, материалистами отрицается только теоретически; практически он вполне принимается в их личной, социальной и государственной жизни. Бытие, и для них есть, прежде всего, бытие *личное*, рождающееся из нравственной ответственности человека, из глубины его свободы, и рождающее нравственную ответственность человека. Таково высшее антропологическое измерение. Если бы материалисты не признавали того, что существует личный, духовный, нравственный мир в человеке, они не могли бы никого ни судить, ни обвинять, ни награждать. Ответственность за человеческое добро, или зло, за «партийность», или «антипартийность», надо было бы возлагать тогда только на «материю» и «экономику». Но материалисты не делают этого вывода, они признают духовную ответственность личности и (в силу этого) юридическую вменяемость каждого нормального человека. Иначе сказать, они, материалисты вполне признают свободную *душу*, личность, способную нравственно выбирать свой путь, свои критерии и оценки. Сами по себе (вне личности человека) экономика и материя и для материалистов не имеют значения. И они, якобы не признающие личного духа, как определяющего начала в человеке, оказывается вполне верят и в личный дух и в нравственные категории: «героизм», «долг», «правда», «справедливость», «свобода от эксплуатации», — все это у них на устах. Как же мертвый «базис» рождает такую замечательную и столь разнообразную нравственную надстройку в человеке? Материализм и не пытается объяснить такое чудо. Если духовные основы бытия

признаются материализмом только «надстройкой» над бытием, а не самим бытием в человеке, то как же этой надстройке они, материалисты придают такое исключительное и *лизное* значение в государственной, в общественной и в частной жизни? Мы видим, что материалисты практически вполне признают *лизную душу в зеловеке* и крепко верят в нее. Оттого они так славят одних людей, награждая их орденами, знатностью, титулами героев, а других бранят, прорабатывают, унижают, осуждают и убивают за инако-мыслие, инако-волие... Это же мы видим и в отношении негативно-нравственных категорий, таких как «преступление», «измена», «ложь», «правда», «эксплуатация». Материалисты признают эти чисто-религиозные, бытийственные категории в жизни, а основу *этих категорий*, религиозно-этическую природу человека, они отрицают, как и существование личной души человека, где эти нравственные возможности и силы только и могут раскрываться. Не в топлазму же эти духовные ценности прячутся? Религиозно-нравственные оценки заполняют личную и общественную жизнь материалистов, не менее, чем жизнь верующих в Бога, так как нравственные понятия не отделимы от *зеловека*. Человек от них никуда не может уйти.

Но, в то время как религиозное сознание открыто, честно, правдиво, логично утверждает и культивирует эти ценности, материализм ими пользуется «контрабандно». А, чтобы оправдаться, пускается в диалектику. Но несомненно тот, кто воспринимает *бытие* только биологически или экономически, извращает и обедняет человека, убивает его дух.

И удивительно упорство людей, отрицающих жизнь свободного, личного нравственного *духа* в человеке. Упорство это идет от доктринерской *веры в материю* и желания строить жизнь вне нравственных основ. Это и есть разрушение человека. Это демоническая борьба с Богом, как следствие омрачения человеческого духа. Уходя от нравственного абсолюта, человек думает, что в состоянии уйти от божественного мира и спрятаться от Суда Высшей Правды. Психологически, отрицание Божественного Бытия, есть боязнь его и нежелание, чтобы оно было. Светобоязнь в человеке такая же ненормальность, как водобоязнь в животном. Человек прячущий голову в песок «материи», напрасно надеется, что этим он избавлен от встречи с бессмертным миром истины.

Человек сопряжен с материальностью; мера ее необходима в мире даже для самого откровения истины в человеке. Оттого религия есть и оправдание высшего смысла материи. Истина

воплощается в человеке, во всех предметах мира, его законах, символах, словах и звуках.

И нельзя даже говорить о законах науки и законе мироздания, если не признавать в самом понятии *закона* нравственный и метафизический смысл.

II

Способны ли мы составить таблицу, на подобие химической Менделеевской, с указанием, как и в каких случаях *данное* наше *бытие* должно определить мысли, чувства и действия нашего *сознания*? Невозможность составления такой таблицы показывает, что человек есть нравственно свободная личность, а не химический агрегат материи, дающий всегда одну и ту же реакцию в определенных условиях.

Закон свободы, по которому бытие дворян-помещиков декабристов определило их сознание в сторону революции, в то время, как сознание многих их крепостных опровергало свою «экономическую базу» в противоположном направлении. Достоевский в «Записках из подполья», выразил эту последнюю свободу человеческого духа думать, чувствовать, желать, действовать — независимо от всяких экономических и внешних условий.

Свобода духа определяет сознание человека. Человек всегда внутренне свободен любить нравственный свет, критиковать себя в этом свете, или развязывать свое зло, диктаторски навязывать его другим. Человек всегда свободен *одобрить* внутреннее какое-либо свое чувство, или *осудить*; он свободен принять пришедшую к нему мысль, или отвергнуть ее. Мы не всегда, люди, способны сразу победить в себе то зло, которое осуждаем, но всегда мы способны его увидеть, обличить, осудить, не согласиться с ним. Этим велик, безмерен человек. И здесь кончается влияние на него экономики и партийности, начинается жизнь его нравственного сознания, открывающего сущность человека. К такой *свободе духа* призван человек. В ней начинается (и в великой силе иногда приходит) то Царство Божие, которое открыто нашей грешной человеческой воле Спасителем, реально освобождающим нас от рабства тупым силам экономики и партийности, косным силам биологической природы и энергиям демонической воли.

Полное отрешение от тела, от «экономики», для живущих на земле невозможно. И даже грешно. Но и совершенное погружение в инстинкты тела и экономику, тоже невозможно

для нас, людей. Такого всецелого «погружения в материю» не может осуществить и материалист. Люди соединены с областью духа и, если они не поднимаются в мир светлый, то низвергаются в тьму духовную, хотя бы им и казалось, что они стоят на твердой почве науки.

У идеологов и практиков «научного материализма» мы ясно видим все элементы *идейного* (то есть, *духовного*) мира, хотя он открыт у них, главным образом, в сторону тьмы, не света. Они создают *идеологию*, стараются мыслить *идейно* и в соответствии с законами *логики* (Логоса). Действуют разумом и сердцем на разум и сердца других людей, они оперируют возвышенными, духовными (несомненно, божественными) понятиями *добра*, пытаются защищать ценности справедливости, свободы, правды, братства, равенства, жертвенности, общей пользы, героизма и бескорыстия. Эти категории нравственные мало что имеют общего с функциями желудка, родových желез, или с чувственными интересами «особи», или коллектива «особей».

Иная важная сторона этой темы — *несоответствие самой материи материалистическому о ней учению*, тем понятиям, которые до сих пор еще в ходу у материалистов. Мироззрения материалистов сложились под влиянием старых понятий о материи. Материалистическая мысль хотела бы, но не может выйти из этого своего тупика: достаточно просмотреть статьи московского журнала «Вопросы философии».

Жизнь призвана вести человека к возвышению, утончению и одухотворению. И, только по мере просветления, она обретает высшую ценность. Тут и лежит вся задача культуры, как нравственного преобразования жизни. Не только человек, — вся природа определена к этому процессу спасения в человеке. Оттого, даже в материи, человек ценит все наиболее «тонкое», близкое к духовному миру. Как бы, сама материя ищет в своей вершине, в человеке, свое утончение, одухотворение, спасение от грубой «материальности», той «тьмы внешней» (Мф. XXV, 30), куда отбрасывает человека и всю природу тяжелое, непросветленное материалистическое сознание. В слове, в музыке, в гармонии, в линиях и красках (даже — в стакане вина) человек ищет возможной «тонкости», высшего качества вещей. Таково начало духоведения.

Красота, правда, мудрость замыслов, сила искания и достижения добра, мира сердца, для многих, гораздо большая реальность, чем факты материального прикосновения, экономических расчетов, и физического принуждения.

Человек может быть поработан экономикой, условиями физической государственной и политической жизни, недостатком здоровья и т.д., но стать убежденным и увлеченным, стать чему-то *доверяющим*, во что-то *верующим*, что-то любящим, он может лишь вследствие таинственного процесса своей встречи с миром высшим.

«Бытие бытию рознь». *Бытие* может быть паразитарным, безличным, стандартным, даже вампирическим; и бытие может быть неповторимо-личным, жертвенным, преображающим, воскрешающим. Есть бытие скрипучее и есть певучее, есть целительное бытие и есть болезнетворное.

«Зло» и «добро» декретируют не политические партии. Зло и добро есть явление самого качества человека. Существует не только физически или психологически разное, но и *пневматологически-различное* бытие. Есть бытие Сократа, Моцарта, Паскаля, Пирогова, Пророка Исаяи, Апостола Павла, Иоанна Златоуста, преподобного Серафима. . . И есть бытие Герострата, Нерона, Иуды, графа Калиостро, «Дюссельдорфского вампира» (не будем говорить о современниках). Одинаковая «экономическая база» никак не могла сделать из натурально и экономически схожих немцев одного Дюссельдорфским вампиром, а другого поэтом Моргенштерном. Своей личной, свободной волей (даже иногда не понимая этого) человек всегда *выбирает себе* то именно духовное сознание, в котором хочет жить. Мы сами себе выбираем рай или ад. Это есть наше внутреннее состояние, которое перейдет с нами в вечность. И человеческий выбор ценностей жизни не зависит от условий экономического бытия. Никакая «экономическая база» не влияет на мать, ноци напролет сидящую около своего больного ребенка. Никакая «экономическая база» не толкает того, кто бросается в реку спасать незнакомого человека. Марксистская «экономическая база» не совершает сознательного подвига отдания своей жизни за свою веру, за другого человека, за отечество, или, хотя бы, за торжество материалистических идей. И не «экономическая база» несет вдохновение поэту, художнику, движет гением, подвигом ученого, жертвенностью человека.

Материалисты, конечно, практически признают неповторимую человеческую личность и свободу нравственного ее определения. У них в ходу понятия «вины» или «заслуги», «подвига» человека. Последователи диамата награждают человека за лучший, с их точки зрения, выбор бытия — сознанием: дают ордена, премии, индивидуальные пакеты, персональные дачи, почетные звания, возвышение в герои труда, науки, войны.

Если бы у человека не было личной свободы *выбирать (и — лучшим образом осуществлять) свое собственное бытие и сознание*, каждое мгновение жизни, какая могла бы идти речь о его «подвигах», «заслугах» и — наградах? Если бы человек своей жизнью и подвигом был обязан только «экономической базе», надо было бы награждать эту «базу», в честь ее именовать города и улицы, ей ставить памятники. . . И награждая (а иногда и кощунственно славя человеческую личность, или коллектив), материалисты, конечно, исповедуют *свободный дух человека*. Так материализм себя опровергает, входя в жизнь. Таков последний завиток его диалектики.

Николай Зернов

РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА АНГЛИЮ

Англия не только остров, она также представляет из себя особый мир, отличный от Европы. Понять его трудно вне связи с особой историей реформации в этой всегда зеленой стране. Она в ней никогда не была закончена. Англиканская церковь, оторвавшись от римского католицизма, не перешла полностью в протестантский лагерь. Она оказалась между двух берегов и потому стала подвергаться нападениям с обеих сторон. Римокатолики отвергали англикан как отпавших от единой, истинной церкви, протестанты критиковали их за недостаточно строгую чистку обрядов и вероучения от заблуждений, внесенных в них Римом. Англикане на это возражали, что они стремятся остаться верными тому церковному устройству, которое существовало до разделения церкви на Восточную и Западную, и что они выше ставят авторитет Вселенских Соборов, чем писания новоявленных учителей, как Кальвин, Лютер и Цвингли. Англикане не желали перекраивать свою церковную жизнь по протестантским образцам и утверждали, что они не потеряли преемства со своим прошлым. Эта позиция заставила многих видных англиканских богословов искать сближения с Православием, они надеялись найти понимание и сочувствие на христианском Востоке.

История разнообразных попыток англикан войти в общение в таинствах с православными церквами не входит в задачу этого очерка и потому я ограничусь лишь несколькими общими замечаниями. В прошлом инициатива для сближения всегда исходила от англикан, обычно они встречали равнодушие или даже подозрительность со стороны православных, которые не делали различия между англиканами и остальными протестантами, лучше известными им, чем представители далекой церкви Англии.

В тех случаях, когда восточные христиане проявляли желание вступить в переговоры с англиканами, темой их было получение материальной помощи. Греки, поработанные турками, искали возможности посылать своих студентов в Англию для богословского образования. Англикане по мере сил оказывали им помощь. Так, Митрофан Патриарх Александрийский (1636-39) учился в Оксфорде. Там же был основан специальный колледж для греков, который просуществовал от 1698 до 1705 года. Первый контакт между русской и англиканской церковью произошел в царствование Бориса Годунова (1598-1605). Он послал нескольких молодых людей для обучения в Англию. Из-за начавшейся смуты ни один из них не вернулся на родину. Судьба одного известна — он стал священником англиканской церкви и пострадал за верность ей. Во время Кромвеля он отказался перейти в протестантство и был лишен своего прихода. Петр Великий во время своего пребывания в Англии в 1698 году познакомился с англиканской церковью. Он хотел наладить сношения с ней и писал об этом Синоду, но из этого ничего не вышло.

Первая серьезная попытка пробиться через стену невежества и равнодушия была сделана в середине XIX века ученым богословом из Оксфорда Вильямом Палмером (1811-79). Он приехал в 1840 году в Петербург с прошением допустить его к причастию, так как он исповедовал полноту православной веры. Его просьба вызвала большое недоумение и смущение в синодальных кругах. После долгих переговоров он получил отказ, составленный Митрополитом Филаретом (1782-1863). Российский первоиерарх заявил, что просьба Палмера требует согласия всех православных церквей, а русская не имеет канонического органа, компетентного для решения этого нового для нее вопроса. Палмер потерпел неудачу, но им заинтересовался Алексей Степанович Хомяков (1804-60), и их переписка содержит ценнейший материал для изучения сходства и разницы между англиканством и православием. Обе церкви имеют тот же идеал единства в свободе и обе они пытаются провести в жизнь эти начала.

Во второй половине XIX века другой англичанин, Джон Бербек (1859-1917), посвятил свою жизнь изучению и сближению с Русской церковью. В 1906 г. в Англии было основано общество Единения Англиканских и Восточных Церквей. Оно стало организовывать поездки видных англиканских богословов в Россию. В 1914 году таковую поездку совершил ученый монах Вальтер Фрир (1863-1938), будущий епископ Трурский.

На этот раз призывы к единению встретили живое сочувствие в русских кругах. Было основано русское отделение общества, получившее поддержку среди видных членов епископата. Председателем был выбран Архиепископ Агафангел (1854-1928). Митрополит Сергей, будущий патриарх (1861-1944), и Архиепископ Евлогий, будущий митрополит Западно-Европейских церквей (1868-1946), тоже принимали участие в его работе.

Накануне падения Российской Империи знание о русской церкви в Англии было ограничено небольшой численно, но очень активной группой сторонников сближения с Православием. Литература о русской церкви состояла из нескольких популярных описаний церковных служб и обрядов Православия. Среди этих книг выделялась хорошо написанная история русской церкви Вальтера Фрира «Some Links in the Chain of Russian Church History» (London, 1918). Русское богословие и религиозная философия оставались неизвестными. Только «Три разговора» Владимира Соловьева (1853-1900) были изданы в двух различных переводах в 1915 году.

Таковы были, в общих чертах, контакты между русской и англиканской церквями, когда русские беженцы, после захвата власти Лениным в России, появились в Англии. Эмигрантская колония в Лондоне была немногочисленна. Русским удалось организовать приход и начать регулярные службы в храме, предоставленном им англиканами в центре города. Однако этот приход до Второй мировой войны мало соприкасался с религиозной жизнью англичан, будучи вовлечен в борьбу юрисдикций, которая в скором времени началась среди эмиграции. Лондонский приход раскололся на сторонников Митрополита Антония (1863-1936) и Митрополита Евлогия, но обе стороны продолжали по очереди служить в том же храме.

Диалог между англиканами и русскими эмигрантами богословами, как это не странно, начался не в Лондоне, а в далеком Белграде. Столица Югославии приняла многих русских, включая студентов. Среди них возник православный кружок, занимавшийся проблемами христианства в современном мире. В 1923 году два представителя этого кружка были приглашены на конференцию Британского Студенческого христианского движения. Велик был контраст между Англией, тогда еще обладавшей мировой империей, и зрелищем крушения государства, пережитым русскими изгнанниками. Несмотря на это, делегаты из Белграда нашли много созвучия с некоторыми англиканами и они загорелись идеей устроить встречу русских с англичанами. Этот проект после многих вначале тщетных усилий был

осуществлен в 1927 году. На съезде в городе Святого Албания вблизи Лондона, устроенном Британским Студенческим движением, собралось около 60 человек. Русскую делегацию, состоявшую преимущественно из членов Парижского отдела Христианского Студенческого движения, возглавлял отец Сергей Булгаков (1871-1944). Английская сторона была представлена главным образом студентами богословами. Особенностью этой конференции был ее ярко выраженный литургический характер. Англикане и православные не только обсуждали и спорили на богословские темы, но они и молились вместе. Каждый день начинался с Евхаристией, она служилась по очереди по православному и англиканскому обряду. Съезд имел большой успех; несмотря на недостаточное знание языков, несмотря на различия в богословских взглядах, участники этой встречи ощутили себя разделенными членами Единой, Соборной Церкви.

На следующий год была созвана вторая конференция в расширенном составе. На ней было решено создать Содружество Св. Мученика Албания и Преп. Сергия Радонежского. Епископ Трурский Вальтер Фрир был избран председателем Содружества, о. Булгаков его вице-председателем. Содружество оказалось жизненным и развило кипучую деятельность. На этот раз инициатива уже не принадлежала только англичанам. Русские тоже вошли ответственно в общую работу. Они были вдохновлены идеями Религиозного Возрождения, начавшегося накануне падения Российской империи. Страшный опыт революции раскрыл перед ними необходимость церковного единства. Содружество сделалось главным источником осведомления англичан о Православии. Его история, которую можно подразделить на три периода, отражает и различные фазы Православного влияния на религиозную жизнь страны. Первый период кончается в 1939 году, второй покрывает эпоху войны, третий послевоенные годы.

Во время первого периода Содружество состояло почти исключительно из молодых английских богословов и священников. Пишущий эти строки был его лектором и секретарем. Содружество устраивало лекции по приходам, семинары в богословских колледжах, организовывало в разных городах Англии однодневные съезды, издавало книги и имело свой печатный орган «Соборность». (Его редактором в настоящее время является каноник Кентерберийского собора Доналд Алчин, лучший современный знаток русского Православия в Англии.) Со стороны православных в нем участвовало большинство рус-

ских богословов из Парижа. Наиболее деятельно помогали его работе о. Булгаков, о. Георгий Флоровский (р. 1893), Г.П. Федотов (1886-1951) и Л.А. Зандер (1893-1964). Центральным событием были ежегодные съезды Содружества, собиравшие более двухсот человек. Кроме русских и англичан, на них присутствовали представители Балканских православных церквей, скандинавы, американцы, немцы и французы. Темы обсуждавшиеся на них касались и богословия, и литургики, и места христианства в современном мире. Отец Сергей поднял вопрос о возможности общения в таинствах с теми англиканами, которые всецело разделяли православную веру. Его предложение возбудило горячие прения и осталось нерешенным. Англикан особенно привлекало православное богослужение. Одним из характерных свидетельств этого служат письма и книги Эвиллины Ундерхилл (1875-1941), одной из наиболее влиятельных писательниц этого периода, на темы молитвы и мистицизма. Православное учение о соборности церкви тоже вызывало сочувствие и интерес, оно было ново для англикан. Но все эти привлекательные черты Православия рассматривались как особенности восточного мира, противоположного западному и чуждого тех насущных проблем, которые волновали и разделяли католиков и протестантов.

Гораздо менее отзвука встречали богословские построения о. Булгакова. Несмотря на его высокий личный авторитет, его учение о Святой Софии-Премудрости Божьей осталось непонятным англиканам. Особое место занимали труды Н.А. Бердяева (1874-1948). Его книги переводились и читались, но не столько в церковных кругах, как среди интеллектуалов, интересующихся религиозно-философской проблематикой.

В общем этот первый период можно охарактеризовать как время первоначального знакомства с Русским Православием. В начале оно коснулось главным образом духовенства и только позднее проникло в мирянскую среду. Одновременно с этой встречей на богословском уровне рос интерес и сочувствие к русской церкви, вызванные известиями о все усиливающихся гонениях на верующих в Советской России. В церквях Англии делались сборы для помощи преследуемым. Богословский Институт в Париже тоже получал поддержку. В этом деле горячее участие принимали члены Содружества, лучше других осведомленные об истинном положении церкви под властью ленинцев.

Война не только не прекратила работы Содружества, наоборот, помогла расширить ее. Англичане потеряли чувство

безопасности на своем раньше неприступном острове. У них возникло желание ближе познакомиться с судьбами других христиан. Лекции о церкви в России стали собирать многих слушателей. Возрос спрос на литературу, описывающую историю церкви в России. Моя книга «Москва Третий Рим» выдержала 5 изданий, «Церковь Восточных Христиан» 4 издания, «Русские и их Церковь» тоже 4. Число членов Содружества возросло в три раза.

Третий — послевоенный — период открыл новую страницу в отношениях между православными и англичанами. Два новых фактора оказали глубокое влияние на них. Во-первых, значительно увеличилось количество православных в Англии, во-вторых, стало расти число православных англичан.

Когда первые русские беженцы появились в Великобритании, они нашли всего четыре прихода, обслуживавших духовные нужды небольшой, но состоятельной колонии греческих судовладельцев и коммерсантов. Русские создали свой пятый приход. После Второй войны число приходов стало непрерывно расти и в 1975 году их имеется уже около ста. Большинство из них состоит из греков-киприотов, приехавших в Англию в поисках заработка, но другие приходы принадлежат русским, украинцам, белорусам, сербам, румынам и православным латышам и эстонцам. В результате захвата новых территорий коммунистами вторая волна беженцев докатилась до Англии. Выходцев из Советского Союза англичане насильственно вернули под власть Сталина, но некоторым из них, преимущественно имевшим связи с Польшей или Прибалтикой, удалось остаться. Они тоже увеличили православное население Англии. В настоящее время его окормляют пять епископов и более восьмидесяти священников и дьяконов. Замечательно, что 12 из них англичане. Это число указывает на ту раньше не предвиденную роль, которая принадлежит теперь англичанам в жизни православной церкви в их стране.

В этот послевоенный период Содружество продолжало свою работу по сближению восточных и западных христиан, но она приобрела новые формы. Корифеи русского богословия сошли со сцены. Они или умерли, или переселились за океан. На съездах Содружества представителями Православия стали англичане, а не приезжие из Франции или с Балкан. Изменился и характер литературы, издаваемой в связи с работой Содружества. Наибольшее распространение получила книга Владимира Лосского (1903-58) «Мистическое Богословие Восточной Церкви», первое издание которой вышло в 1957 году. «Рассказы Стран-

ника об Иисусовой молитве» тоже имеют большое распространение. Лучше всего известен в Англии Митрополит Антоний Сурожский (р. 1914) — как проповедник и автор многочисленных книг о молитве. Архимандрит Софроний (р. 1896) издал несколько книг об Афонском старце Силуане (1886-1938). Этот тип литературы указывает на ту сторону Православия, которая наиболее привлекает к нему англичан.

До войны христианские круги Англии волновал вопрос о спасении. Крайние протестанты настаивали, что они одни могут гарантировать спасение, римо-католики учили, что вне ограды их церкви все христиане являются схизматиками или еретиками. Когда англичане стали знакомиться с Православием, то многие из них хотели узнать, на каком основании восточные христиане учат, что именно их церковь является верной хранительницей апостольского предания. Религиозный климат Англии сильно изменился за последние годы. Конфессиональные споры потеряли свою остроту. Сознание, что истина христианства может иметь различные выражения и что единообразие не является признаком вселенскости истинной церкви, получило широкое распространение. Православие привлекает англичан в настоящее время не столько как единственное подлинное истолкование христианства, сколько как церковная община, вероучение и в особенности богослужение которой утоляет духовную жажду и открывает дверь к Богообщению. Православие перестало казаться англичанам частью, хотя и привлекательного, но далекого восточного мира, оно стало понятным и настолько близким, что многие нашли в нем свой дом и присоединились к нему. Этим объясняется широкое распространение тех книг, которые удовлетворяют насущные религиозные нужды современных западных христиан. Православные не ведут пропаганды в Англии. Но их богослужение, особенно русское церковное пение, привлекает англичан. Английское Православие родилось под сенью русских эмигрантских приходов, семена посеянные ими принесли плоды.

Подводя итоги влияния русской религиозной мысли в Англии, следует прежде всего отметить его значительность. Вместе с тем оно было ограничено кругом тех православных, которые были участниками религиозного возрождения. Остальные русские не проявили интереса к встрече с англиканами. Из этого и вытекает особая роль Содружества св. Албания и преп. Сергия: именно оно собрало в своих рядах экуменически пробужденных русских православных. Благодаря Содружеству богословские колледжи Англии включают в свою программу лек-

ции о Православии, два университета, Оксфордский и Лондонский, создали кафедры для этой же цели. Их сейчас занимают два православных англичанина, Архимандрит Калист Уэр (р. 1934) и Филип Шерард. Содружество также основало два экуменических центра — Дом св. Василия Великого в Лондоне и дома св. Григория Нисского и сестры его св. Макрины в Оксфорде. Они служат местом встречи для восточных и западных христиан. Не надо, однако, забывать, что взаимоотношения между ними не сводятся лишь к тому, что православные поучают англикан. Наоборот, вся деятельность Содружества одушевлена желанием обогатить свой опыт общением с другими традициями. Если англичане оценили некоторые черты Православия, то и восточные христиане многому научились у своих западных друзей. Их помощь особенно плодотворна в преодолении узкого национализма христианского Востока, в пробуждении в нем сознания вселенскости церкви, в укреплении чувства ответственности за социальные условия, существующие в православных странах. Во всех этих областях влияние Запада благотворно для Востока.

Есть к сожалению, однако, одна область церковной жизни, где пути Православия все больше расходятся с направлением, выбранным многими западными христианами, — это богословие. Запад переживает сейчас глубокий кризис. Многие богословы выражают сомнения в достоверности ряда традиционных верований христиан. Испытания, выпавшие на долю членов русской церкви, напротив, укрепили их веру в единственность и спасительность Евангельского Благовестия, сохраненного и углубленного вековым опытом церкви. Англичане и православные находят общий язык в сфере молитвы и созерцания. Православное богослужение, оцененное на Западе, вдохновляется догматическим знанием церкви. Возможно, что придет время, когда это будет понято инославными и они увидят, что русские христиане выдерживают натиск безбожников в Советском Союзе и противостоят безверию и сомнениям, охватившим многих западных христиан, потому что они строят свою церковную жизнь на незыблемых основах апостольской традиции.

Оксфорд, 3 марта 1975 г.

В. Пирожкова

РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ-ИЗГНАННИКИ В ГЕРМАНИИ

В 19-м и начале 20-го века немецкая философия была настолько доминирующей, что когда молодой Степун перед первой мировой войной посетил в Италии некоторых известных итальянских философов, в том числе Бенедетто Кроче, он был удивлен, что никакого затруднения во взаимном понимании не было, т.к. все итальянцы хорошо говорили по-немецки.

Тем более была распространена немецкая философия в России. В течение ряда десятилетий она сказывала огромное влияние на русское мышление. Не было ни одного русского философа, который не был бы прекрасно знаком с немецкой философией, не был бы временно под влиянием того или иного немецкого философа, или даже нескольких, постепенно адаптируя внутреннее развитие немецкой философии. Так Иван Киреевский прошел путь от Гегеля к Шеллингу и лишь перерастая и его нашел дорогу к Отцам Церкви.

Петр Струве и Сергей Булгаков уходили из-под влияния Маркса не без помощи философии Канта и неокантианцев Рилья, Зиммеля, Коена и, особенно, Рудольфа Штаммлера. По поводу книги последнего «Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung», Leipzig, 1896, между Струве и Булгаковым разгорелась горячая полемика на страницах русских журналов. Русские мыслители жили духовно в такой близости к немецкой философии, следили так внимательно за каждой новинкой, появившейся в Германии, что германскую философию можно без преувеличения считать их второй духовной родиной.

Примечательно, однако, что пройдя через период интенсивнейшей адаптации того или иного немецкого философа все сколько-нибудь крупные русские мыслители уходили из-под этого влияния и шли своими путями. Мы не знаем ни одного, кто остался бы, обретя самостоятельность мышления, хотя бы

в такой же степени верным школе Гегеля или Канта, Фихте или Шеллинга, в какой Маркс остался все же верен школе Гегеля.

Уход русских мыслителей из-под влияния немецких философских школ шел в двух направлениях: одни уходили в революцию и тем самым до появления марксизма в России духовно во Францию, как это сделали, например, Белинский, Герцен, Бакунин (в мышлении последнего больше всего сохранилось следов влияния Гегеля); другие уходили в религиозную философию и живое христианство. Приближение Шеллинга к христианству в последние годы его жизни никогда не было столь экзистенциальным как полный уход в христианство его временного поклонника Киреевского.

Единственным немецким мыслителем, которому было суждено создать свою школу в России и оказать решающее влияние на ее исторические судьбы, оказался Карл Маркс. Однако он был не только философом и политэкономом, но и революционером и богоборцем. Совершенно характерно, что вплоть до самого последнего времени марксизм в Германии не выходил за рамки теоретических споров и даже партия, называвшая себя марксистской, пошла по пути обычной западной демократии. Псевдорелигией марксизм стал в России.

В 19-м и в начале 20-го столетия широкий поток философского влияния шел с Запада на Восток, в обратную сторону текли только небольшие ручейки. И этим общим обстоятельством и экзистенциальной горячностью русской философии объясняется то, что она, в свою очередь, не имела и отдаленно того влияния в Германии, какое немецкая философия имела в России.

Молодой русский студент Степун не мог понять своего учителя профессора Гейдельбергского университета Виндельбанда, сторонника философии детерминизма. Степун все допытывался у Виндельбанда, как же следует поступать с преступником и что думать о грехе, если все в жизни детерминировано. И его никак не мог удовлетворить ответ Виндельбанда, что первую проблему решает юриспруденция, а вторую религия, философии же это не касается. На вопрос Степуна, имеет ли Виндельбанд свое собственное мнение по этим вопросам, последний ответил, что Степун должен прийти к нему на дом, если хочет услышать его личное мнение (Ф. Степун, «Бывшее и несбывшееся», Нью-Йорк, т. 1, 1956 г.). Мне этот рассказ Степуна представляется чрезвычайно характерным и определяющим все соотношение между немецким и русским философским

мышлением, определяющим также возможности их взаимовлияния. Русская философия всегда была экзистенциальной. Спекулятивная философия была чужда русским мыслителям, и с разделением жизненных сфер в духе Виндельбанда они никогда не могли примириться.

В Германии только в 20-м веке появилось понятие экзистенциальной философии. Степун пишет об этом явлении следующим образом: «Идя по стопам очень своеобразного и глубокого датского богослова Киркегаарда, немецкая философия 20-го века создала весьма существенное и распространенное ныне понятие 'экзистенциальной' философии, наиболее значительными представителями которой являются Гейдеггер и Ясперс.

Сущность положительной экзистенциальной философии заключается, говоря по необходимости весьма упрощенно, в обновлении старого убеждения, что полнота истины открывается человеку не как отвлеченно мыслящему субъекту, а как целостно, т. е. религиозно живущему существу. Ясперс так и формулирует: 'То, что мы в мифических терминах называем душой и Богом, именуется на философском языке экзистенциальностью и трансцендентностью'.

Сравнительно позднее окрепшая на западе в борьбе с идеалистической метафизикой экзистенциальная философия была в России искони единственной формой серьезного философствования.» («Бывшее и несбывшееся», т. I, стр. 363-364).

Гейдеггер и Ясперс, однако, вряд ли испытали на себе влияние русских философов-изгнанников. Их экзистенциальная философия осталась, во всяком случае, нехристианской. Франк, всегда сильно критиковавший Гейдеггера, был очень рад его последней книге «Holzwege», в которой усмотрел приближение к идее Богочеловечества. Но большого влияния это позднее прозрение Гейдеггера в Германии не оказало. Признавая экзистенциальность и трансцендентность, Ясперс все же отстранял Бога Живого в область мифов, а его нападки на церковь свидетельствуют о катастрофическом непонимании ее сущности. Не заимствовали они от русских и сознания трагичности исторических судеб. Книги того же Ясперса, посвященные политическим проблемам, столь же плоски, как и его рассуждения о церкви.

После смерти Гейдеггера и Ясперса вызванное ими к жизни новое экзистенциальное течение философии опять заглохло. Возможно, оно еще возродится на другом уровне.

По выше описанной и лишь схематически набросанной линии строились, видимо, и взаимоотношения русских мыслите-

лей-изгнанников с немецкими интеллектуальными кругами. Несмотря на то, что Россия и Германия были недавно военными противниками, духовная связь между русскими и немцами нарушена еще не была. Русские мыслители, высланные из Сов. Союза в 1922 г., были приняты в Берлине с распростертыми объятиями. Министр иностранных дел Германии барон фон Мальцен дал в их честь обед, городское управление Берлина предоставило в их распоряжение достаточно большое помещение для эмигрантского Научного института и Бердяевской академии (Академия Вольной Духовной Культуры), которую Бердяев основал еще в голодающей и мерзнувшей России. Бердяев пишет в своих воспоминаниях: «Вообще нужно сказать, что немцы очень возились с высланными, устраивали в нашу честь собрания, обеды, на которых присутствовали министры. Правительство тогда состояло из католического центра и социал-демократов. С некоторыми министрами социал-демократов я познакомился, но они произвели на меня довольно серое впечатление. Даже сравнить нельзя, насколько немцы были более внимательны к русским *Intellectuels*, чем французы.» («Самопознание», Париж, 1949 г., стр. 270-271).

И тем не менее Бердяев через два года уехал в Париж. Там же обосновался и Булгаков. Н. Лосский тоже покинул Германию и обосновался в Праге. Относительно Бердяева Степун объясняет это тем, что Бердяев владел свободно французским языком, а по-немецки мог читать, но не объяснялся свободно. Но думаю, что были и другие причины.

С. Франк и Ф. Степун остались в Германии. Степун окончил Гейдельбергский университет, владел немецким языком гораздо лучше, чем французским, и вообще был очень связан с германской культурой. С. Франк тоже свободно владел немецким языком.

Бердяев сам пишет, что он воспринял Германию как некий переходный пункт между Западом и Востоком, вернее, между Россией и Западной Европой. По-настоящему ощутил заграницу и совсем иную ментальность он только в Париже. Между немцами и русскими существует, по моему наблюдению, известная конгениальность, выражающаяся в способности отдаваться абстрактной идеологии или философии. В отличие от значительно более прагматичных англосаксов немцы способны полностью погружаться в теорию. Хотя французы тоже в значительной степени теоретики, но блеск их логических построений не мог удовлетворить полностью русских мыслителей. Даже в спекулятивной немецкой философии они находили глубину,

часто отсутствующую у французов. Наиболее сильное и непреходящее влияние оказали на некоторых русских мыслителей немецкие мистики. Из чисто философских немецких школ они потом духовно уходили, но влияние мистики оставалось. Так Бердяев всю свою жизнь оставался под влиянием Якова Беме (Vöhrne) и Франца фон Баадера.

Но, как было уже указано, немцы большей частью оставались в области теории, не переходя границы претворения ее в жизнь. Поэтому в отношениях с немецкими мыслителями более мучительно чувствовалась внутренняя связь и одновременно невозможность добиться полного взаимопонимания. Бердяев указывает на это, рассказывая о своих встречах с Максом Шелером и Кайзерлингом, которые чрезвычайно тепло его встретили. Кайзерлинг говорил по-русски. И все же духовной близости не возникло. Бердяев пишет о Шелере: «Но я не чувствовал в нем центральной идеи жизни» («Самопознание», стр. 273). Мне кажется, что здесь высказано главное, что разделяло — при всей близости и взаимопонимании.

Русские приехали в Германию после страшной катастрофы, пережитой ими в России. Чрезвычайно важно было, однако, то, что эти люди ее не только фактически пережили, но духовно предвидели и предвосхитили. Конечно, только немногие предвидели, «Вехи» не были поняты в России широкими кругами ее интеллигенции. Но здесь речь идет именно о тех русских мыслителях, которые предвидели. Они почувствовали всю метафизическую глубину происшедшей катастрофы и приехали, по свидетельству того же Бердяева, с эсхатологическими настроениями.

В Германии же, хотя и проигравшей войну и пережившей свою революцию, все события развертывались еще в рамках внешней государственности, болезненно переносимого национального унижения, но не больше. Того грехопадения в метафизических глубинах, какое произошло в России, здесь не было, и оно было непонятно. Немцы жаловались на то, что «Германия погибла», Освальд Шпенглер написал талантливую и весьма пессимистическую книгу о закате западной Европы содержащую в себе много прозрений (как это видно сейчас), но и он говорил о гибели известной культуры, а не о том глубинном повороте истории, с ощущением которого приехали русские. Не говоря уже о том, что русские философы свободы, особенно Бердяев, не могли принять шпенглеровского исторического детерминизма.

Может быть, поэтому некоторым было легче просто уйти в совсем чужую страну, занятую только собой, чем оставаться там, где внутренние связи так сильны и одновременно так неудовлетворительны.

Но Франк и Степун читали в Германии и привлекали к себе много слушателей. После войны 1918 г. в побежденной Германии все же было большое духовное брожение, повышенный интерес к философии, те попытки осмыслить происшедшее не только на поверхности, которые обычно возникают после национальных или государственных катастроф. «Германия до 1933 г. была полна всевозможных религиозных, философских, художественных и политических кружков. В каждом более или менее значительном городе были общества имени Канта, Шопенгауэра, Фихте, Гете, Шиллера, Клейста, Моцарта, Вагнера и т. д., и т. д. За годы эмиграции я прочел в этих обществах более трехсот докладов,» — пишет Степун («Бывшее и несбывшееся», стр. 263). Эти доклады Степун читал наряду с регулярными лекциями в Дрезденском техническом высшем учебном заведении. С. Франк читал в Берлинском университете, а наряду с этим делал тоже много докладов.

Печальным явлением современной Германии является то, что вторая ее военная катастрофа совсем не вызвала аналогичного духовного подъема, что особенно заметно теперь, когда умерли последние крупные богословы и философы, формировавшиеся еще до 1933 г. Теперь уже тоже покойный очень крупный немецкий историк Франц Шнабель, написавший 4-х томную историю 19 века, где касается не только политической, но и духовной истории Европы этого столетия, сказал, что Германия на поражение 1918 г. ответила все же Освальдом Шпенглером, но на поражение 1945 г. не ответила ничем.

Несмотря на интенсивную интеллектуальную жизнь Германии в 1918-1933 гг., несмотря на живой интерес к России, многие доклады и лекции тех, кто остался в Германии, и их личные дружбы с немецкими мыслителями (укажем хотя бы на дружеские отношения между С. Франком и Николаем Гартманом), интерес к русской философии и русским философам оставался более интеллектуальным, чем экзистенциальным. Феномен «Россия» изучался со всех сторон как некий привлекающий или пугающий объект, не имеющий, однако, отношения к непосредственному ходу собственной жизни и собственных интеллектуальных построений. Следует отметить, что как раз Бердяев способствовал такому восприятию происшедшей в России катастрофы. Он говорил о «русской идее» и тем самым

давал возможность заглушить свою собственную смутную тревогу, смутное предчувствие, что происшедшее имеет фундаментальное значение не только для одной России. Несмотря на то, что Бердяев покинул Германию, он оставался в Германии самым популярным философом из числа русских изгнанников. Второй причиной его популярности было то, что Бердяев легко читается даже философски мало образованными людьми. Легкость эта только кажущаяся. Она проходит мимо того, что Бердяев хотел сказать по существу, а сведение большевистской катастрофы на узко национально и чисто русское явление — это совершенно одностороннее и искаженное понимание Бердяева. Но оно было популярно. Мне и после второй мировой войны часто приходилось с ним встречаться.

Почти все произведения Бердяева были переведены на немецкий язык, но лишь немногие (например, «Новое средневековье») были переизданы после второй мировой войны. Произведения Бердяева можно достать теперь только в библиотеках. О Бердяеве же было написано больше всего монографий и статей, не только поверхностных.

Появились на немецком языке и почти все произведения С. Франка. До 1933 г. С. Франк опубликовал, кроме того, много статей, написанных им по-немецки. Не все переведены на русский язык. Но Франк никогда не был в Германии так популярен как Бердяев.

Знакомы в Германии и с Лосским, которому в 1934 г. даже был посвящен сборник, выпущенный ко дню его 60-летия. Но и этот русский философ, создавший свою оригинальную философскую систему, наиболее систематический мыслитель из всех русских, не получил заслуженного распространения. С. Булгакова знают в Германии еще меньше, до последнего времени им интересовались только некоторые богословы.

Ф. Степун был весьма популярен и известен в Германии. Все его произведения вышли на немецком языке, его последняя книга «*Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus: Solowjew, Berdjaev, Iwanow, Belyj, Blok*» была написана по-немецки и вышла в свет только на этом языке. Но школы своей Степун в Германии не создал.

1933 г. явился немецкой катастрофой, переломом всей интеллектуальной жизни. С. Франк уже не мог читать в Берлине, больше того, сама его жизнь подверглась опасности. В 1937 г. ему удалось перебраться во Францию. В том же году Степуну было запрещено читать лекции. Он возобновил свою профессорскую деятельность после войны в Мюнхене и читал до

1960 г. историю русской мысли. Но после ухода его в отставку этот предмет был вообще в Мюнхене ликвидирован, а Мюнхен был единственным университетом в Германии, где такой предмет существовал. О русской философии можно читать только в рамках истории, славистики или политологии. Следует отметить, что по немецкой традиции славистика занимается исключительно лингвистикой и художественной литературой, так что нужна индивидуальная инициатива, чтобы включить в славистику и русскую философию.

На Бердяева национал-социализм в Германии произвел потрясающее впечатление. После своего короткого и малопонятного «флирта» с итальянским фашизмом он сразу же резко отверг национал-социализм. Полное непринятие национал-социализма, видимо, объясняет его временное приближение к большевизму, не переходившее, однако, известной линии. Этот крупный, но часто экстремный мыслитель, так и не почувствовал до конца, что оба эти феномена совершенно родственны и никакой противоположности собой не представляют, и что в любом социализме (а особенно большевистском) «бездна мещанства», как говорил Герцен, т. е. того, что Бердяев так горячо ненавидел.

В самой Германии вторая война разрушила не только города, но и нечто несравненно более ценное: духовную традицию. Мне кажется, что сейчас нет в мире другой страны, которая бы так мало была внутренне связана со своими историческими и духовными национальными традициями как Германия. Особенно это, конечно, заметно у молодежи. Тем более трудно было сохранить традицию интереса к русским мыслителям.

Во время войны вспыхнул еще раз огонек этого интереса. Степун рассказывает об очень пылких и глубоких письмах с фронта его бывших учеников. Но и в тылу зашевелился новый интерес к России: «На столах многих немцев снова появились уже давно прочитанные тома Толстого, Достоевского, Лескова, Соловьева, Бердяева и Ключевского» («Бывшее и несбывшееся», т. I, стр. 365).

В первое время после войны обманувшаяся и обманутая немецкая молодежь искала ответа на волновавшие ее вопросы повсюду, и лекции Степуна посещались далеко не только теми, кто хотел специально изучать Россию. Но эти поиски не кристаллизовались в какие-нибудь крупные, хотя бы и единичные духовные явления. Постепенно они растворились в очень, может быть, даже слишком скором хозяйственном возрождении Германии (я здесь говорю все время только о западной Гер-

мании). Это «хозяйственное чудо», кажется, абсорбировало и большую часть духовных сил. То, что Германия послевоенных лет политически решительно повернулась лицом к Западу, спасло ее существование как свободной страны, но одновременно почти совсем погасило интерес к России и русскому мышлению. Проводить настоящее, четкое различие между большевистской Россией и русским немарксистским мышлением было все еще трудно.

Неожиданный феномен неомарксизма в Германии застал германскую духовную элиту неподготовленной. Академический марксизм «критической теории» Адорно и Хоркхеймера очень скоро выплеснулся в бестрадиционные и совсем плохо ориентирующиеся студенческие массы молодежи и все больше теряя глубину потек по двум марксистским направлениям: советскому и маоистскому. Оба грозят полным сломом того, что Германия построила в послевоенные годы. Таким образом, марксизм, и даже в ленинском его толковании (т. к. на Ленина ссылаются оба марксистских течения), стал сейчас непосредственно и экзистенциально актуален для самой Германии и ее нынешнего духовного кризиса. Психологическая ситуация известной части немецкой молодежи так сходна с таковой русской молодежи начала этого века, что когда я иногда во время своих докладов цитирую статью С. Булгакова в «Вехах» «Героизм и подвижничество», но не говорю, откуда я цитирую, слушатели думают, что это написал какой-нибудь современный немецкий автор.

В этой атмосфере становятся более понятными и интересными не только некоторые абстрагированные от почвы их духовного возникновения философские или религиозные идеи русских мыслителей, но и их непосредственное становление в отталкивании от марксизма и антихристианства. В этой связи могу пока указать только на две книги, мою «Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte. Zur Kritik des historischen Materialismus», вышедшую в 1970 г. в Мюнхене и содержащую главу о П. Струве и С. Булгакове в разрезе их перехода «от марксизма к идеализму», и на вышедшую вслед за ней книгу Bastiaan Wielenga, «Lenins Weg zur Revolution. Eine Konfrontation mit Sergej Bulgakov und Petr Struve im Interesse einer theologischen Besinnung», München, 1971.

Виленга, ученик известного левого профессора лютеранского богословия в западном Берлине Гельмута Голльвицера, сам левый богослов. Эмоционально ему ближе всего Ленин, в котором он еще видит идейного революционера, скорее фанатика, чем беззастенчивого властолюбца, лишённого вся-

ких этических основ. Тем не менее чрезвычайно интересна попытка объективно подойти к Булгакову и Струве (что ему по отношению к Струве удастся меньше, т. к. он совершенно отрицательно относится к государству, которое Струве постепенно научился ценить) и показать проблематику атеистической революции, которую последнее время так бездумно принимали многие западные левые богословы, и показать ее именно на примере русских мыслителей, ушедших из марксизма.

У Виленга есть такая фраза о Ленине: «Конечно, далеко не все, что было сделано Лениным и большевиками, можно 'понять и оправдать', и именно с точки зрения его же 'идеала'. Но лишь очень немногие имеют право высказать это осуждение Ленину на основе собственной горячей борьбы против отвратительного ада» (стр. 219). Виленга здесь, как и во всей своей книге, полемизирует против теплопрохладности и мещанства (он и у Булгакова больше всего подчеркивает антимещанские моменты), и Ленин кажется ему антимещанином, в чем он, однако, ошибается.

Но я привела эту цитату, потому что думаю, именно теперь А. Солженицын своим «Архипелагом ГУЛагом» вполне приобрел право на высказанное им неприятие Ленина. Здесь линии смыкаются и начинается, может быть, глава новых взаимоотношений между русскими мыслителями и теми, кто старается отстоять свободу в Германии. Именно в Германии поняли русские голоса особенно хорошо, и такие высказывания уже прозвучали из уст новых изгнанников. Хотя в наше время их принимает и с ними говорит не правительство, а оппозиция. Этот новый диалог сможет, будем надеяться, возбудить интерес и к тем русским философам-изгнанникам, для которых еще не нашлось замены и которые актуальны и в наши дни для России и для Германии.

Адольфо Аснаги

ИНТЕРЕС К РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА В ИТАЛИИ

1. Введение

Русская культура в Италии в общем известна хорошо лишь немногим, но эти немногие имеют хорошую подготовку и достаточно компетентны. После 1945 года сильно способствовала ознакомлению с русской культурой Итальянская коммунистическая партия, однако знакомство это ограничивалось главным образом политической областью или, во всяком случае, вся эта работа по ознакомлению проводилась с позиций историко-диалектического материализма.

К тому же, если посмотреть на тех немногих, кто интересуется в Италии русской культурой, то сразу же можно увидеть, что большинство из них занимается прозой, поэзией, театром и кино.¹ Почти никто не интересуется научной областью², — достаточно посмотреть, например, на многочисленные русские книги и журналы в этой области, присылаемые в качестве дара или по обмену и лежащие кучами в подвальных помещениях итальянских университетов и библиотек.

В последнее время сочинения советских диссидентов, проникающие через Самиздат или при посредничестве Миланского центра Руссия Кристиана, возбудили более широкий интерес к русской культуре в Италии.³ Но лишь очень немногие интересуются именно философией, да и то по преимуществу марксистской, за редкими исключениями.⁴ Такое положение объясняется, быть может, трудностью русского языка и недостаточным знакомством с ним в Италии. Кроме того, играет роль здесь также, вероятно, и по преимуществу историцистский характер современной итальянской философии, которой чужд метафизический характер русской философии и которая ориен-

тируется главным образом на англосаксонскую и североамериканскую культуру.

2. Русский спиритуализм в Италии

Интерес в Италии к русской религиозной философии XX века начался со знакомства с идеями таких философов, как Лев Шестов, Дмитрий Мережковский, Николай Бердяев; способствовало ему также пребывание в Италии Вячеслава Иванова, который, обосновавшись в Италии в 1924 году, преподавал сначала в Павии, а затем в Папском Восточном институте в Риме, где он и умер в 1949 году.

Иванов был учеником выдающегося философа Владимира Соловьева, который был уже известен в Италии, главным образом благодаря *Аурелио Пальмиери*.

Этот выдающийся ориенталист объединил вокруг себя небольшую, но крепкую группу исследователей, посвятивших себя изучению русской философии. Аурелио Пальмиери родился 4 мая 1870 года в Савоне и умер 18 октября 1926 года в Риме. В 1885 году он вступил в религиозный орден Отшельников Св. Августина, затем перешел к Августиницам Успения и, наконец, снова вернулся к Отшельникам. Это был человек очень деятельный и беспокойный. Он занимался преподаванием в Константинополе, около трех лет пробыл в Кракове (1907-1910). Был человеком довольно хрупкого здоровья. Его писания и его лекции отличались иногда беспорядочностью, и он оперировал часто труднообъяснимыми понятиями. Трудности возникали также и благодаря его своеобразному поведению; он, в конце концов, был удален из Ордена и провел последние годы своей жизни в Риме, где он был директором Института по изучению Восточной Европы. Вместе с кардиналом Никколо Марини (1843-1923) он участвовал в создании журнала «Бессарионе», занимавшегося проблемами Востока, и написал для этого журнала с 1896 по 1923 год около 130 статей. Он сотрудничал также в «Словаре Католической теологии», в журнале Лованио «Обозрение церковной истории», а также во многих других итальянских и иностранных журналах («Историко-критический журнал теологических наук», «Международный журнал общественных наук», «Католическая цивилизация», «Журнал неосхоластической философии», «Католический Университетский бюллетень» и др.). Его обширные познания в области древних и современных языков оченьгодились ему при этой работе. Он написал также 15 книг, посвященных гречес-

кой и славянской философии, России и восточной христианской теологии. Его последние работы были посвящены восточной политике большевиков и политической географии СССР.⁵

По его стопам пошел другой выдающийся исследователь и создатель другой школы славистов в Италии — Этторе Ло Гатто. Пальмиери и Ло Гатто первыми перевели на итальянский язык Соловьева.⁶ Ло Гатто является автором значительных исследований в области русской и советской истории и литературы, а также автором многих переводов и работ, посвященных частным проблемам.

Другим значительным исследователем, способствовавшим ознакомлению итальянцев с русской религиозной философией двадцатого века был русский эмигрант, усыновленный итальянцами, Леонид Ганчиков, учившийся в Ленинграде, Париже, Милане, и преподававший затем в университетах и в средних школах в Риме и в Пизе.⁷

Много сделали для того, чтобы привлечь внимание к русской философии в Италии также Г. Семерия⁸, П. Миньози⁹, Н. Боббио¹⁰, С. Буччери¹¹, Д. Дель Бо¹², Э. Гальбьяти¹³, Г. Ло Верде¹⁴, П. Модесто¹⁵, Д. Морандо¹⁶, Р. Паоли¹⁷, Л. Парейсон¹⁸, Ф. Танчини¹⁹, иезуит Б. Шульцце, немец, который, тем не менее, преподавая в папских академиях, сотрудничает также в итальянских журналах.²⁰

Следует упомянуть также работу А. Аснаги, в которой говорится о значении В. С. Соловьева сегодня.²¹

Другими значительными итальянскими исследователями современной русской религиозной философии являются: А. Тамборра, ознакомивший итальянцев с П. Чаадаевым и его знаменитыми философскими письмами²², Лаура Сатта Боскиан, Э. Гаспарини, И. Кологривов, Р. Кантони, Вольф Джустини, П. Гобетти, А. Чулла, Л. Стефанини, Р. Розини, Г. Г. Камбон, Г. Кательфамо, А. М. Москетти, Г. Семерари, П. Прини, Ф. Батталья, Л. Баголини, М. Ф. Шакка, Р. Фазоло, Г. Делла Вольпе, Г. Морра, Г. Доннини и В. Страда. Марианита Де Амброджо защитила в Философском институте Падуанского университета (1969-70 учебный год) дипломную работу на тему «Философия Н. Бердяева и ее судьба в Италии» (руководитель проф. П. Фаджотто), представляющую несомненный интерес и дающую подробные сведения обо всех вышеупомянутых авторах.²³

3. Особенности этих исследований

Прежде всего следует заметить, что в Италии не было никогда работ общего характера, которые обстоятельно исследовали бы русскую философию и могли бы служить основой для конкретного изучения отдельных направлений и течений.

Этой цели могли служить лишь некоторые хорошие переводы, такие как перевод книги Э. Радлова «История русской философии» (Рим, 1925), книги Б. Яковенко «Русские философы» (Флоренция, 1925 и Рим, 1927) и знаменитой книги Т. Масарика «Россия и Европа» (2 тт., Рим, 1925). К этому надо прибавить еще обзрения Л. Ганчикова²⁴, Э. Гаспарини²⁵ и Вольфа Джусти²⁶. Недавно Адольфо Аснаги в книге, насчитывающей около трехсот страниц, дал обзор русской философии от истоков до наших дней, отличающийся историко-эсхатологической ориентацией²⁷.

Сегодня работы итальянских исследователей характеризуются главным образом *исторической* ориентацией с учетом практики, то есть влияния на среду, на умы людей, на развитие институций.

Другая область, на которую направлен интерес — это виталистические и *экзистенциалистские* проблемы, в частности проблемы свободы и творчества.

И наконец, третья область интересов — *эстетическая проблематика*.

Поэтому область исследований оказывается очень узкой, и издатели не решаются публиковать работы, посвященные этим проблемам, в результате нет подлинного изучения русской философии нашего века.

Единственный научный центр, смело поставивший перед собой эту задачу, несмотря на то, что на этом пути его часто ожидают недоверие и изолированность — это Научный центр «Христианская Россия», дирекция которого находится в Милане, а местом встреч и диспутов является Сериате в Бергамо. Центр возник летом 1959 года²⁸ и расположился на вилле восемнадцатого века, великодушно предоставленной в его распоряжение Э. Амбивери. Решено было издавать журнал «Христианская Россия вчера и сегодня», а также периодически проводить курсы русского языка и подготавливать издания, посвященные русской культуре.

Так возник в 1960 году журнал, издание которого в последнее время перешло в руки издательского кооператива «Яка Бук» и новая ориентация которого направлена главным обра-

зом на ознакомление (перевод и комментирование) с новыми религиозными мыслителями, живущими в СССР.

За пятнадцать лет своего существования журнал основательно исследовал многие из тех проблем, которые занимают русских религиозных философов, рассмотрел различные их аспекты на общекультурном фоне и приобщил к ним итальянскую культуру.

Лекции, которые издатели этого журнала прочли за эти последние десять лет в разных областях Италии, свидетельствуют о растущем интересе и о способности итальянской интеллигенции воспринять многое из того, что мы находим в русской философии. Однако наиболее известным, наиболее читаемым, более всего издаваемым и комментируемым в Италии философом двадцатого века остается по-прежнему Н. А. Бердяев. Первые ссылки итальянских авторов на Бердяева мы встречаем в 1937 году в журналах «Фронтиспис» и «Релиджо». Затем, начиная с 1940 года, интерес к нему все более возрастает, появляется много статей, исследований, монографий, поток этот не прекращается в течение всего десятилетия и достигает своего апогея в 1948-49 гг. (в годы, непосредственно следующие за смертью Бердяева), потом постепенно спадает в пятидесятые годы и завершается почти полным молчанием, начиная с 1960 года; и лишь в самое последнее время интерес снова возобновляется, в частности также и благодаря последним переводам, выпущенным «Руссия Кристиана - Яка Бук».

В количественном отношении философия Бердяева получила наибольшее распространение в Италии, в этом отношении сравниться с последней может лишь Франция. Что же касается качества, то можно различить две категории критиков: 1) те, кто пытаются отделить собственно философские проблемы от этико-религиозных устремлений, основывающихся на экзистенциальных ценностях, 2) те, кто, напротив, стремятся целиком погрузиться в экзистенциальный опыт, считая, что нельзя отделять этический аспект от метафизического в философии Бердяева, не искажая при этом ее смысла. Во всяком случае, в Италии Бердяев вызвал интерес, и свидетельством того служат многочисленные публикации.

Несмотря на единодушно высказываемое сомнение относительно того, можно ли назвать философией сочинения, представляющие собой духовный опыт, трудно повторимый и, следовательно, труднопередаваемый, к тому же основывающийся на такой форме познания как интуиция, — несмотря на все это за философией Бердяева в Италии было признано значе-

ние морального осознания проблем нашего *бытия* и признания важности воли к осуществлению. Кроме того, отмечено было его желание уловить реальность в ее наиболее непосредственной форме, даже если способы познания, выражения и коммуникации несовершенны²⁹.

Таким образом, итальянская культура восприняла дух Бердяева, поняла, что здесь речь идет об экзистенциальном опыте, о всеохватывающем выражении его личности. И можно предположить, что открыт путь для дальнейшего более глубокого понимания русского духа (после того, как были переведены недавно Сергей Булгаков, В. Лосский и П. Евдокимов), лишь бы были к тому средства, то есть возможность ознакомиться с работами многочисленных русских религиозных философов наряду с уже широко знакомыми философами-материалистами³⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. например: G.L. Messina, «Le Traduzioni dal Russo nel 1920-43», «Belfagor», 1949, апрель, а также библиографическое приложение в книге E. Lo Gatto «Correnti e Tendenze della Letteratura Russa», Milano, 1974, pp. 173-220; или AA. VV., «La Letteratura Sovietica in Italia», в »Rassegna Sovietica», Roma, 1954, июль.

² См. AA. VV., «La Fisica Sovietica», в «La Nuova Critica», Firenze, 1955, 1 января, а также S. Tagliagambe, «L'Interpretazione materialistica della Meccanica quantistica — Fisica e Filosofia in URSS», Milano, 1972 (предисловие L. Geumont).

³ Следует напомнить, что «Доктор Живаго» Б. Пастернака был впервые опубликован в Италии, сначала в итальянском переводе, а затем также и по-русски.

⁴ См. A. Asnaghi, «Storia ed Escatologia del Pensiero Russo», Genova, 1973, библиографический отдел, стр. 284-310.

⁵ См. «Studi Bizantini», 1924, январь, стр. 261-69, со списком работ A. Пальмиери. А также: E. Lo Gatto «Bibliografia essenziale degli Scritti di A. Palmieri», — «L'Europa Orientale», 1926, июнь, стр. 519-32; D.A. Perini, «Bibliographia Augustiniana», 1935, март, стр. 45-48 (Firenze).

⁶ В «I Fondamenti spirituali della vita», Bologna, 1922 (il Palmieri); «Il Bene nella Natura umana», Torino, 1926 (il Lo Gatto), и «Tre Discorsi in memoria di Dostoevskij», Bilychnis, Roma, 1924 (il Lo Gatto). Затем Соловьева переводили также и другие, например: Nina Romanovsky, «L'Ebraismo e il Problema cristiano» Modena, 1936; Valeria Lupo, «La Russia e la Chiesa Universale», Milano, 1947; а также одна неизвестная монахиня анонимно: «I Fondamenti spirituali della Vita», Torino, 1949; Pacini L. Savoј, «Poesie», Firenze, 1949; A. Asnaghi, «L'Avvento dell'Anticristo», Milano, 1951; P. Modesto, «La Divino-Umanità e Altri Scritti», Milano, 1971, и «Il Problema dell'Ecumenismo», Milano, 1973 (антология в двух томах).

⁷ Помимо многочисленных статей в разных журналах и статей в большой «Enciclopedia Italiana» и в «Enciclopedia Filosofica», им опубликована также прекрасная книга: «Orientamenti dello Spirito Russo», издание Итальянского радио, Торино, 1958.

⁸ В «Rivista di Filosofia Neoscolastica», Milano, 1917, pp. 297-320.

⁹ В «Vita e Pensiero», Milano, 1935, апрель, № 26, стр. 220.

- 10 В «Archivio di Storia Filosofica», 1941, март.
- 11 «Berdjaev», Brescia, 1949.
- 12 «Persona e Società nella Filosofia di N. Berdjaev», Padova, 1944.
- 13 «La Filosofia di N. Berdjaev». — «La Scuola Cattolica», 1948, март, стр. 195-220.
- 14 «La Filosofia della Trinita di S.N. Bulgakov». — «Logos», 1938, стр. 414-25.
- 15 «Un Filosofo Russo contemporaneo: S.L. Frank». — «Rivista di Filosofia neosclastica», Milano, 1958, май-июнь, стр. 518-46.
- 16 «La Russia nel Pensiero di V.I. Ivanov». — «Rivista Rosminiana», 1932, март. А также работа о Бердяеве в «Saggi sull'Esistenzialismo Teologico», Brescia, 1949, стр. 177 и след.
- 17 «L'Ultimo Berdjaev». — «Il Frontespizio», Firenze, 1937, март, стр. 217 и след.
- 18 «La Filosofia dell'Esistenza», Napoli, 1940, стр. 61 и след.
- 19 «Il Personalismo religioso di N. Berdjaev», в «Filosofi Contemporanei», Milano, 1943.
- 20 Например, «Il Nuovo Umanesimo Russo», — «Humanitas», 1947, апрель, стр. 401-13; но особенно его «Pensatori Russi di fronte a Cristo», 2 voll., Firenze, 1947.
- 21 «Il cento Anni si V.S. Soloviòv». — «La Scuola Cattolica», 1953, апрель, стр. 298-315.
- 22 «Lettere Filosofiche di P.J. Caadaev», Bari, 1950.
- 23 См. также: F. Zoppo, «La Rivelazione della Libertà-Saggio sul Personalismo di N. Berdjaev», Firenze, 1966; G. Catalfamo, «Berdjaeff: il Metafisico della Libertà», Messina, 1953.
- 24 «Orientamenti dello Spirito Russo». Torino, 1958.
- 25 «La Cultura delle Steppe», Roma, 1934; «Morfologia della Cultura Russa», Padova, 1949.
- 26 «Il Pensiero Russo dal Dekabrismo alla Guerra mondiale». Milano, 1937.
- 27 «Storia ed Escatologia del Pensiero Russo». Genova, 1973.
- 28 В собрании, которое наметило планы будущей работы, наряду с кардиналом Теста и Мисс Э. Амбивери, в доме которой состоялось собрание, присутствовали также Энрико Гальбиати, Романо Скальфи, Пьетро Модесто и Адольфо Аснаги. (У Центра два адреса: via Martinengo, 16-20139 Milano; Villa Ambiveri - 24068 Seriate di Bergamo.)
- 29 См. M. De Ambrogio, «Il Pensiero di Berdjaev e la sua Fortuna in Italia», Padova, 1970, pp. 180-188 (Istituto di Filosofia).
- 30 Недавно был переведен обстоятельнейший труд В. Жев «La Filosofia Sovietica contemporanea», Roma, 1974.

Жан-Клод Маркадэ

ПРОНИКНОВЕНИЕ РУССКОЙ МЫСЛИ ВО ФРАНЦУЗСКУЮ СРЕДУ: Н.А. БЕРДЯЕВ И Л.И. ШЕСТОВ

Русская музыка и изобразительное искусство сыграли несомненно огромную роль в художественной жизни Франции, отчасти благодаря Русскому балету С.П. Дягилева, отчасти благодаря исключительному дарованию многих русских художников так называемой Парижской школы.¹ Но можно ли говорить о влиянии русской философии на французскую мысль XX века? Надо отметить прежде всего, что во французской среде русская мысль завоевала себе место с большим трудом. Только те философы, произведения которых были переведены на французский язык, проникли в мир французской мысли. В этом отношении, два философа оказали несомненное влияние на французскую мысль, а именно Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов.

По поводу Бердяева Г.П. Струве пишет: «На первом месте следует поставить многочисленные сочинения Н.А. Бердяева, оказавшегося необыкновенно продуктивным и популярным мыслителем в Европе, единственным, можно сказать, который имел какое-то воздействие на современную ему философию, английскую и немецкую мысль и к которому прислушивалась часть русской молодежи за рубежом».² Однако Бердяев не «единственный» русский мыслитель зарубежья, который «имел какое-то воздействие» на западную мысль. Более адекватна формулировка самого Бердяева: «Я был первый русский христианский философ, получивший большую известность на Западе, большую, чем В. Соловьев».³ Шестов, стоявший близко к христианству, но не вошедший всецело в его лоно, оставил, может-быть, менее заметный след, но его проникновение, пожалуй, более глубокое.

Знаменателен факт, что нередко произведения этих двух крупных величин появлялись сперва на французском языке и только позже по-русски. Так было с книгами Бердяева «Истоки

и смысл русского коммунизма», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», «Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация)»⁴. То же самое произошло и с некоторыми произведениями Шестова. Такие важные труды, как «Гефсиманская ночь»⁵, «Киркегор и экзистенциальная философия»⁶, «Скованный Парменид»⁷, «В Фаларийском быке»⁸, были известны французским кругам и вызывали споры до того, как они были опубликованы на русском языке.

Следует упомянуть также, что Бердяев устраивал первые экуменические встречи в Париже. Интерконфессиональные собрания с католиками и протестантами, продолжавшиеся 3 года (1925-28), кончились полу-неудачей из-за слишком разных мировоззрений участвующих. После вековой борьбы, протестанты и католики впервые могли обмениваться мнениями на нейтральной православной почве. Но главная трудность была в том, что внутри каждой религии были непримиримые разногласия. Таким образом, крайний католический модернист, отец Лабертоньер, сталкивался с томистом Ж. Маритеном, и ортодоксальный кальвинист Ласерер с представителем религиозно и социально-радикального течения в протестантизме. Со стороны православия, отец С. Булгаков имел слишком своеобразный и новый для всех подход к богословским проблемам, чтобы его софиологическая система не осталась для слушателей неразрешимой загадкой. Хотя французские богословские круги и знали об учении отца Булгакова о Софии, но это не вызвало никакого прямого отзвука в западной теологии.

Если теперь взглянуть на литературу на французском языке о русских мыслителях, то оказывается, что существует несколько попыток раскрыть идеи одного лишь Бердяева. Первая книга о Бердяеве была написана его другом, швейцарским пастором Порре.⁹ Французский философ Леон Эмери ставит Бердяева среди «семи свидетелей» нашей эпохи,¹⁰ причем он интересуется только автором «Нового Средневековья», имевшего широкое распространение¹¹, — хотя Бердяев не считал этой книги столь важной. Эмери видит даже в Бердяеве единомышленника Жозефа де Местра: «Придадут, может-быть, книге Николая Бердяева 'Новое Средневековье', написанной между 1919 и 1923 гг., то же значение, что и 'Рассуждениям о Франции', опубликованным Местром в 1798 г.»¹² Книга госпожи М.-М. Дави «Человек восьмого дня»¹³ — живое свидетельство об огненной личности русского философа, в котором она подчеркивает острое ощущение *Deus absconditus*. О вкладе христианских размышлений Бердяева и его учения о личности (пер-

сонализм) появилась богословская диссертация Сегундо¹⁴. Наконец, Климов постарался составить систематическое изложение философии Бердяева в его «восстании против объективации».¹⁵

О Шестове же пока не существует ни одной книги на французском языке. В эссе Рахили Беспаловой «Chemins et Carrefours»¹⁶ одна глава посвящена «Шестову перед Ницше». (Другие части относятся к изучению некоторых аспектов мысли Жюльена Грина, Мальро, Габриеля Марселя, Киркегора.) Беспалова анализирует только одну линию философии Шестова, хотя и краеугольную, а именно постоянную борьбу философа против якобы «научной философии», зиждущейся на априорных истинах. Она замечает, что у Шестова «философ превращается в палача познания»¹⁷. Русский философ А. Лазарев посвящает целую главу своей книги «Жизнь и Познание»¹⁸ «философии Л. Шестова», и Бердяев в предисловии к этому французскому изданию подчеркивает значение Шестова в развитии религиозно-философской мысли, но упрекает его в том, что он говорит как-то извне о религиозном опыте. Кроме этих исследований, надо еще отметить предисловия Ива Боннефуа и Б.Ф. Шлецера к французским изданиям сочинений Шестова. Ив Боннефуа входит в суть проблематики Шестова. Настоящая трагедия человека в том, что он не верит, что вера может сдвинуть горы, и должен все время опираться на призраки разума.

Если судить о влиянии Бердяева и Шестова по исследованиям, которые появились о них по-французски, мы не будем иметь полного представления о глубоком отзвуке, вызванном их мыслью во французском интеллектуальном мире. Для этого следует обратиться к тем моментам их жизни и жизни их философских идей, которые свидетельствуют о этом отзвуке и о том значении, которое они имели в развитии части французской мысли.

Николай Александрович Бердяев (1874-1948), как известно, был выслан из России в 1922 г., и после двухлетней плодотворной деятельности в Русском Научном институте и в Русской Религиозно-философской академии в Берлине переехал в 1924 г. в Париж, где он оставался до самой смерти, выезжая только по приглашению в другие европейские страны (в Англию, Австрию, Швейцарию, Польшу, Латвию, Эстонию), чтобы читать там лекции. Сам он пишет в «Самопознании»: «Я вполне вошел в жизнь Запада, в широкую ширь, лишь в Париже, и у меня началось интенсивное общение с западными кругами».¹⁹ Но несмотря на растущую с годами известность и популярность

Бердяева во Франции, у него всегда оставалось чувство одиночества, обреченности и отчужденности. Его фраза: «Я был человеком одиноким, но совсем не стремившимся к уединению»²⁰ очень хорошо раскрывает противоречивое положение Бердяева-мыслителя и Бердяева-общественного деятеля. С одной стороны, он все время соприкасался с выдающимися умами своего времени, принимал участие в разных духовных движениях и обществах, с другой же он постоянно сталкивался с общим непониманием сути его философии: «Мои мысли о несотворенной свободе, о Божьей нужде в человеческом творчестве, об объективации, о верховенстве личности и ее трагическом конфликте с миропорядком и обществом — отпугивали и плохо понимались»²¹.

Можно ли согласиться со мнением самого Бердяева, утверждающего: «Живя долгие годы в изгнании, я начал замечать, что делаюсь более западным мыслителем чем чисто русским»²²? Не совсем. Ибо, если, действительно, он оставался, за редкими исключениями, чужд русской эмигрантской среде, он все же не был при этом целиком признан «официальной» французской университетской философией, и до сих пор его творчество игнорируют в французских учебниках и исследованиях по философии. Причина этого полужабвения в том, что он именно слишком русский мыслитель, не придерживающийся строгого и систематического изложения своих идей, часто впадающий в кажущиеся противоречия и передающий не ясно свои интуитивные мысли и чувства. Словом, для русских Бердяев был слишком объевропеизированным философом, для французов же — чересчур русским...

Французы очень часто упрекали и упрекают Бердяева в том, что надо быть уже верующим, чтобы следовать за ходом его мысли. Он философ для уже утвержденных в своей вере людей. Во время второй мировой войны, на собраниях организованных госпожей М.-М. Дави (Centre des Recherches philosophiques et spirituelles), Бердяев читал несколько лекций на тему «мессианской идеи и проблемы истории». Это был круг левых католиков, в котором участвовали и протестанты, и православные, и свободные искатели. М.-М. Дави организовала также съезд под Парижем в Ла-Фортеле, посвященный обсуждению только что вышедшей тогда по-французски книги Бердяева «Дух и Реальность»²³. Именно на этом съезде произошло столкновение Бердяева с христианским экзистенциальным философом Габриэлем Марселем, который назвал Бердяева «анархистом»²⁴. Еще раньше, на одном из собраний «Union pour la

Vérité», устроенных французским писателем Полем Дежарденом в его квартире на rue Visconti, французы не согласились с исходной точкой — Богочеловеческой — философии Бердяева. На этих собраниях Союза для Истины, которые существовали уже в 1906 г., шли споры по поводу новых или вновь появившихся книг по философии культуры и политики. В бердяевское время (конец 30-х г.) это было левое общество, где принимали участие коммунисты (Низан) или коммунизирующие писатели (Мальро, Ж.-П. Блок). Приглашали Бердяева быть оппонентом как специалиста по марксизму. В 1936 г. вышла на французском языке его книга «Судьба человека в современном мире»²⁵, и одно собрание Союза для Истины было посвящено именно этой теме. Вообще — и это мнение до сих пор существует во Франции — Бердяева воспринимали как историка русской революции. Его книга «Истоки и смысл русского коммунизма» остается классической для изучения этого периода. Она выдержала шесть изданий до второй мировой войны и два издания в 50-х и 60-х годах, причем последнее — с новым переводом и карманного формата, что обеспечивает книге широкое распространение. «Христианство и классовая борьба»²⁶, «Христианство и активность человека»²⁷ и другие подобные исследования были лучше поняты, чем подлинная философия Бердяева²⁸.

В области политической мысли Бердяев имел несомненное влияние на французскую молодежь 30-х годов. Оно связано с возникновением журнала левого католика Эммануила Мунье «Esprit», который являлся выразителем идей персонализма. Бердяев участвовал в первом собрании, на котором был основан журнал. Кроме левых католиков, среди его руководителей были и протестанты и люди спиритуалистического направления. Безусловно, «Esprit» и кружки, сформировавшиеся вокруг журнала, очень многим обязаны Бердяеву. В первом номере (октябрь 1932 г.) была опубликована его статья «Правда и ложь коммунизма», «которая в значительной степени определила отношение к коммунизму»²⁹. Мунье пишет Бердяеву 27 окт. 1932 г.: «Я должен Вам сказать, какой восторг подняла со всех сторон Ваша статья». Свой персонализм русский философ определил как «коммунотарный», и он проповедовал «социальную проекцию персонализма, близкого к социализму не марксистского, а прудоновского типа»³⁰. Неизданная переписка Мунье с Бердяевым показывает, как высоко французская общественность оценивала работы Бердяева. Но в нем она видела, главным образом, знатока русских и советских проблем. Точно

также более доступными были и его исследования о русской мысли в ее прошлом. «Миросозерцание Достоевского» выдержало в 1929 г. пять изданий и было переиздано в 1946 г. в новом переводе.³¹ Как и Шестов, Бердяев дал французам новое измерение русского писателя, измерение философское. «Русская Идея» была только недавно переведена на французский язык³², но после войны больше и больше французов стали изучать русский язык и могли иметь прямой доступ к этой книге, служащей справочником (*ouvrage de référence*) для многих университетских работ и лекций.

Но такие главные работы Бердяева, как «Смысл творчества»³³ и «О назначении человека (Опыт парадоксальной этики)»³⁴, остаются недооцененными, чтобы не сказать неизвестными в широких философских кругах. Такие книги, как «Я и Мир объектов (Опыт философии одиночества и общения)»³⁵ или «Дух и Реальность»³⁶, «О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии)»³⁷ или «Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация)»³⁸, если и известны, то считаются недостаточно обоснованными, а если и обоснованными, то — черезчур традиционно. Надо сказать, что французские переводы книг Бердяева, за редкими исключениями, очень плохие. Это, конечно, сыграло большую роль в неточной оценке вклада Бердяева в философию. Специалист по иранской мистике Анри Корбен как-то сказал мне, что он должен был читать Бердяева по-немецки, чтобы его хорошо понять.

Но главная причина недооценки Бердяева во Франции скрыта в разном подходе французов и русского философа к духовным проблемам. В «Самопознании» Бердяев это подчеркивает: «Я принес (на Запад) эсхатологическое чувство судеб истории (...); мысли, рожденные в катастрофе русской революции, в конечности и запредельности русского коммунизма, поставившего проблему, не решенную христианством (...); сознание кризиса исторического христианства (...); сознание конфликта личности и мировой гармонии, индивидуального и общего (...). Принес также русскую критику рационализма, изначальную русскую экзистенциальность мышления (...). Я принес с собой также своеобразный русский анархизм на религиозной почве, отрицание религиозного смысла принципа власти и верховной ценности государства. Русским я считаю также понимание христианства, как религии Богочеловечества»³⁹.

Со своими идеями Бердяев выступал многократно и перед разной аудиторией. Мы уже говорили об экуменических собра-

ниях 1925-28 гг., о собраниях Союза для Истины в конце 30-х годов, о лекциях у г-жи Дави в начале второй мировой войны. Но слово Бердяева было услышано и на трехлетних собраниях у него на дому в Кламаре в 1928-31 гг., и позже во время войны, и на декадах в Понтиньи, и на философских собраниях у Габриеля Марселя или у Марселя Море. Особенно плодотворно и тесно было знакомство с Жаком Маритеном, представителем томизма, на которого Бердяев повлиял в отношении к вопросам социальным и политическим. Маритен привел к Бердяеву Дю Боса, Марселя, Масиньона, Жильсона, Фюме, Мунье... «Это был цвет французского католичества того времени», пишет Бердяев⁴⁰. Хотя и были разногласия между Бердяевым и его собеседниками, особенно когда он говорил о мистике, опираясь на Якова Беме и Ангелуса Силезиуса. Можно сказать, что два исследования о Беме для издания «Mysterium Magnum» во Франции⁴¹ открыли французам мало знакомого доселе немецкого мистика. У Габриеля Марселя до второй войны обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии: «Постоянно произносились имена Гуссерля, Шелера, Гейдегера, Ясперса»⁴².

В неопубликованных местах «Самопознания» Бердяев объясняет «различие между русским отношением к обсуждению вопросов и западно-европейским, особенно французским»: «Западные культурные люди рассматривают каждую проблему прежде всего в ее отражениях в культуре и истории, т. е. уже во вторичном. В поставленной проблеме не трепещет жизнь, нет творческого огня в отношении к ней»⁴³. Критикуя «культурный скепсис, отсутствие свежести души» у французов, Бердяев прибавляет: «У французов меня поражала их замкнутость, закупоренность в своем типе культуры, отсутствие интереса к чужим культурам и способности их понять. Уже по ту сторону Рейна для них начинается варварский мир, который по их мнению не является наследником греко-римской цивилизации. Французы верят в универсальность своей культуры, они совсем не признают множественности культурных типов. Во мне это всегда вызывало протест, хотя я очень люблю французскую культуру, самую утонченную в западном мире, и во мне самом есть французская кровь. Большая же часть русских с трудом проникает во французскую культуру»⁴⁴.

*
**

Лев Исаакович Шестов (Шварцман; 1866-1938) получил, уже будучи за границей, мировое признание. Он эмигрировал из России в 1920 г. и обосновался вначале в Женеве, а затем, в 1921 г., окончательно поселился во Франции. Он стал членом русской Академической группы, имея возможность встречаться с другими русскими эмигрантами (Бердяевым, Лазаревым, С. Лурье, Ремизовым...). В то время (1922) художник Сорин написал его портрет⁴⁵. Сразу по прибытии во Францию Шестов сотрудничает в одном из самых значительных для русской мысли парижских журналов, а именно в «Современных записках». Почти все статьи Шестова по-русски появляются именно в этом журнале (хотя он тоже помещал некоторые статьи в «Пути» Бердяева и в «Русских записках»). Его исследования появлялись во французском переводе почти сразу после их публикации по-русски. Надо сказать, что Шестову повезло больше, чем Бердяеву, т. к. он нашел в Б. Ф. Шлецере переводчика высокой культуры, владевшего одинаково русским и французским языками. Сам Шлецер был и музыковед, и литературовед, и писатель.

Шестов сразу занял видное место в философской среде благодаря тому, что его труды были помещены, главным образом, в трех крупнейших французских журналах: «La Nouvelle Revue Française», «Le Mercure de France», «La Revue Philosophique». Он посвящает памяти директора «Nouvelle Revue Française» Жака Ривьера теплый некролог в 1925 г.⁴⁶ Поддержка главного редактора «Revue Philosophique» видного философа Леви-Брюля, открывает Шестову возможность печатать до конца жизни свои статьи в этом журнале. «Конечно, рационалист Леви-Брюль, — отмечает Б. Шлецер⁴⁷, — был антиподом Шестову, но он считал, что вклад этого последнего особенно интересен». Деятельность Шестова на Западе идет одновременно по трем направлениям: с одной стороны, он дает возможность иностранцам познакомиться с творчеством лучших представителей русской мысли и литературы; с другой же стороны, он посвящает большую часть своего творчества критическому анализу философских систем прошлого и настоящего; наконец, Шестов, благодаря этому анализу, предлагает в очень своеобразной форме свою собственную философию, чрезвычайно современную по духу.

Одним из первых сочинений Шестова, которое было издано по-французски раньше, чем по-русски, была статья «Сыновья и пасынки времени. Исторический жребий Спинозы» в «Mercure de France»⁴⁸. По случаю трехсотлетия Паскаля, Даниэль

Галеви, руководящий в издательстве Грассэ серией «Зеленых тетрадей», просит Шестова написать исследование о великом французском мыслителе. Тогда возникает «Гефсиманская ночь. Философия Паскаля», которая была отмечена лестными отзывами французских критиков. Альбер Тибодэ, критик «Нового французского журнала», пишет в 1923 г.: «Лев Шестов был известен во Франции только благодаря своей глубокой книге о Достоевском и Толстом⁴⁹. Читая его эссе о Паскале, кажется, что можно почувствовать в нем одного из тех великих европейских критиков, которых мы признаем, когда они приходят к нам извне (...) Нельзя быть большим паскалеведом, чем Шестов, который отыскивает в мощной иррациональной личности Паскаля самое существенное пламя того 'я', которое не подчиняется нормам общего разума»⁵⁰. И Поль Массон-Урсель замечает в «Французском Меркурии», что русский философ сумел раскрыть до предела оппозицию между рационализмом Декарта и мистицизмом Паскаля, когда он ставит вопросы: «Спасает ли разум или же обманывает? Являются ли законы самим обманом бытия или самими недрами его?»⁵¹

В августе 1923 г. Шестов был приглашен Полем Дежарденом и Шарлем Дю Босом, который опубликовал в издательстве Плон «Откровения смерти. Преодоление самоочевидностей»⁵², на философские собрания в Понтины, где он принимает участие в декаде, посвященной «Trésor poétique réservé ou l'intraduisible» с 24 августа по 3 сентября. Связи Шестова с видной философской и литературной средой Парижа становятся более тесными. У философа Жюль де Гольтье⁵³ он встречается в 1924 г. французского писателя румынского происхождения Веньямина Фондана, который становится не только его личным другом, но и его учеником. Фондан видел в философии Шестова разрушительную духовную революцию: «Его дух, как наш, не может удовлетвориться горделивым декретом науки, которая погружена по колени в механистический или идеалистический (что еще хуже) мусор, он не может не видеть, что человек, как камень или стакан воды на этом столе, являются лишь светлой половиной предметов, корни которых погружены более глубоко, во тьму, которую придется минировать, даже при цене взрыва истины и нашей личности с ней»⁵⁴.

Шестов принимает у себя дома лучших представителей французской и немецкой мысли. Он часто ездит в Германию, где он состоял членом Обществ Канта и Ницше. Среди его друзей можно назвать главного выразителя в XX в. философского юдаизма Мартина Бубера и выдающегося основополож-

ника феноменологии, Эдмунда Гуссерля, с творчеством которого Шестов был хорошо знаком еще в России. Его статья «Memento Mori» является одной из первых, если не первой попыткой дать французскому читателю толкование мысли Гуссерля, которая имела столь важное значение для развития французской философии (особенно в творчестве Сартра и Мерло-Понти). Эта статья составляет последнюю часть книги «Власть Ключей (Potestas Clavium)».⁵⁵ В ней рационалистическая система Гуссерля дана как пример векового стремления философии избегать бездны божественного, познающей лишь в трагическом сознании веры, для которой, следуя афоризму Тертуллиана, — что невозможно, не подлежит сомнению (Certum est quia impossibile). Несмотря на резкую критику идей Гуссерля, Шестов первый вводит во Франции его философию. Первый перевод Гуссерля на французский язык, по всей вероятности благодаря исследованию и стараниям Шестова, появился в 1931 г.⁵⁶, тогда как его «Логические исследования» были переведены на русский язык еще в 1909 г. В разборе феноменологии Гуссерля Шестов, философия которого всецело стремилась к «раскованию» Парменида⁵⁷, к разоблачению лже-науки, к раскрепощению мысли от власти Необходимости, в которой замкнулась вековая философская традиция, — чтобы достичь солнца свободы, солнца веры, за пределами призраков видимого мира, — критикует рационализм немецкого философа. Профессор Страсбургского университета Жан Геринг написал отповедь на эту статью и послал рукопись Шестову, который, в свою очередь, написал ответ, появившийся в силу разных обстоятельств по-русски и по-французски раньше, чем был напечатан самый текст Геринга!⁵⁸ Первая встреча Шестова с Гуссерлем произошла в апреле 1928 г. на философском съезде в Амстердаме, где Шестов прочел доклад о Плотине. Идеиные расхождения, высказанные в «Memento Mori», не стали препятствием для их взаимного уважения и плодотворного обмена мыслями. По свидетельству Б. Шлецера, «Шестов считал Гуссерля своим самым радикальным противником, Гуссерль же считал Шестова своим самым острым критиком, но оба уважали друг друга и поддерживали самые дружеские отношения»⁵⁹. Шестов посещает Гуссерля во Фрейбурге и устраивает для него лекции в Париже. Приход к власти Гитлера в 1933 г. прерывает их общение. Последняя статья Шестова как раз некролог посвященный Гуссерлю, который умер за несколько месяцев до него в 1938 г.⁶⁰

Благодаря Гуссерлю, Шестов открывает творчество Киркегора, религиозно-экзистенциальный опыт которого оказывается близким к мировоззрению Шестова. Киркегор был мало известен во Франции. Можно сказать, что Шестов обратил внимание французского философского мира на великого датского мыслителя. Книга Жана Валя «Etudes kirkegaardiennes» появилась лишь в 1938 г., т. е. через два года после книги Шестова на французском языке «Киркегаард и экзистенциальная философия»⁶¹. Статьи «В Фаларийском быке» и «Киркегор и Достоевский. Голоса вопиющих в пустыне»⁶² предшествовали этой книге.

Можно сказать, что уже в «Апофеозе беспочвенности» в 1905 г. Шестов являлся пророком мировой мысли XX-го века⁶³. Столетие со дня его смерти было отмечено во Франции в 1966 г. лекциями, прениями и радиопередачами, в которых принимали участие Б. Шлецер, В. Вейдле, Ив Боннефуа, Брис Парен, Оливье Клеман. Издательство Фламарион предприняло новое издание по-французски «Философии Трагедии», «Апофеоза беспочвенности», «Власти Ключей» и «Афин и Иерусалима». В газетах и журналах были отзывы, показывающие резонанс творчества русского философа: «Только почти 30 лет после смерти Шестова сызнова открывают его. Правда, он не был забыт, его цитировали рядом с Киркегором и Ницше среди тех трагических философов, которые восстали против императивов разума; его подземное, тайное влияние, было ощутимо у столь различных авторов, как Мальро, Камю, Батай или Ив Боннефуа»⁶⁴. В «Мифе Сизифа» Камю опирается на философию Шестова, чтобы описать абсурд и трагизм человеческого положения в мире. Со своей стороны, драматург Ионеско видит в Шестове своего учителя и находит в нем отголоски на волнующую его проблему абсурда: «Переиздают Шестова. Этого великого забытого мыслителя. Может-быть, он нам поможет найти вновь центр, который мы потеряли, стать вновь перед трагическими откровениями, перед проблемой наших конечных целей, перед проблемой нашего метафизического положения»⁶⁵.

Ни Бердяев, ни Шестов не имели прямых последователей во Франции. Их влияние, однако, несомненно, но оно диффузное, поэтому-то так трудно его проследить. В настоящее время русская философия находится в периоде затмения: ее представители или проповедники умерли, и в самой России она ушла в подполье. По-видимому, не созрело еще время ее пробуждения и рассвета.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. П.Е. Ковалевский, «Наши достижения», изд. ЦОПЭ, Мюнхен, 1960; его же «Зарубежная Россия», изд. Пяти континентов, Париж, 1971; его же, в том же издательстве, «Зарубежная Россия, дополнительный выпуск»; Michèle Beussac, «La vie culturelle de l'émigration en France. Chronique (1920-1930)», éd. P.U.F., Paris, 1971; A. Miroglio, «L'émigration russe, ses aspects politiques et religieux», éd. Blond et Gay, Paris, 1927; Jean Delage, «La Russie en exil», éd. Delagrave, 1930; Charles Lédré, «Les émigrés russes en France», éd. Spes, Paris, 1930.

² Глеб Струве. Русская литература в изгнании. Изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1956, стр. 187.

³ Н.А. Бердяев. Самопознание. Изд. Имка-Пресс, Париж, 1949, стр. 283.

⁴ «Les sources et le sens du communisme russe», éd. Gallimard, Paris, 1938 (6 изд.); в 1951-м г. было новое издание и книга была снова переиздана в 1963 г. в серии «Карманной книги», что обеспечивает всегда широкое распространение; русский подлинник появился лишь в 1955 г., в изд. Имка-Пресс. «Dialectique existentielle du divin et de l'humain», éd. Janin, Paris, 1947; русское изд. — Имка-Пресс, 1952. «Essai de métaphysique eschatologique, acte créateur et objectivation», éd. Aubier, Paris, 1946; русское изд. — Имка-Пресс, 1947.

⁵ «La nuit de Gethsemanie», éd. Grasset, «Les Cahiers Verts», 1923, № 23; русский текст — в «Современных записках», 1924, № 19, стр. 176-205, и № 20, стр. 235-264; впоследствии эта книга составила одну из частей сборника «На весах Иова», изд. «Современные записки», Париж, 1929.

⁶ «Kierkegaard et la Philosophie existentielle», éd. Vrin, Paris, 1936; 2ème éd., 1948; русский текст был издан посмертно Домом книги и «Современными записками» в Париже в 1939-м г.

⁷ «Parmenide enchaîné. Des sources de la vérité métaphysique». — «Revue Philosophique», 1930, № 7/8, p. 13-85; русский текст — изд. Имка-Пресс, 1931; эта большая статья вошла в сборник «Афины и Иерусалим», изд. Имка-Пресс, 1951 (французское издание: «Athènes et Jérusalem», éd. Vrin, Paris, 1938; 2ème éd., Flammarion, Paris, 1967).

⁸ «Dans le taureau de Phalaris». — «Revue Philosophique», 1933, № 1/2, p. 18-60 et № 3/4, p. 252-308; русский текст вошел в сборник «Афины и Иерусалим».

⁹ Eugène Porret. Nicolas Berdiaeff, prophète des temps nouveaux. Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1951.

¹⁰ Léon Emery. 7 témoins. Éd. Audin, «Les Cahiers Libres», Lyon, 1952.

¹¹ «Un nouveau Moyen-Age. Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe». Éd. Plon, Paris, 1927; 2ème éd., 1930.

¹² Цит. произв., стр. 51.

¹³ M.M. Davy. Nicolas Berdiaev, l'homme du huitième jour. Neuchâtel-Paris, 1951.

¹⁴ J.L. Segundo. Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne. Paris, 1963.

¹⁵ Klimoff. Berdiaeff ou la révolte contre l'objectivation.

¹⁶ Rachel Bepaloff. Éd. Vrin, Paris, 1938.

¹⁷ Там же, стр. 191.

¹⁸ «Vie et Connaissance». Éd. Vrin, Paris, 1948.

¹⁹ Цит. произв., стр. 274.

²⁰ Там же, стр. 290.

²¹ Там же, стр. 296.

²² Там же, стр. 297.

²³ «Esprit et Réalité», éd. Aubier, Paris 1943; русское изд. - 1937.

²⁴ См. «Самопознание», стр. 359.

²⁵ «Destin de l'homme dans le monde actuel». Éd. Stock, Paris, 1936.

²⁶ «Le christianisme et la lutte des classes», éd. Demain, Paris, 1932;

русское изд. — Имка-Пресс, 1931.

²⁷ «Christianisme et réalité sociale». Éd. «Je sers», Paris, 1934.

²⁸ Cf. «Problème du communisme», éd. Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1933; «Problème du communisme. Vérité et mensonge du communisme; Psychologie du nihilisme et de l'athéisme russes; la 'ligne générale' de la philosophie soviétique», éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1939.

²⁹ См. «Самопознание», стр. 294.

³⁰ Там же, стр. 295.

³¹ «L'Esprit de Dostoïevski», éd. St. Michel, Paris, 1929; русское изд. — Имка-Пресс, Берлин, 1923; книга была переиздана по-французски в новом переводе в 1946-м г. (éd. Delamain).

³² «L'Idée russe, problèmes essentiels de la pensée russe au XIXème s. et au début du XXème s.». Éd. Mame, Tours, 1970.

³³ «Le sens de la création, un essai de justification de l'homme», éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1955; русское изд. — 1916.

³⁴ «De la destination de l'homme», éd. «Je sers», Paris, 1935; русское изд. — 1931.

³⁵ «Cinq Méditations sur l'existence», éd. Aubier, Paris, 1936; русское изд. — 1934.

³⁶ См. примеч. 23.

³⁷ «De l'Esclavage et de la liberté de l'homme», éd. Aubier, Paris, 1946; русское изд. — 1939; переиздано в 1972 г.

³⁸ «Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация).» Имка-Пресс, Париж, 1947.

³⁹ «Самопознание», стр. 275.

⁴⁰ Там же, стр. 289.

⁴¹ Éd. Aubier, Paris, 1946.

⁴² «Самопознание», стр. 296.

⁴³ Стр. 164 рукописи, соответствующая стр. 275 печатного текста.

⁴⁴ Стр. 165 рукописи.

⁴⁵ Примерно в то же время портрет Шестова написал и Б. Григорьев; местонахождение неизвестно. Портрет же Сорина находился в Метрополитан Музеум в Нью-Йорке.

⁴⁶ «Dernier salut». — «Nouvelle Revue Française», 1925, avril, № 139, p. 674-678.

⁴⁷ Claude Bonnefoy. Qui est Chestov? — «Arts-Loisirs», 1967, № 8, p. 38-43.

⁴⁸ «Les favoris et les déshérités de l'histoire. Descartes et Spinoza» — «Mercure de France», 1923, 15 juin, № 600, p. 640-674; русский подлинник был опубликован в «Современных записках», 1925, № 25, стр. 316-342.

⁴⁹ «Nouvelle Revue Française», 1921 (специальный номер, посвященный Достоевскому, где был опубликован отрывок из «Откровений смерти», которые составляют первую часть сборника «На весах Иова», изд. «Современные записки», Париж, 1929; «Les Révélations de la Mort» были опубликованы отдельной книгой по-французски уже в 1925-м г., в изд. Плон.

⁵⁰ «Nouvelle Revue Française», 1923, 1 décembre.

⁵¹ «Mercure de France», 1923, 15 novembre.

⁵² См. примеч. № 49.

⁵³ См. статью Гольте о «Власти Ключей» в «Revue Philosophique», 1929, mai-juin.

⁵⁴ «Europe», 1929, 15 février; см. Б. Фондан, «Разговоры с Шестовым», «Новый журнал», 1956, май, стр. 195-206.

⁵⁵ Изд. «Скифы», Берлин, 1923; франц. изд. — «Potestas Clavium», éd. «La Pleïade», Paris, 1928; 2ème éd. — «Au sans pareil», Paris, 1929; 3ème éd. — Vrin, 1936; 4ème éd. — Flammarion, 1967.

⁵⁶ «Méditations cartésiennes». Paris, 1931.

⁵⁷ См. примеч. № 7.

⁵⁸ «Что такое истина», «Современные записки», 1927, № 30, стр. 286-326; «Qu'est-ce que la Vérité?», «Revue Philosophique», 1927, janvier-février, p. 36-74; «Was ist Wahrheit? Ueber Ethik und Ontologie», «Philosophischer Anzeiger», 1927, № 1, p. 73-114; статья Геринга (Jean Hering) появилась лишь в № 4, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», за июль-август 1927 г.

⁵⁹ Claude *Bonnefoy*, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁰ «A la mémoire d'un grand philosophe. Edmund Husserl», — «Revue Philosophique», 1940, janvier-février, № 1/2, p. 5-32; по-русски — в «Русских записках», 1938, декабрь, № 12 и 1939, январь, № 39.

⁶¹ «Kierkegaard et la Philosophie existentielle», см. примеч. № 6.

⁶² См. примеч. № 8. Другие произведения, посвященные Киркегору: «Гегель или Иов?», «Путь», 1934, январь-март, № 42, стр. 88-93 (по-франц.: «Job ou Hegel? A propos de la philosophie existentielle de Kierkegaard», «Nouvelle Revue Française», 1935, mai, № 240, p. 755-762; «Sören Kierkegaard, philosophe religieux», «Les Cahiers de Radio-Paris», 1937, 15 décembre, № 12, p. 1214-1242 (по-русски — в «Русских записках», 1938, № 3, стр. 196-221).

⁶³ 1-е изд. — «Общественная польза», СПб, 1905; 2-е изд. — «Шиповник», СПб, 1911; 3-е изд. — Имка-Пресс, Париж, 1971 (по-франц.: «Sur les Confins de la vie. L'Apothéose du déracinement», 1ère éd. - «La Pleïade», Paris, 1927; 2ème éd. - «Au sans pareil», 1929; 3ème éd. - Vrin, 1936; 4ème éd. - Flammarion, 1966).

⁶⁴ Claude *Bonnefoy*, *op. cit.*

⁶⁵ Eugène *Ionesco*. Chestov nous ramène à l'essentiel. — «Le Monde», 1967, 18 mai.

II. МЫСЛИТЕЛИ

МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ)

Блаженнейший Антоний Митрополит Киевский и Галицкий, основатель и глава Русской Православной Церкви за границей, принадлежит к числу великих людей, непонятых и нецененных своими современниками, но оставивших после себя драгоценное наследие — богословское творчество и заветы о призвании, жизни и возрождении России.

В этих немногих строках мы постараемся показать в чем состоит его величие и какое значение он и его наследие имеют для России, для Православия и для человечества. Прежде всего отметим как понимает владыка Антоний основное призвание России в мире и сущность ее культуры в отличие от других народов мира. «Россию мы любим потому, что она хранит в себе русскую идею, русскую духовную культуру, русский быт. Эта идея есть царство Божие, эта природа стремление к святости, этот быт выражает собой усилие семисотлетней жизни страны и девятисотлетней жизни народа водворять на земле праведность евангельскую, отвергаться всего, чтобы найти Христа, ставить Его волю, законы Его церкви законом общественной жизни» (Из слова в день четырех Московских святителей 5 октября 1904 г., «Жизнеописание», т. 15, стр. 134). Этой идее России митрополит Антоний и послужил всей своей жизнью.

Он не принадлежал к сословному духовенству и происходил из светской среды. Родился он 17 марта 1863 года в дворянской семье помещика Павла Павловича Храповицкого в с. Ватагино Крестецкого уезда Новгородской губернии. Предок его был секретарем императрицы Екатерины II. Дед его славился своей образованностью, увлекался химией и был вольтерьянцем, отец окончил физико-математический факультет и служил сначала в земстве, а затем в Дворянском и Крестьянском банке в С. Петербурге, учрежденном для благоустройства

крестьян после их освобождения от крепостной зависимости. Мать владыки Антония Наталия Петровна, урожденная Веригина получила французское воспитание, но при этом была женщина глубокой религиозной настроенности и благочестия и так воспитывала своих четырех сыновей, из которых владыка Антоний был третьим. Она любила вслух читать своим сыновьям Евангелие, которым глубоко заинтересовался тогда маленький мальчик владыка Антоний, он также увлекался рассказами о знаменитом Оптинском старце Амвросии и читал о нем рассказы в «Журнале для всех». Тогда у него созрело решение стать монахом, которому он никогда в жизни не изменял.

По окончании с золотой медалью 5-ой С. Петербургской гимназии Алеша Храповицкий, вопреки желанию своих родителей и родственников, поступил по конкурсному экзамену 4-м по списку в С. Петербургскую Духовную академию. 18 мая 1885 года, через четыре дня после окончания Академии, он, к ужасу своих родственников, принял пострижение в монахи и был оставлен при Академии для подготовки к профессорскому званию по кафедре философии. Он представил кандидатскую и магистерскую диссертацию на тему: «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». Его сочинение было основано на анализе человеческой души как объективного явления и исходило из данных философии, психологии и логики. Он был большим знатоком этих наук и особенно ценил философию Канта, к критике которого он постоянно возвращался в своих сочинениях. Вывод из его диссертации был следующий: «Человек свободен в избрании добра или зла, но несет все последствия своего избрания. Человек существо свободное, но и нравственно ответственное. Истинная философия приводит к признанию бытия Божия, как Творца и Промыслителя вселенной.» Впоследствии в С. Петербургской Духовной академии ему была предоставлена кафедра Ветхого Завета и он не имел возможности заниматься философией. Зато в своих исследованиях он сделал замечательное согласование Ветхого и Нового Заветов и разъяснил важнейшие события из жизни, учения и суда над Господом Иисусом Христом.

В виду исключительных дарований и высокой образованности владыка Антоний после пяти лет педагогической службы в С. Петербурге, имея 27 лет от роду, в 1890-м году был назначен ректором Московской Духовной академии, на этой должности он пробыл пять лет. Эти годы составили эпоху не только

в жизни Академии, но и всей Русской Православной Церкви, на которую оказывала влияние академическая жизнь. Могу- щественное влияние владыки Антония на жизнь Академии обнаружилось в трех направлениях — на бытовую жизнь сту- дентов и их расположение к принятию священства и монашест- ва, на учебную часть и на богословское творчество. С приездом его в Троице-Сергиевскую Лавру, где помещалась Академия, все там изменилось. Из казенного учреждения Академия пре- вратилась в дружную семью студентов, вдохновляемую вос- питательной любовью своего ректора, который только на нес- колько лет был старше своих студентов и, конечно, неизмеримо превосходил их своей ученостью и обладал даром воспитатель- ной любви. Они запросто к нему приходили, пили у него чай с вареньем, которое в изобилии присылала ему его мать, и об- суждали все, что интересовало Академию, состояние богослов- ской науки, жизнь Церкви, не обходилось и без критики своих профессоров, но главное молодой ректор открывал студентам горизонты духовной жизни и многие из них располагались к принятию монашества и священства. Владыка Антоний препо- давал пастырское богословие, на лекции его собирались сту- денты всех курсов.

В богословском творчестве владыкой Антонием в эти годы были произведены гениальные открытия в области догмати- ческого богословия. 26 сентября 1892 года Троице-Сергиевская Лавра и Московская Духовная академия праздновали 500-летие со дня блаженной кончины преподобного Сергия Радонеж- ского. На торжественном акте ректор Академии архимандрит Антоний и два других знаменитых историка, Голубинский и Ключевский, произнесли речи. Архимандрит Антоний сделал доклад на тему «Нравственная идея догмата Пресвятой Трои- цы», который является эпохой в области догматического бого- словия. До сего времени в догматическом богословии было прочно усвоено из Запада, что догматы (учение) нашей веры непостижимы для человеческого разума и должны быть при- нимаемы нами на веру. Владыка же Антоний учил, что для нашего разума непостижимо существо Божие, действия же промысла Божия должны быть вполне постижимы, так как они направлены на наше спасение и должны быть свободно нами принимаемы. По поводу догмата Святой Троицы в науке рассуждали так. Как можно понять, что один Бог состоит в трех лицах. Прежние богословы предлагают некоторое пояс- нение тайны Св. Троицы, но не из жизни живых существ, а из мертвой природы. Так, например, такой великий святитель

древности, как Григорий Богослов (310-380) сравнивает Св. Троицу с солнцем, лучем и светом, с умом, словом и духом в человеке, с источником, ключем и потоком в природе. «Но всего лучше, — говорит святитель, — оставить все образы, как обманчивые и далеко не достигающие до истины, и оставаться под руководством Духа, восполнение нашего учения есть вера».

В своем докладе владыка Антоний дал новое и при этом в высшей степени убедительное изъяснение догмата Св. Троицы. «Могут ли три человека составить одного?» ставит вопрос владыка Антоний и отвечает: «нет не могут». Единое естество человеческое разделено на отдельные, замкнутые в себе личности. Люди разделены на отдельные личности своей физической природой, своей самостью, эгоизмом и грехом. Есть, однако, духовная сила, которая сближает людей между собой. Эта сила — божественная, самоотверженная и состраждущая любовь. Там, где у людей побеждается грех и где люди проникнуты взаимной любовью, их души сливаются как бы в одну душу, так бывает в хороших семьях, и еще в большей степени, у подвижников благочестия. Однако у людей не может произойти полное слияние их личностей в одну личность, этому препятствует физическая организация и личная самость. У Бога же этих препятствий нет, Бог есть дух и Бог безгрешен, и поэтому ничто не препятствует трем лицам Божества, при сохранении их личностей, быть слитыми в единого Бога в трех Лицах славимого. Таким образом тайна Святой Троицы становится до очевидности ясной и является метафизическим основанием главного закона бытия — закона любви. Все это более подробно объяснено в XI томе «Жизнеописания» митрополита Антония, в книге «Нравственные идеи важнейших христианских догматов». В той же книге изъяснены и другие догматы.

Столь же важным является учение владыки Антония о догмате вочеловечения Господа Иисуса Христа. Статья на эту тему была написана в опровержение учения Канта об автономной морали и Льва Толстого, отрицавшего божество Иисуса Христа. Владыка Антоний утверждает, что без веры в божество Иисуса Христа невозможно следовать евангельским добродетелям и побеждать страсти. Вообще моральное учение Евангелия без веры в божество Иисуса Христа не имеет никакого значения. В статье «Размышление о спасительной силе Христовых страстей» владыка разъясняет, что нашим искупителем мог быть только Бог, потому что только Бог Своим всеведением знает всех людей и все наши грехи, а, как воплотившийся человек, передает нам свою возрождающую и состраждущую лю-

бовь. Не менее важным является учение владыки «О нравственной идее догмата Церкви.» Владыка разъясняет, что Христова Церковь есть новое особое и единственное на земле бытие, которое нельзя определить никаким мирским понятием. Это есть восстановленное Христом единство естества верующего человечества. Церковь есть подобие троичного бытия — подобие, в котором многие личности становятся единым существом при сохранении своей личности. Учение Христово дано Церкви, которая только и может правильно его истолковывать. В учении о Духе Святом владыка Антоний разъясняет, что действие Духа Святого состоит в том, что Им дается чадам Церкви нравственное удовлетворение в их подвиге.

Венцом творчества владыки Антония в его изъяснении догматов веры является его учение о Догмате Искупления. Владыка учит, что человечество искуплено Христом Спасителем к вечной жизни его страждущей любовью, высшим выражением которой является Гефсиманская молитва, во время которой Господь Своим божественным всеведением объял всех людей и дал им Своей сострадательной любовью возможность духовного возрождения. Внешним выражением этой искупительной спасительной и состраждущей любви являются крестные страдания Христовы и крест — символом нашего спасения. Современной богословской наукой эти разъяснения владыки Антония еще не приняты, так как в науке прочно укоренилась так называемая «теория сатисфакции», введенная в богословскую науку католическими учеными Ансельмом Кентерберийским, Фомой Аквинатом и Петром Ломбардом, но такого учения нет ни в Библии, ни у святых отцов, как разъясняет владыка Антоний.

В Московской Духовной академии архимандрит Антоний читал лекции по Пастырскому Богословию. Сущность истинного пастырства он видел в том, что пастыри должны быть подражателями и соработниками Христовыми, объемлющими свою паству состраждущей любовью и ведущими людей к духовному возрождению. Небольшая часть этих лекций оказалась записанной и напечатанной в разных журналах. Мы собрали их в одну книгу и издали ее под наименованием «О пастыре, пастырстве и об исповеди». Попутно с этим владыка Антоний во внеклассных беседах со студентами разъяснял о крайней необходимости реформы управления Русской Православной Церкви, которая должна непременно начаться с восстановления патриаршества, созыва Всероссийского Церковного Собора для пересмотра всех сторон церковной жизни, возрождения мис-

сионерства, установления общения с восточными патриаршествами и Церквами и реформы духовно-учебных заведений, т.к. большинство окончивавших эти заведения отказывались от духовного служения и уходили в светские высшие учебные заведения, вплоть до ветеринарных институтов, и вообще в сторону от Церкви. Плодом деятельности владыки Антония было то, что многие студенты стали принимать монашество или священный сан. Архимандриту Антонию покровительствовал и его поддерживал московский митрополит Леонтий (Лебединский), иерарх светлого ума, знавший о. Антония еще с детства, когда он мальчиком прислуживал на архиерейских богослужениях в столичных соборах. Однако на его деятельность косо смотрели синодальные чиновники во главе с обер-прокурором, которые отнюдь не желали восстановления патриаршества и вообще никакой реформы церковной жизни не желали. Правительство также не желало восстановления патриаршества. В 1893 году престарелый митрополит Леонтий скончался и московским митрополитом был назначен архиепископ Сергей (Ляпидевский), иерарх старого схоластического направления, в свое время бывший противником назначения о. Антония ректором академии. В своих взглядах он коренным образом расходился с о. Антонием. Вскоре по его требованию была назначена ревизия из Синода. Ревизор, вопреки правилам, светский синодальный чиновник, искал политической неблагонадежности, но таковой найти не могли, так как о. Антоний был монархист и глубокий патриот. Ему поставили в вину, что он легко разрешал скоромную пищу больным студентам в посту в лазарете, что также не соответствовало действительности. Синод решил перевести архимандрита Антония в глубокую провинцию — ректором Казанской Духовной академии. Этот перевод его глубоко огорчил, показав ему о невозможности реформировать Русскую Церковь. К началу 1895-96 г. архимандрит Антоний прибыл в Казанскую академию. Академическая корпорация встретила его с недоверием и холодком, как опального ректора. Однако он вскоре так там сжился с корпорацией и со студентами, что не знал, какую академию он больше любит — Казанскую, Московскую или С. — Петербургскую. В Казанской академии он прослужил пять лет, деятельность его продолжалась в ней в том же направлении, как и в Московской. В Казанской академии владыка Антоний особенно высоко поднял церковную жизнь. Но Синод все-таки смотрел на него косо. В 1900 году, после 15 лет академической службы, он был назначен епархиальным архиереем в Уфу, но

фактически это была для него новая ссылка, так как на эту кафедру обычно назначались архиереи без высшего духовного образования и это была отдаленная провинция. Однако за полтора года пребывания на этой кафедре владыка Антоний преобразовал епархию, почти удвоил число приходов, оживил угасшую миссионерскую деятельность среди магометан и ознакомился с восточной частью России, обладавшей большими богатствами, но находившейся в запустении как в духовном, так и в экономическом отношении.

В 1902 году он был переведен на другую западную окраину России, в Волынскую епархию, так как в это время с запада наступало на Россию католичество и сектантство и нужно было для защиты Русской Церкви и России поднять здесь духовную и церковную жизнь.

Владыка Антоний прибыл в Житомир в апреле месяце 1903 года. Вот как описывает его прибытие один из его учеников, архиепископ Григорий (Боришкевич). «Внешний облик владыки Антония был весьма привлекателен и обаятелен. Он казался ниже среднего роста, коренастый блондин со спадавшими на спину густыми волосами и длинной ясно рыжеватой бородой. Он имел большую голову с высоким довольно выпуклым широким лбом и удлинненное лицо с сияющими радостью сероголубыми выразительными умными глазами, излучающими всю внутреннюю неподдельную красоту его благородной души, ее чистоту, открытость, прямоту, своеобразную аристократическую простоту, дающую право судить о нем, как о человеке высшей породы и культуры. Глубокообразованный и ученый богослов, он отличался твердостью своих убеждений и принципиальностью суждений, с которых никогда не сходил. Он милостиво прощал окружающим разные их проступки, снисходил и прощал разные слабости людям, но никогда не потворствовал им в этих слабостях и никогда не льстил. Он не боялся все называть своими именами и в этом отношении был неизменен даже, если дело касалось какого-либо важного лица и шло в явный ущерб ему самому, или вызывало на него нарекания. Его крылатые выражения, иногда очень резкие, а также меткие характеристики, выраженные в одном или в двух словах, но произнесенные с улыбкой и доброжелательством, запомнились на всю жизнь. Многие почитатели ученики владыки Антония, которые часто трапезовали за его столом и вообще приходили к нему, как в свой дом, к своему отцу и непринужденно с ним беседовали, сохраняли в своей памяти наилучшие воспоминания о нем на всю свою жизнь. Его интересные часто

злбодневные беседы всегда как-то ободряли его слушателей и действовали возвышающе на душу. В близком кругу своих друзей владыка Антоний не стеснялся рассказывать все, что с ним бы не случилось, иногда даже самые комические происшествия, случавшиеся или в сельских домах при посещениях приходов, или в заседаниях св. Синода, или во дворце при высочайших приемах.»

Волынская епархия, пограничная с Австро-Венгрией, была одной из старейших и древнейших русских епархий. В ней было 1600 приходов и много приписных церквей. Главной святыней епархии была Почаевская Лавра, находившаяся в 7 верстах от границы. Епархия и лавра находились в запущенном состоянии. Владыка Антоний очень быстро внес духовное и административное оживление в жизнь всего этого края. Он близко познакомился с духовенством, которое было несколько отдалено от народа. Идеей его мероприятий в отношении духовенства было «произвести переворот в нем от буржуазности к народности, от светскости к православию», давая во всем личный пример. Под влиянием мероприятий владыки Антония Почаевская Лавра ожила, в ней стали собираться десятки тысяч богомольцев не только с западного края, но и из отдаленных губерний России. Деятельность владыки приняла очень быстро всероссийский характер, он стал известным во всей России под именем «Антоний Волынский». Он был почти постоянным членом Святейшего Правительствующего Синода, куда его вызывали при рассмотрении сложных и трудных вопросов. Владыка Антоний также стал пламенным обличителем революции 1904 и последующих годов. 20 февраля 1905 года, в разгар революционной пропаганды в России, владыка Антоний произнес в Исаакиевском соборе в С.-Петербурге пламенную обличительную и пророческую проповедь, в которой сказал следующее: «Горе, горе вам, лукавые и хвастливые лжецы! Не столь ужасны ваши беззакония, ваш разврат, ваша черствость, ваше забвение Бога и вечности, сколько пагубный дух самооправдания, закрывающий перед вами все пути к исправлению себя, все двери к покаянному воплю... А что сказать о преобразовательных толках в вашей печати, в различных общественных собраниях? Может быть здесь видно попечение о благоденствии России, о русском народе, которого они не знают, которого изучать не хотят, которого в душе своей глубоко ненавидят... Будем умножать свои молитвенные воздыхания о том, чтобы Господь не попустил простому русскому народу заразиться общественным помрачением — чтобы народ

продолжал ясно сознавать, кто его враги и кто его друзья, чтобы он всегда хранил свою преданность Самодержавию, как единственной дружественной ему высшей власти, чтобы народ помнил, что в случае ее колебания, он будет несчастнейшим из народов, поработенный уже не прежним суровым помещиком, но врагом священных и дорогих ему устоев его тысячелетней жизни, — врагом упорным и жестоким. . .» Эта проповедь встретила резкое осуждение со стороны русской либеральной интеллигенции, таких писателей, как Мережковский, и даже консервативного «Нового Времени».

На Волынской кафедре владыка Антоний пробыл 12 лет. В течение этого времени он был одним из главных деятелей, подготовившим учреждение в январе месяце 1906 года Предсоборного Присутствия для подготовки созыва Всероссийского Церковного Собора. Очень плодотворны были труды Предсоборного Присутствия, собравшего большой и ценный материал для Всероссийского Церковного Собора. Однако выяснилось, что если будет собран Всероссийский Собор, то он восстановит патриаршество, против восстановления которого было правительство и монаршая власть. Собор был собран после революции. При избрании патриарха архиепископ Антоний был первым из трех кандидатов, из которых по жребию был избран московский митрополит Тихон. Однако патриаршество не имело опоры в революционной государственной власти, и в конце концов стало послушным органом коммунистической власти. Владыка же Антоний, избранный после революции митрополитом Киевским и Галицким, при случайно сложившихся обстоятельствах, а лучше сказать по промыслу Божию, был вывезен за границу и здесь основал Русскую Православную Церковь за границей, как свободную часть поработенной коммунистами Русской Церкви и русского народа. Деятельность его за границей была многоскорбной в виду церковных расколов, инспирируемых коммунистической властью из Москвы, которая хорошо понимала, что единая Русская Православная Церковь, возглавленная таким лицом, как митрополит Антоний, представляла для нее смертельную опасность. Владыка Антоний скончался 28 июля/10 августа 1936 года, на 74 году своей жизни, которая описана мною в 10-ти томах (свыше 6 тысяч страниц), изданных мною в 1956-1963 г.г. Затем, в 1963-1969 г.г., в г. Нью-Йорке, мною же были изданы творения митрополита Антония в 7 томах.

В заключение надо заметить, что еще до революции предполагалось назначение владыки Антония митрополитом С.-

Петербуржским, от чего он сам отказался, затем Московским и Киевским, но это не состоялось из-за тех настроений, оппозиционных к владыке Антонию, которые господствовали в русском обществе и правительстве, и этому великому человеку не была дана возможность спасти Русскую Православную Церковь и Россию от ужасной постигшей их катастрофы. Неужели же понадобятся еще столетия для того, чтобы Россия возвратилась на свой ясный как день исторический путь?

Р. Плетнев

Н. С. АРСЕНЬЕВ

Николай Сергеевич Арсеньев, философ, ученый исследователь и поэт — «сей остальной из стаи славной» мыслителей свободной России.

В жизни и творчестве больших людей можно заметить ту ариаднину нить, по которой идут искания их духа; порой, даже это ясные символы в их творчестве, и они лучше всего воплощают устремления ума и сердца. Если для примера взять музыкальные произведения, то это та доминанта в музыке композитора, по которой мы сразу узнаем: это Бетховен, это Шопен, а это Мусоргский. В жизни ума и сердца профессора Арсеньева этой доминантой, зовом из беспредельности, является искание и обретение Духовной Красоты¹ мира и Надмирного. В триаде — Добро, Истина и Красота, Арсеньева влечет к себе Красота, Духовно-Прекрасное и через него он жаждет приблизиться к Сверх-Разуму и Сверх-Добру Божественной основы вселенной.

В большей части своих трудов Николай Сергеевич не столько формальный философ сколько мыслитель. (См. его книгу 1959 г. «Преображение мира и жизни»). Зло, дурное самовольство мира людей и части животного мира, эгоистическая самость, мало исследуется нашим мыслителем. Да, как бы говорит он, «мир во зле лежит», прав Апостол Павел, но следует «горняя искати, горняя мудрствовати, их же жительство на Небесех есть». Подлинная жизнь не есть только бытие прилепившееся к земной персти, но напряженное Богоискание, обретение Света радостного разумения, Света Христова. Но и «Путь красоты не яркая звезда, как путь войны он труден и не мирен. . .»

Писать об Арсеньеве и легко и очень трудно. Легко потому, что он написал много и даже о своем духовном росте, о своей Духовной эстетике, а трудно — по обилию мыслей ученого,

по глубоко-разносторонней эрудиции мыслителя и по многогранности его, он же тонкий поэт.

Род Арсеньевых древний и славный.² Один из предков Н.С. был даже начальником штаба Суворова.³ Семья Арсеньевых во многом походит, по своему духу, религиозной одаренности и верности русским традициям, на семьи Хомяковых и Языковых. Вскоре должна выйти новая книга Н. С. «Дары и встречи жизненного пути» в издательстве «Посев». Некоторые главы были уже напечатаны в «Возрождении» и я попробую их использовать для настоящей статьи.

«... Двигающую любовь, двигающую веру принес я из дома, пишет проф. Арсеньев. Наставником в этом была прежде всего моя мать, при участии всей нашей семьи в жизни Церкви... а также и моя няня с ее необыкновенно сильной и чистой верой, насыщенной любовью». Большую роль в духовном воспитании Н. С. сыграл и дом его деда, где он с тринадцати лет жил зимою, учась в средне-учебном заведении. В начале, конечно, это не было выработанное воззрение на мир, не мирозерцание, а «сердечное устремление к живому Лицу — Иисусу Христу, Сыну Божию». Особенно трогало сердце будущего мыслителя Послание Апостола (Колос. 1, 13). В нем Св. Павел подчеркивает, что царство возлюбленного Господом Сына Своего «избавило людей от власти тьмы».

Семья Арсеньевых была высококультурной. Отец, как дипломат, побывал в разных странах Европы и всегда увлекался историей и археологией. Интересы матери Н. С. были религиозного⁴ и литературного характера. Тут были и Исаак Сирин, и Макарий Египетский, и «Фиоретти» Св. Франциска Ассизского и автобиография германского мистика Сузо.⁵ Мать Н. С. очень часто предавалась горячей молитве, прежде всего о других, о несчастных и нуждающихся. Но ее глубоко интересовала история и литература, будь это Амедэ Тьерри или «Фауст» Гете, «Buch der Lieder» («Книга песен») Гейне, Расин и Мольер. Все это читалось обычно в подлинниках. Мать учила детей любви к чтению и Н. С. ей читал вслух ее любимые произведения. Она же научила Н. С. и английскому языку наряду с французским и немецким. Дед Н. С. обладал большой библиотекой и увлекался германской мистикой Франца Баадера и Якова Беме, не забывая и таких православных философов, как А. С. Хомяков. В начале университетских годов С. Н. Трубецкой (1862-1905), автор «Метафизики древней Греции» и «Учения о Логосе», оказал огромное влияние на Н. С. Знаток Платона и Плотина «он прежде всего был живой носитель устремления к живой и выс-

шей истине», замечает о своем наставнике Н. С. Горячее желание постичь Высшую Реальность, как Высшее Благо, Истину и Красоту в лекциях профессора С. Н. Трубецкого, зажигали молодые умы и сердца слушателей. Н. С. еще в седьмом классе лица увлекся книгами С. Н. Трубецкого. В те времена (профессор Н. С. Арсеньев рожден в 1888 году) остро стоял вопрос об отношении духа к материи, борьба за права духовности. Начиналась, оборванная революцией 1917 года, переоценка материализма, как мировоззрения, давшая, чуть позднее, блестящую плеяду мыслителей, к которой принадлежит и Н. С. Значительную роль в духовном развитии Н. С. сыграли, кроме кн. Трубецкого, Л. М. Лопатин (1855-1920), В. С. Соловьев и историк литературы П. Н. Сакулин.⁶ Кроме философии Н. С. очень много занимался и Западными литературами и вскоре овладел италийским и испанским языками. В разных работах Н. С. можно видеть отличное знакомство с произведениями Шекспира, Байрона, Кальдерона, Данте, Шиллера, Leopardi, Иосифа фон Эйхендорфа, Иоанна Св. Креста, Сервантеса и т.д. В философии, кроме Св. Писания и позднее Отцов Церкви, я замечаю переработанное влияние Шеллинга, И. Киреевского и Хомякова. И. Кант оставил скорее отрицательное впечатление в уме Н. С. Кант для Н. С. обедняет многопланность и многоцветность мира⁷ и его постепенную доступность для интуитивно-сверхразумного понимания. Проще говоря, Кант был сух для того, кто стремится постичь религиозное значение Красоты и ее роль в истории людей. Н. С. восемнадцати лет, вступая в 1906 году в Московский университет был уже вполне духовно сложившимся человеком, а не мечущимся туда-сюда юношей.

В. О. Ключевский некогда написал замечательную статью «Лес, степь и река в русской истории». В жизни и развитии любви к Божьему миру у Н. С. особую роль имели: вода, горы, лес, поля и луга. Их красоте и целительной силе посвятил наш философ несколько десятков вдохновенных любовию страниц.⁸ Впечатления от леса, гор, моря, русской равнины и блеска Эгейской синевы, пронизали душу и оставили немеркнувшее сияние в любовно четком воспоминании. Н. С. даже полагает, что в России такие огромные «силы духовного и физического противоядия таятся в природе — лесах и горах, и водах против повсюду почти проникающего смертоносно ядовитого советского духа».

Несмотря на примеры таких писателей, как Л. Леонов, В. Арсеньев, М. Пришвин, и С. Клычков (= Лешенков), я, увы,

не согласен с профессором Н. С. Арсеньевым в оценке влияния на народный характер русской природы и русских пространств. Они поработают! Не проявилась ли свобода духа скорее и ярче в массах угнетенных малых государств без шири их границ? Венгрия, Польша, Чехословакия и даже Югославия. В них был и живет общий дух отпора; в Польше работает католический университет, в Румынии церкви все обновлены и открыты и т.д. В России же много места для тирании и кровавого бунта. Кто из нас прав, покажет будущее, и как бы я хотел, чтобы прав оказался Н. С.!

Всякий живой родник воды, чистый ручей, имеет только ему свойственный вкус, есть в нем свое особо индивидуальное. Так и в живых ключах творчества Н. С., будь это ученый трактат, воспоминания о прошлом, или стихи, наличествуют любимые образы, близкие сердцу и уму слова и понятия. Захватим одну — две пригоршни этой светлой духовной воды и приглядимся и попробуем вкус. И откроется нам созерцание Красы с порога Великой Духовной Тишины: «Сонная благодатная тишь. Не оторваться бы... О, звонкий час полуденного зноя! Звенят, звенят напевы тишины. И тишина, и звучное молчанье. Раскрылась дверь нежданно в мир иной — в безмерное, безмолвное Сиянье. Глубины лесного молчанья. Знойная тишь, прерываемая лишь тихим звоном полуденных цикад, знойное прозрачное молчанье. И тишина лугов безбрежная охватывала душу. И вдруг — прорыв тишины. Раскрытие внутренне-молчаливой жизни лесного ущелья. Язык смолкает перед Ним, мысль (как говорят мистики, напр. Платон) подводит только к порогу и замирает. Он должен говорить, а мы — молчать перед *Ним*.»

В стихах Н. С. (3-ье изд., 1973 г.) не менее ясна возлюбленная Тишина для религиозно одаренного Н. С. Порог Благого Молчания есть и порог просветления разума и сердца. Я полагаю, что религиозными некоторые люди рождаются, верующими становятся, конфессии обучаются. Дар, великий дар есть Вера, «*орган Веры*» в душе, в сердце, об отмирании его у многих так скорбел теолог Светлов. В звучных линиях стиха, как в напряженных струнах музыкального инструмента, кроме смысла, образов, сравнений, символов, есть музыка и ее значение угадывается чаще всего сонастроенностью сердца человека:

«Ты знаешь ли когда поток молчанья
Вдруг выйдет из сокрытой глубины —
Он затопляет все — и щебетанья,
И говоры, и шелесты, и сны...»

Имена, названия любимых книг, книг — этих кирпичей всего здания человеческой культуры до сего дня, — дают возможность приблизиться к истокам творческого потока мыслей, чувств и императивов у каждого философа и писателя. Вот, кое-что несомненно повлиявшее на направление мышления Н. С., это труды историков древних культур и развития учения мистиков, а конечно и образцы высших достижений литературы разных народов и веков. В числе учителей Н. С. кроме упомянутых выше, были М. Н. Розанов, Е. Г. Браун; а равно и труды А. Дейссмана «Свет с Востока» («Licht vom Osten»), Э. Роде (E. Rohde «Psyche»), F. Cumont «Les religions orientales dans L'Empire Romain», L. von Schröder «Indien Kultur und Literatur», Piccard «Les Mystères d'Eleusis», E. Underhill «Mysticism» и др. Понятно, что первые лекции доктора Н. С. Арсеньева в Московском университете были «Мистическая поэзия Средних Веков». Начал он читать их в 1916 году. А тридцати лет Н. С. был избран на профессорскую кафедру Западноевропейской литературы в Саратовском университете, где в то время деканом был С. Л. Франк. Большевики в 1922 году разгромили университеты и выслали десятки профессоров, ученых, философов и историков. Должны были покинуть СССР о. Булгаков, С. Франк, Н. Арсеньев, И. Лапшин, Н. Лосский, Н. Бердяев, И. Ильин и многие другие. Но жажда творить, думать, искать не угасла, а расцвела у ряда русских мыслителей лишенных родины. Так было и с Н. С. Не случайно он говорил однажды о базе творчества, о «за сердце хватающем до слез, мирном и умиряющем молчании». В Берлине, а затем в Кенигсбергском университете продолжалась деятельность Н. С. — «Античный мир и раннее христианство», «Жажда подлинного бытия» (1922). Лично я особенно люблю эту редко яркую книгу, книгу устремлений ее автора к тем, кто и в глубокой древности жаждал иного, подлинного, преображенного бытия. Н. С. приводит тексты (он хорошо знает и древние языки), открывающие Основу, «основоположную Божественную Действительность, действительность, из которой все живет и перед которой все остальное бесконечно мало и ничтожно.»

Профессор Арсеньев автор двадцати восьми книг и брошюр и около двухсот статей и рецензий на множество тем из области античного мира, Средних веков, Эпохи Возрождения и современности. Тут и Петрарка и Байрон, и Леопарди, и Шенье и Пушкин, и Толстой, и Достоевский, и Хомяков, и Киреевский, и жизнь Церкви в наши дни. И во всем написанном Н. С.⁹ есть то, что Иван Александрович Ильин (1883-1954) называл «По-

ющее сердце».¹⁰ Такова, напр., его книга по-английски, переведенная в 1943 году на немецкий «Mysticism and the Eastern Church» или «The Holy Moscow» (1940), опять же переведенная на французский в 1948 году, или книга о Православии, Католичестве и Протестантизме (Париж, 1930) и многое множество статей. Позволим себе остановиться на некоторых трудах Н. С., где меня привлекает и удачность и необычайная яркость цитат из разных авторов, и ценность примечаний, в которых лежит зерно для будущих исследований (см., напр., об Андре Шенье и А. С. Пушкине).

Русскую душу и ум трогает по особому книга Н. С. «Из русской культурной и творческой традиции».¹¹ В ней разобран вопрос о русском духовном достоянии для постройки на нем будущего России из источников Высшей Жизни (стр. 7). Корни Жизни народа связаны с традицией и цель жизни, говорит Н. С., «способствовать сохранению и восстановлению свободного потока творческой традиции»; «только то, что укоренено в почве, истинно динамично и жизненно» (стр. 9), от него веет теплом, но «не следует однобоко идеализировать прошлое». Начав со значения крепкой религиозной семьи и роли в ней чуткой матери (А. П. Елагина, 1789-1877; М. Н. Гагарина, 1878-1924; Т. А. Ергольская и др.), Н. С. говорит о литературе и истории. Эти матери-воспитательницы часто были и тонкими ценителями литературы и других искусств. В таких семьях всем жилось легко, а на праздниках радостно воспринимался мир Божий, люди и природа (см. об этом «Война и мир» Л. Толстого, воспоминания кн. Трубецких, Аксаковых, С. А. Толстой и самого Н. С. Арсеньева). Праздники, круг года, был обозначен религиозно-православной традицией.

Вторая глава исследует элементы дружной соборности в культурной жизни общества, где в ее центре бывали такие люди, как Д. Веневитинов, Н. Станкевич, А. Хомяков, кн. В. Одоевский. Выдержки из их сочинений, писем, мемуаров, оживляют текст книги. Позднее живой философский интерес, духовное начало в душах молодежи будят труды проф. Н. Грот, кн. С. Трубецкого, С. Булгакова (бывший марксист) и особенно В. Кожевникова (историк религий) и других ученых начала XX века. И здесь Н. С. дает прекрасную картину жизни Московского университета, где он сам учился и учил.

Интересны и мысли Н. С. о значении простоты и радушия русской деревенской жизни с ее тишиной и просторами для творческих вдохновений поэтов, мыслителей и композиторов (влияние русской народной песни). Глава IV — «Встреча Вос-

тока и Запада в русской культуре XIX века» богата мыслями и синтезом, в главе V — «Русские просторы и народная душа» анализируются географические и психологические факторы народной жизни. Тут приводятся цитаты из былин, песен и сказок, где выражается томление духа по сказочному краю, любовь к странствиям и фантастическое и деловое искание новых земель и краев. Попутно разобран и русский характер¹² в его хороших и плохих сторонах (см. стр. 178 и сл.). Прекрасно описан кн. Г. Потемкин-Таврический, как тип русского характера, о нем Н. С. дал и особую статью в «Новом журнале», это яркий пример «представителя русских народных противоречий» и талантов. Далее Н. С. дает и обзор синтеза достижений русской литературы в XIX веке, начав с своеобразного русского романтизма и влияния в России Шеллинга, Гёте, братьев Шлегелей, Шиллера, Брентано и других. Тут и проникновенное постижение творчества последующих гениев — А. Пушкина, Ф. Тютчева, А. Толстого и др. Горячие страницы посвящены и творчеству Л. Толстого и Ф. Достоевского, ценные и глубиной анализа их произведений. В главе VII описаны духовные силы в жизни русского народа, дан анализ чувства *умиленья* в вере, значение духовной красоты икон и церквей, связанное с идеей Святой Руси. Наконец, подчеркнут и смысл стремлений грешника к покаянию и значение милосердной жалости в сердце, ныне, увы, истребляемое в СССР. Н. С. утверждает особое значение для русской духовности образа страждущего и милующего Христа.¹³ К упомянутой книге примыкает и пронизанный сердечным теплом труд Н. С. «Преображение мира и жизни», Нью-Йорк, 1959. Н. С. видит в жизни человека и вселенной не только томление по миру горнему, но и подлинную возможность преобразования субъективно-объективного в бытии субстанций, личностей и явлений, через преобразующую Любовь. В древней России эта уверенность создала набожную и прекрасную легенду о Граде Китеже.¹⁴ И вот, постигая особый трагизм нашей эпохи, Н. С. пишет, что это время есть «момент истории человечества, который стоит под знаком термоядерных бомб. . . , когда силы зла вносятся добровольно и дерзновенно в самую ткань мировой жизни и человек стал на путь конечного самоуничтожения, а, может быть, и уничтожения всего окружения своего — в этот момент вопрос о преобразении мира и жизни особенно кажется анахронизмом и вместе с тем он, может быть, особенно уместен и важен» (стр. 5). В книге описана необходимость устремления и усилия приблизиться духовно к Логосу мира, к Богу, а тогда и Гос-

подъ нисходит в души и сердца рвущиеся к Нему в высь. В ряде глав Н. С. приводит примеры из жизни и трудов мистиков и духовно одаренных людей Востока и Запада. Для русских же особенно дороги примеры из истории нашей Церкви — Св. Павел Обнорский, Св. Кирилл Белозерский, Св. Сергей Радонежский, Св. Юлиания Лазаревская, Св. Серафим Саровский и др. Как бы в дополнение этой русской книги вышла и французская книга «Русская набожность» («La piété russe», Neuchâtel, 1963). В ней Н. С. дает сперва краткий очерк особенностей России и ее устремления к мессианизму. Вслед за этим изображена духовная сторона жизни людей истинно православных и их Церкви в тесных связях с восточной формой религиозного горения духа. С ней связана и проблема форм веры и покаяния, значение литургии и идеи и чувствований *воскресения*. Далее следует раздел, где изображена жизнь и учение ряда выдающихся праведников Руси. Наконец, в ясном изложении представлен нам внутренний мир русских святых и Старцев (Оптина пустынь) и их влияние на философов и писателей. С большой сердечной теплотой нарисованы лики праведников и праведниц, особенно формы светлой добротой пронизанной аскезы и преображения людского сердца (стр. 115-135). Для иностранцев очень ценны и выдержки из сочинений Феофана Затворника. Тут вспоминаются нам слова о. Павла Флоренского («Столп и утверждение Истины»): «... Живой религиозный опыт (существует) как единственный законный способ познания догматов... Подвижники церковные живы для живых и мертвы для мертвых. Для потемневшей души лики угодников темнеют.» Или, как сказал J. H. Newman («Grammar of Assent»): «Для верующего и духовного, Божье Слово говорит о реально-вещном, не только о понятиях и о нужном заблуждающимся, искушаемым, смутившимся, страждущим, но в Нем является и расширение мыслей и суждений верующих и в Слове Божиим оно дает им возможность узреть то, что они никогда ранее не видели.» Религиозный же опыт исключительно индивидуален. Многие отрекаются от него, от исканий по лености ума, теплохладности, и не спрашивают честно и строго самих себя: *во что я верю и почему я верю*. Н. С. не только верит, но и учит верить. По-немецки в 1966 году вышла книга Н. С. «Духовная судьба русского народа» («Die geistigen Schicksale des Russischen Volkes», Styria Verlag). По моему мнению, особо важна глава XI описывающая время после русско-японской войны. Это действительно был период возрождения духа, искусств и философии в России, связанный

и со стремительным ростом и развитием экономики страны. Для русских также очень полезно внимательно прочесть объективные главы XII и XIII о революционерах и революции 1917 года, «ибо судьба нации в конечном счете решается на духовной почве» («Auf geistiger Ebene»), справедливо заметил Н. С. — И есть два крыла для полета нации в истории: истинный патриотизм и Вера. — Я думаю, что ранее в России было значительное число людей обладавших «религиозным слухом». Теперь их там, да и за границей мало. В России многие истреблены, сосланы в лагеря, источники познания Православия закрыты в СССР. Зло правления, ложь, притупляют духовный слух, оглушают чуткость сердца, а общечеловеческое стремление веровать идет тогда по ложному пути партийности. Всякая религиозность связана с традицией, как и культура, и если насилие и злоба разрушили это внутреннее соединение — Традиция, Вера, Культура, — общество звереет.

Как-то пришлось мне беседовать с очень знающим коллегой острого, но плоского ума. — Почему ваш Арсеньев, такой образованный человек, пишет все об одном, о чем-то духовном, мистическом? *Ame Slave!* — Вы цените исключительно высоко Хокусаи, возразил я, а разве этот великий художник не изобразил сто шестьдесят раз снежную гору — вулкан Фудзияму? Но разве не тысячу тысяч раз многогранней, прекрасней и значительней духовная жизнь людей, чем профиль и анфас вулкана? Коллега не нашелся, что ответить. Плоские умы сенсуалистов и материалистов отталкивает глубина, они или боятся этого чувства, или не могут его понять. В любви художественным воплощением идеи, в любви к духовной стороне истинных произведений больших талантов всех времен и разных народов, одна из притягательнейших сторон творческой мысли профессора Арсеньева. Вспоминаю слова С. Франка («Человек и Бог»): «Искусство, будучи *выражением* есть *воплощение*, в нем что-то духовное облекается плотью, как бы внедряется в материальное и является в нем, как его форма. В этом и состоит существо творчества.» Творческая одаренность Н. С. поднимает его ум, душу и сердце на крыльях Веры и Красоты, устремляющих его к Источнику Света, Жизни и Любви. Профессор Арсеньев с юности возлюбил Божественное в Красоте, в ее цветении и плодах, а Красота дает цвести и плодоносить душе и в старости, ибо Прекрасное и Божие не стареет.

Ноябрь 1973 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Первая большая печатная работа Н.С. Арсеньева «Платонизм любви и красоты в литературе эпохи Возрождения», — «Журнал Министерства просвещения», 1913, январь-февраль.

² Ряд данных о роде Арсеньевых и биографические данные из жизни семьи Н.С. можно найти: 1) Разрядная поколенная запись, представленная в «Разрядный приказ» в 1685 г., а равно поколенные записи общего с Арсеньевыми происхождения рода Ждановых, Сомовых и Ртищевых. Начало возглавляет Игнатий Арсеньев. 2) См. В.С. Арсеньев, «Род дворян Арсеньевых», Москва, 1901 г. Также см. Матвей Спиридов, «Российский родословный словарь». Статьи Н.С. Арсеньева в «Возрождении», Париж, 1970, апрель, и 1971, сентябрь, равно в статье о А.С. Хомякове и В.А. Кожевникове в «Возрождении», 1970, январь.

³ Воспет Байроном в поэме «Дон Жуан», VII, 15; VIII, 9.

⁴ Ее очень умилял, напр., псалом 118, где речь о тех людях «всем сердцем ищущих Его» и находящих Божью милость. Мать Н.С. любила читать «Добротолубие» и тексты Св. Отцов Церкви.

⁵ Heinrich Suso (Seuse), приблизительно 1295-1366. Один из наиболее привлекательных мистиков Рейнской области. Вероятно здесь мать Н.С. читала т. наз. «Жизнь слуги» — о развитии религиозного миропонимания.

⁶ Автор двухтомного труда из истории русского идеализма (кн. В. Одоевский).

⁷ См. об этом в работе Н.О. Лосского «О транссубъективности чувственных качеств».

⁸ «Дары и встречи жизненного пути».

⁹ Н.С. рожден 29 мая 1888 г. в Стокгольме и будучи глубоко православным всегда тепло думал и писал о разных формах христианства в истории.

¹⁰ Книга издана в 1958 г. С ней перекликается «Внутренняя песнь души» Н.С. в книге «Жизнь Преизбыточествующая», Брюссель, 1966, см. стр. 200-204.

¹¹ Изд. «Посев», 1959 г.

¹² Ценно сравнить мысли и утверждения Н.С. с книгой Н.О. Лосского «Характер русского народа», изд. «Посев», 1957.

¹³ В 1923 г. написал Н.С. труд о явлении образа нищего Христа бедным в легендах — «Образ страждущего Христа в религиозных переживаниях Средних Вексв». См. «Труды русских ученых за границей», т. II, Берлин.

¹⁴ См. о древней Кидекше-Китеже работу В.Л. Комаровича «Китежская легенда», Ленинград-Москва, 1936.

Борис Филитов

С.А. АЛЕКСЕЕВ-АСКОЛЬДОВ

Сергей Алексеевич Алексеев, писавший чаще всего под псевдонимом Аскольдов, родился в 1871 году. Он был незаконным сыном (первая жена не давала его отцу развода) известного русского философа Алексея Александровича Козлова (1831-1901), биографию которого он написал (не лишено некоторого биографического интереса, что и А.А. Козлов был незаконным сыном И.А. Пушкина, родственника великого поэта, и его крепостной). Философия панпсихизма А.А. Козлова во многом определила направление мысли его сына, в особенности в первой работе Аскольдова — «Основные проблемы теории познания и онтологии» (1900). В своей второй — и последней — книге — «Мысль и действительность» (1914), последней, вышедшей в свет, — Аскольдов несколько отходит от построений своего отца, все больше и больше приближая философскую мысль к религии. С.А. Аскольдов уже тогда, в 10-х гг., подвергал беспощадной критике новейшие системы гносеологии, исключавшие из понятия «гносеологического субъекта» (или «сознания вообще») всякое психологическое содержание, приводя это понятие к пустой абстракции — границе, неуловимой и непредставляемой, между познающим субъектом и познаваемым. Даже само название «теории познания» изгонялось, заменяясь «теорией знания». Аскольдов же, наоборот, утверждал, что «познающий субъект, о котором идет речь в гносеологии, не вступившей еще на путь произвольных измышлений, есть субъект индивидуальный».¹ Протестуя против модного в то время антипсихологизма, Аскольдов восстанавливает в правах *первичность* нашего непосредственного сознания, как некую данность, к которой он постоянно обращается. «Познание начинается не с познавательного отношения, а с того, что первоначальнее всякого познания — с действительности, т.е. того, что еще чуждо всякого ясного гносеологиче-

ского подразделения на субъект и предмет познания».² Всякое познание выводится Аскольдовым «из двух источников: 1) из непосредственного сознания, которое и есть самая первоначальная для нас действительность, дающая нашему познанию необходимый базис и точку отправления, и 2) из мышления».³

Те, кто смешивают познание и мышление, утрачивают возможность различения «действительного и мыслимого», — и тогда «выпадает трансцендентное, как предмет возможного опыта»⁴; но, вопреки всему, «трансцендентное, как нечто находящееся за пределами *данного* сознания неудержимо прорывается во всякую гносеологию».⁵

Единственная реальность, данная нам непосредственно, — это реальность нашего «я». Отнюдь не позитивистические «психические явления»: явления, как раз, не есть непосредственная данность, а именно целокупное я. Аскольдов постулирует всеобщую одушевленность мира, которую аподиктически доказать нельзя, но без нее нельзя осмыслить реальность внешнего мира.⁶ И если в «Мысли и действительности» Аскольдов еще не отказывается от онтологического монизма, но уже признает несводимую друг на друга «полярность формы и материи» и говорит о некоем «функциональном дуализме»⁷ и даже о возможности полного слияния «чистой» материи с духом в целокупное единство, — то в сороковые годы он уже говорил о неслиянно-нераздельном единстве души и материи. И о том, что мировое целокупное единство, в котором, как он говорил и ранее, «низшее объединяется высшим»,⁸ — это система духовно-телесных монад, иерархическое построение которых чем-то напоминало картину мира Данте. На память надеяться трудно, а основная работа последних лет С.А. Алексеева-Аскольдова — «Четыре разговора», написанная в форме диалогов, как соловьевские «Три разговора», — по-видимому навсегда утрачена, погибла или в сожженном Новгороде 1941 года, или в осажденном Ленинграде.

С.А. Аскольдов неоднократно арестовывался, был заключаем в лагеря, был и в ссылке — сначала в Коми-АССР, потом — в Новгороде. Профессором философии он пробыл недолго — помнится, с 1916 или 1917 года и до года 1919-го, а затем, до середины двадцатых годов был профессором или доцентом химической технологии в Ленинградском политехническом институте. До середины двадцатых годов публиковал статьи, но лишь по вопросам литературы — правда, в них он всегда стремился вложить философское содержание («Религиозно-этическое значение Достоевского» и «Психология характеров

у Достоевского» — в сборниках 1 и 2-м «Достоевский», под ред. А.С. Долинина, изд. «Мысль», Пг. и Л., 1922 и 1925; «Творчество Андрея Белого» и «Форма и содержание в искусстве слова» — в 1 и 3-м выпусках альманаха «Литературная Мысль», изд. «Мысль», Пг. и Л., 1922 и 1925). Литературе, особенно поэзии, Аскольдов придавал весьма большое, не только эстетическое значение. «... Стихи очень помогают научиться правильному глазу на все бытие. Свой собственный глаз развивают. Лучше всяких философий и лучше целых библиотек»⁹, — говорил он слушателям студенческого (конечно, негласного) философского кружка в 1924 году. Эстетическому нашему опыту, правда, не в такой всецелости, как опыту мистическому, все-таки больше открывается мир, как целое, чем нашему эмпирическому опыту. С.А. Аскольдов и сам писал немало стихов.

Если и вообще мы познаем скорее символы вещей, чем сами вещи, — то в эстетическом опыте эти символы более жизненны, более конкретно-осязательны, чем в опыте эмпирическом, чем в науке. И художество, поэзия могут легче и скорее подвести человека к той границе, за которой для подвига веры открывается Божественная Всеполнота — Плирома — Бог.

Уже в начале двадцатых годов Аскольдов отказался от метафизического монизма, пришел полностью к метафизическому плюрализму, а эта множественность монад-миров постигается, по его мнению, лишь отчасти — поэзией и вообще — искусством, а в большей степени — религией откровения.

Уже в 1924-25 гг. Аскольдов говорил, что «прошло то время, когда построялись целые гносеологические небоскребы. Постарел я, состарился и мир. В одной хорошей книге дух говорит схимнику: 'некогда строить монастыри'. Да, некогда сейчас строить системы типа Канта или даже Гуссерля. Приспело время говорить прямо: с кем ты? С Ним или с ним? И я в последние годы занимаюсь почти исключительно вопросами онтологии и религии. Все мои молодые увлечения вопросами 'Мысли и действительности' отошли далеко, далеко...»¹⁰ Эсхатологические настроения всецело овладели Аскольдовым в последние двадцать лет его жизни. Он часто цитировал эсхатологический венок сонетов Вячеслава Иванова — «Два града»:

Век прористал свой стадий до границы,
И вспять рекой, вскипающей со дна,
К своим верховьям хлынут времена...

Самые зрелые произведения С.А. Аскольдова истреблены временем или людьми. Сам он, захваченный военными событиями в Новгороде, в ссылке, испытал все перипетии войны и беженства и умер в Потсдаме, под Берлином, 23 мая 1945 года. В Потсдаме уже хозяйничали чекисты и смершевцы. Бежать С.А. не мог — у него был сердечный припадок, сердечная астма вообще уже одолевала его. В первые же дни после прихода Советской армии был он арестован, но в то время еще его «не опознали», как «идеологического врага», философа-идеалиста, бывшего заключенного, — и выпустили из-под ареста. А когда пришли арестовывать во второй раз, — его уже не было на свете.

До конца своих дней Аскольдов твердо верил в возрождение России. В неотправленном письме к своей семье в Ленинград (22 авг. 1944 г.) он писал, что иго, царящее в России, «в силу антагонизма и пробудит народ к новому возрождению. Как всегда в истории зло и величайшие ужасы служат к обновлению жизни». А в неопубликованных стихах, посвященных памяти Максимилиана Волошина, — «К России», он перекликался с автором «стихов о терроре»:

О да, ты бесом одержима
И не одним, — их легион.
Но втайне Богом ты хранима,
И внемлет Он твой скорбный стон...

Думаю, С.А. был бы безмерно счастлив, если бы дожил до наших дней — дней пробуждения свободной мысли и возрождения религиозно-философских интересов у молодой России нашего сегодня.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ «Мысль и действительность», 1914 г., стр. 29.
- ² Там же, стр. 130.
- ³ Там же, стр. 116.
- ⁴ Там же, стр. 44.
- ⁵ Там же, стр. 72.
- ⁶ «Основные проблемы теории познания и онтологии», 1900 г., стр. 181 и след.
- ⁷ «Мысль и действительность», стр. 281 и след.
- ⁸ «Основные проблемы», стр. 246.
- ⁹ Б. Филиппов. Музыкальная шкатулка. Вашингтон, 1963, стр. 10.
- ¹⁰ Там же, стр. 10-11.

Н. Полторацкий

Н. А. БЕРДЯЕВ

Жизненный и философский путь

Николай Александрович Бердяев родился в Киеве 6 марта 1874 года. По отцу принадлежал к дворянскому роду киевских и харьковских помещиков, среди которых почти все были военные. Бабка матери, урожденной княжны Кудашевой, была француженка, графиня де Шуазель. Рос Бердяев в условиях, по его словам, напоминающих атмосферу романов Достоевского. Учился в киевском кадетском корпусе, но жил не в нем, а дома, и корпуса не кончил. Был переведен в петербургский Пажеский корпус, но туда не поехал и стал самостоятельно готовиться к экзамену на аттестат зрелости. В 1894 г. поступил на естественный факультет Киевского университета, но через год перешел на юридический факультет. Рано порвал со своей социальной средой и за участие в социал-демократических студенческих беспорядках в 1898 г. был арестован и исключен из университета и в 1900 г. административно сослан в Вологодскую губернию на три года, но два из них провел в Вологде, а один, благодаря заступничеству семьи, в Житомире.

Вернувшись в Киев, Бердяев погрузился в умственную жизнь этой первой русской столицы. Большое значение для его дальнейшей эволюции имело знакомство с молодым ученым экономистом С. Н. Булгаковым. Он познакомился также с дочерьми киевского юриста Трушева Лидией и Евгенией, женился в 1904 г. на Лидии, а в лице Евгении приобрел на всю жизнь верного друга и единомышленника. Осенью того же года переехал в Петербург, где русский культурный ренессанс был уже в расцвете и где Бердяев на время сблизился с Мережковскими.

Но в петербургской атмосфере тех лет для Бердяева было и много неприемлемого. В 1908 г. он переехал в Москву, где

вскоре стал активным участником религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева. В 1912 г. совершил поездку в Италию, главным образом Флоренцию. Именно тут оформились у Бердяева многие его основные идеи, связанные с философией творчества, которые он потом разрабатывал всю жизнь. Дальнейший толчок, главным образом для его историософской и русской тематики, был дан мировой войной 1914 г., приведшей в России к февральской революции и октябрьскому перевороту 1917 г. Автор статей в «Проблемах идеализма» (1902) и «Вехи» (1909), Бердяев теперь принял участие в третьем знаменитом сборнике того периода — «Из глубины» (1918).

При большевиках Бердяев подвергался арестам и в 1922 г. был выслан в Германию в составе большой группы других идеологически чуждых советской власти русских мыслителей и ученых. После краткого пребывания в Берлине, в 1924 г. переехал во Францию, где прожил почти четверть века, только изредка выезжая для чтения лекций в другие страны. В 1947 г. Кембриджский университет присудил ему почетную степень доктора богословия. Вскоре после этого, 23 января 1948 г. Бердяев умер в Кламаре под Парижем, в доме, подаренном ему одной его английской поклонницей.

Для Бердяева писание было как бы физиологической потребностью. Печататься он начал в 1898 г., в 24-летнем возрасте. Осенью 1900 г. (формально в 1901 г.) вышла первая книга Бердяева, «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», с огромной вступительной статьей Струве. После этого Бердяев опубликовал еще две дюжины книг и несколько десятков статей и рецензий.

Излагая систему своих взглядов для берлинского словаря философов, Бердяев разделил опубликованные им до середины тридцатых годов книги на две основных категории. Для характеристики своего философского мирозерцания он считал главными книгами «Смысл творчества», «Смысл истории», «Философия свободного духа», «О назначении человека» и «Я и мир объектов». Во вторую категорию Бердяев отнес произведения, которые считал основными для понимания его культурно-философских и социальных взглядов: «Новое средневековье», «Христианство и классовая борьба», «Правда и ложь коммунизма» (статья в журнале «Путь») и «Судьба человека в современном мире».

Если бы Бердяев составлял этот список лет пятнадцать спустя, он мог бы указать еще «Дух и реальность», «О рабстве и свободе человека», «Опыт эсхатологической метафизики»,

«Царство Духа и царство Кесаря», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого».

Любопытно, что в приведенном им списке Бердяев из того, что относится к русским темам, называет только две работы о марксизме-коммунизме и «Новое средневековье». Между тем русская тематика занимает очень видное место в литературно-идейном наследии Бердяева. Его России можно было бы в свою очередь разбить на две категории, в этом случае идеологически малосогласуемые. К первой относятся книги, написанные до высылки из России: «Духовный кризис интеллигенции», «Судьба России» и «Философия неравенства». Ко второй — главным образом «Русская идея» и «Истоки и смысл русского коммунизма». Несколько особняком стоят книги о трех русских писателях-мыслителях: «Алексей Степанович Хомяков», «Миросозерцание Достоевского» и «Константин Леонтьев».

Наконец, исключительно ценной для понимания личности, жизненного и идейного пути и «окончательных» воззрений Бердяева является его философская автобиография «Самопознание», писавшаяся во время войны, но изданная посмертно, в 1949 году.

Помимо многочисленных книг и статей, важное место в биографии Бердяева занимает также лекционно-академическая и редакционно-издательская деятельность. Во время гражданской войны осуществилась его юношеская мечта: изгнанный в свое время из университета студент стал теперь преподавателем философии в Московском университете. Впоследствии Бердяев преподавал также в Русском Научном институте в Берлине и в парижском Богословском институте. Еще при большевиках, осенью 1919 г. организовал в Москве Вольную академию духовной культуры, просуществовавшую в исключительно тяжелых условиях до самой высылки ее лекторов в Германию в 1922 г. Вскоре после прибытия Бердяева в Берлин там, при Американском Христианском союзе молодых людей, была создана Религиозно-философская академия, работу которой Бердяев перенес потом в Париж.

Редакторская деятельность Бердяева началась в период первой русской революции, когда он вместе с С. Булгаковым редактировал журнал «Вопросы жизни». Прибыв после высылки из России в Берлин, начал редактировать там в 1923 г. журнал-альманах «София», имевший подзаголовок «Проблемы духовной культуры и религиозной философии». Переехав в Париж, стал с 1925 г. редактором «органа русской религиозной мысли»

— журнала «Путь». Предпринятый в качестве издания Религиозно-философской академии, журнал просуществовал до самого вступления немецких войск в Париж в 1940 г. В Париже Бердяев был все время также редактором издательства ИМКА-Пресс.

Духовная и философская эволюция Бердяева была довольно сложной и исследователями его жизни и идей воспринимается неодинаково. Ф. А. Степун считал Бердяева вообще однодумом, мучившимся всю жизнь только одной мыслью — о свободе. Но и он, по существу, признавал, что в идейной и духовной эволюции Бердяева было по меньшей мере три этапа: марксистский, идеалистический и христианский (см. «Бывшее и несбывшееся», Нью-Йорк, 1956, т. I, стр. 257-258).

Прот. В. В. Зеньковский, подходя к своей задаче с иными критериями, выделяет в философской эволюции Бердяева четыре периода: этический, религиозно-мистический, историософский и персоналистический. При этом о. Василий пишет, что «эти периоды не столько отмечают (хронологически) разные ступени в философском развитии Бердяева, сколько выражают разные *аспекты* его философии. Каждый период можно характеризовать по тому *акценту*, который его отмечает, но это вовсе не исключает наличности в данном периоде построений и идей, которых акцент придется уже на другой период» («История русской философии», Париж, 1950, т. II, стр. 302-303).

В моей книге «Бердяев и Россия» я предлагаю несколько иное деление, хронологически не совпадающее с периодизацией о. Зеньковского, но тоже четырехступенчатое: периоды социологический или психологический, исторический или космический, этический или персоналистический и эсхатологически-анархический. Но, конечно, и при таком делении, связанном к тому же с более специальной задачей книги, следует признать, что речь идет не столько о хронологии, сколько об идейных и духовных установках, доминирующих в тот или иной период.

На своем долгом жизненном и философском пути Бердяев испытал много весьма различных и, казалось бы, несогласуемых влияний. Нередко это бывало просто идейное или духовное родство. Подводя в шестьдесят с лишним лет итоги, Бердяев наиболее близкими себе мыслителями считал Гераклита, Оригена и св. Григория Нисского, Я. Бёме, частично Канта, Бергсона, Джентиле, М. Шелера и Ясперса. Рядом с Бёме по значению он ставил Достоевского, Толстого и Ницше, а в обла-

сти социальной философии выделял имена Маркса, Карлейля, Ибсена и Л. Блуа.

Миросозерцание Бердяева

В архиве Бердяева есть две рукописи, в которых он излагает в сжатой форме систему своих взглядов. Первая из них — более пространная, на 40 страницах — была написана в Москве, озаглавлена «Мое миросозерцание» и датирована 30 марта 1922 года. Вторая — парижская машинописная копия на 11 страницах — носит заглавие «Философское миросозерцание Н. А. Бердяева (Автоизложение)» и была подготовлена для немецкого словаря философов издания 1937 года. Этот второй текст замечателен не только по концентрированности мысли, но и по стройности изложения, Бердяеву вообще не слишком свойственной, — и, как более поздний, точнее передает взгляды «последнего» Бердяева, а потому может служить лучшей основой для изложения окончательного миросозерцания Бердяева.¹

Главные *задачи философии* Бердяев связывает с тем, что философия есть учение о духе, т. е. прежде всего о человеческом существовании, в котором и раскрывается смысл бытия. Философия основана на духовном опыте, она субъективна, а не объективна. В объекте внутреннее существование закрывается, а в субъекте открывается. Поэтому философия антропологична и антропоцентрична. Она экзистенциальна, ибо экзистенциален сам субъект, в котором раскрывается бытие.

Говоря о *познании*, нельзя противопоставлять его бытию, оно имманентно бытию, оно есть событие внутри бытия. Чтобы сохранить бытие и в познающем субъекте и в познаваемом объекте, понятие объекта надо заменить понятием объективации. Есть разные ступени познания и соответствующие им ступени объективации. Чем более объективировано познание, чем больше его логическая общеобязательность, имеющая социальную природу, тем ниже ступень духовной общности людей. Истинность и реальность совсем не тождественны с объективностью. Объективированное познание, соответствующее падшести мира, т. е. его внутренней разорванности и разобщенности, имеет дело с общим, а не с индивидуальным. Невозможна объективированная метафизика, основанная на системе понятий. Будучи философией человеческого существования, метафизика неизбежно «субъективна», а не «объективна». Она упирается в символ и миф.

В своей *антропологии* Бердяев исходит из того, что человек есть одновременно микрокосм и микротеос. Человек двойствен, он отражает в себе высший и низший миры, которые в нем пересекаются. Человек есть природное ограниченное существо, но он есть также образ и подобие Бога — т. е. личность, которую нужно отличать от индивидуума. «Личность есть категория духовно-религиозная, индивидуум же есть категория натуралистически-биологическая» (4). Как индивидуум человек есть часть природы и общества, как личность он есть всегда целое, а не часть, он соотносительен обществу, природе и Богу. «Духовное начало в человеке не зависит от природы и общества и не детерминировано ими» (4). Присущая человеку свобода есть свобода несотворенная, примордиальная, не детерминированная ни сверху, ни снизу. Это объясняет и происхождение зла в мире, и возможность творчества и новизны в мире.

Проблема *творчества* — центральная для Бердяева. Он считает, что смысл и цель человеческой жизни не исчерпываются спасением: человек призван к творчеству, к продолжению миротворения. Творчество — переход из небытия в бытие — есть творчество из ничего, творчество из свободы. Однако, в отличие от Бога, человек для своего творчества нуждается в материале. Трагедия творчества состоит в несоответствии творческого замысла, начального взлёта — и творческого осуществления, спада в продуктах творчества. «Вместо нового бытия создаются книги, статуи, картины, социальные институты, машины, культурные ценности» (5). И все же, в противоположность эволюции, означающей детерминизм, творчество есть свобода. В нем мир, который не завершён, продолжает твориться.

Философия религии Бердяева покоится на двучленности Откровения. Откровение даёт Бог, но принимает его человек. Человек связан законами окружающего его чувственного мира и в то же время свободен в своем принятии или отрицании Бога. Откровение не включает в себе никакой философии, но теология всегда зависит от философских категорий прошлого и современности. Благодаря творческой изменяемости субъекта, модернизм становится вечным явлением. Модернизмом считались в свое время также и патристика и схоластика. Вообще говоря, религиозная истина, которая антилогична для разума, не может быть выражена в рациональных понятиях. Религиозное познание символично, и догматы — это символы. «Но это символизм реалистический, отображающий бытие, а не идеалистический, отображающий лишь состояние человека» (6).

За мифом, завершающим метафизику, скрыта подлинная реальность. Мир невидимых вещей не насилует людей, и религия есть двустороннее отношение Бога и человека в духе свободы. Не только Бог рождается в человеке, но и человек рождается в Боге. Ответ, которого Бог ждет от человека, должен быть свободным и творческим. Христианская философия должна быть философией богочеловеческой, христологической.

Философия истории предполагает, что история имеет смысл, а потому ведет свое начало не от греческой философии, а от юдаизма и христианства. Но христианство в этом отношении двойственно. Оно исторично, ибо есть откровение Бога в истории. И в то же время христианское откровение не может в истории вмещаться, пока происходит суд над историей. Для философии истории большое значение имеет проблема времени. Необходима победа над смертоносным потоком падшего времени, разорванного на прошлое, настоящее и будущее. Однако вечность «не есть бесконечное время, измеряемое числами, а качество, преодолевающее время» (7). Невозможно принять идею бесконечного прогресса во времени, при котором каждый человек и каждое поколение рассматриваются как средство для последующего; это означало бы признание бессмысленности истории. Смысл истории требует признания конца истории, эсхатологии. Пока же история длится, в ней неизбежна прерывность — кризисы и революции, которые свидетельствуют о неудаче всех исторических замыслов и осуществлений.

Философия культуры должна признать правду гуманизма, который освободил творческие силы человека, прежде во многом связанные в теократических обществах, основанных на сакрализации. Но начатый гуманизмом процесс секуляризации культуры зашел слишком далеко. В нем образ человека-творца, который есть образ Бога, стал разлагаться, началось самообоготворение человека и отрицание Бога. Гуманизм перешел в анти-гуманизм. Происходит кризис гуманизма, который есть «движение к началам сверхчеловеческим, или к Христу или к анти-Христу» (8). Кризис гуманизма связан также с вторжением масс, понижающих качество культуры, и с властью техники, разрушающей целостность человеческого существа и превращающей его в функцию. Тема культуры, за которой скрыта тема отношения человека к Богу и миру, требует теперь нового, духовного решения.

Социальная философия Бердяева определяется его пониманием основной проблемы отношений личности и общества. Для социологии личность есть лишь часть общества. Для эк-

зистенциальной философии, наоборот, общество есть часть личности, ее социальная сторона. Право и свобода человека, ограничивающие власть государства и общества, основаны на том, что человек принадлежит одновременно Царству Божьему и царству Кесаря. Общество не есть организм; оно есть объективация человеческих отношений, и его реальность определяется реальностью человеческого общения. В обществе «я» может не встретиться с «ты» и не стать «мы». В высшем типе общества аристократический, качественный принцип личности и демократический, социалистический принцип справедливости и братского сотрудничества людей должны быть объединены в некоем синтезе. Бердяев определяет такой принцип общества как персоналистический социализм. Однако в наши дни, с вторжением масс и, особенно, развитием техники, органический ритм жизни нарушается, и человечество из теллургического периода переходит в новый, космологический период. «Человек живет уже не среди тел неорганических и органических, а среди тел организованных» (10). А это значит, что социальное переустройство может быть достигнуто лишь в результате духовного возрождения.

Этика Бердяева персоналистична. Нравственные суждения и акты всегда индивидуальны, они не могут определяться коллективно, социально. Различение между добром и злом есть следствие грехопадения. Существует три основных типа этических учений: этика закона, этика искупления и этика творчества. Этика закона есть нормативная этика социальной обыденности и отвлеченного добра, при ней человек для субботы. Этика искупления есть благодатная этика любви, при ней суббота для человека. Этика творчества исходит из того, что нравственный акт есть не выполнение закона, нормы, а творческая новизна, нечто единичное и неповторимое. «Творческий акт имеет нравственное значение и нравственный акт есть творческий акт» (10). Нравственное значение, таким образом, имеет всякое творчество — не только нравственное в более узком смысле слова. Этика не только персоналистична, но и эсхатологична, она связана с проблемой смерти и бессмертия, ада и рая. «Ад находится в субъективном, а не в объективном, и он остается во времени, в бесконечном времени, не переходит в вечность. Онтология вечного ада невозможна. Ад создан 'добрыми' для 'злых' и потому они оказываются злыми. Царство Божие по ту сторону нашего, здешнего 'добра' и 'зла' и мышление о нем всегда может быть лишь апофатическим» (11).

На этом кончается автоизложение миросозерцания Бердяева. Считаю, видимо, что в немецком словаре философов не место говорить о России и русском народе, Бердяев обходит эту сторону своего миросозерцания полным молчанием. К сожалению, ограниченный местом, я и сам не могу заняться здесь рассмотрением этого вопроса и вынужден поэтому отослать интересующегося читателя к своей книге «Бердяев и Россия (Философия истории России у Н. А. Бердяева)» (Нью-Йорк, 1967). Кое-что на эту тему будет, однако, сказано дальше, в приводимых мною критических замечаниях Г. П. Федотова.

Бердяев в оценке русских мыслителей

О Бердяеве написано уже три десятка книг и огромное количество статей на разных языках мира.² Говорить о них тут нет никакой возможности. Но хочу хотя бы коротко остановиться на том, как Бердяева воспринимали и оценивали его современники русские религиозные мыслители. Приведу суждения шести мыслителей — трех церковных: Иеромонаха Константина (Зайцева), прот. Г. Флоровского и прот. В. Зеньковского, и трех светских — Льва Шестова, Н. О. Лосского и Г. П. Федотова.

В статье «Два исповедания веры» («Православный путь», Джорданвилл, Нью-Йорк, 1950, стр. 136-150), являющейся откликом на «Самопознание» Бердяева и «Автобиографические заметки» прот. С. Булгакова, Иеромонах Константин (ныне Архимандрит, в миру проф. Кирилл Иосифович Зайцев) дает очень суровую характеристику Бердяева и его взглядов. Н. А. Бердяев и о. Сергей Булгаков представляются ему двумя карриатидами, на которых покоится своими сводами все здание русского православного модернизма. «Различные во всем, они в одном объединяются: в эгоцентризме, увлекающем их на путь демонической гордыни» (136). Бердяев распознал умом ничтожество материализма и позитивизма и, казалось бы, пришел к Богу, — но не обрел «ни предмета возвышающей Любви, ни источника спасительного Страха. Отсюда соблазнительно-скользкая переливчатость, отсюда всеохватывающая беспредметность его писаний, которые касаются религиозной проблематики» (137). Автор статьи выделяет в «душевном хозяйстве» и «умовреждении» Бердяева три имени — Я. Бёме, М. Штирнера и Н. Федорова, — являющихся одновременно и вехами пути и символами обретенного и свидетельствующих об окончательном отклонении Бердяева от православной и общехри-

стианской догмы. «Торжествующая песнь первородного греха, духовно принятого, в мечте реализуемого, вот что является собою литературное наследие Н. А. Бердяева, им самим приведенное к единству ретроспективной психогаммы или, как он сам называет, 'философской автобиографии'» (143). В отличие от о. Сергия Булгакова, Бердяев так никогда и «не входил в сферу православия» (148).

По существу, весьма суров в оценке религиозно-философской позиции Бердяева и прот. Георгий Флоровский. Свое исследование «Пути русского богословия» (Париж, 1937) он доводит, правда, только до революции 1917 г., но, как известно, основные религиозно-философские идеи Бердяева к тому времени уже оформились. Прот. Флоровский считает, что Бердяев слишком тесно связан с западничеством, с немецким романтизмом, идеализмом и мистицизмом. «Так характерно, что Н. А. Бердяев всего больше питается именно от этих немецких мистических и философских истоков, так и не может разомкнуть этого рокового немецкого круга» (492). Особенно наглядно эта зависимость сказывается в главной философской книге Бердяева, опубликованной накануне революции, «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». В этой книге, пишет о. Георгий, Бердяев «снова отступает из 'исторического христианства', в эсотеризм спекулятивной мистики, к Я. Бёме и Парацельсу, воинственно отталкивается от святоотеческого предания. 'Ныне омертвела святоотеческая эстетика, она стала трупным ядом для нового человека, для новых времен' [слова Бердяева. НП.]. Бердяев весь в видениях немецкой мистики, и она для него загораживает опыт Великой Церкви. Это одно из самых характерных искушений русской религиозной мысли, — новая фаза утопического соблазна...» (492).

Очень основательно разобрал — и не одобрил — умственную и духовную эволюцию Бердяева, его этику, философию религии, философию истории и метафизику прот. В. В. Зеньковский в своей двухтомной «Истории русской философии» (Париж, ИМКА-Пресс, т. II, стр. 298-318). Характеризуя эволюцию религиозных воззрений Бердяева, прот. Зеньковский приходит к выводу, что Бердяев «движется к *возвышению человека* и к ослаблению реальности Бога» (313). Религиозный романтизм Бердяева и его учение о неизбежности объективации кладут «роковую печать религиозного *имманентизма* на весь религиозный мир Бердяева» (314).

В заключительной части своего очерка прот. Зеньковский так определяет место и значение Бердяева в истории русской религиозной мысли:

«Самое глубокое в нем было связано с его этическими исканиями, с его публицистическими темами; (...) *этим одним собственно и ограничивается его вклад в диалектику русской мысли. Отдельных мыслей, очень важных и глубоких, высказал не мало Бердяев по вопросам гносеологии, метафизики, антропологии, историософии, но все это остается membra disjecta. (...)*

Бердяева на Западе часто считают представителем 'православной философии'. В такой форме характеристика Бердяева совершенно неверна, но, конечно, Бердяев глубоко связан с Православием, со всей его духовной установкой. К сожалению, однако, Бердяеву по существу остался чужд богатейший мир святоотеческой мысли, — хотя Бердяев одно время и интересовался им. Но, впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви... Дух свободы, который его одушевлял, толкал его к анархизму в идейной сфере; моральный пафос, искренний и глубокий, вырождался в 'этику творчества', равнодушную к реальной действительности, персонализм постепенно превращался в солипсизм... Думаю, что причина этого самообесплождения мысли Бердяева лежала больше всего в его *романтизме*, в его постоянной готовности отбрасывать действительность (которую он считает 'невыносимой обыденщиной'). (...) Бесспорное философское дарование его *не было внутренне свободно*, оно было в плену разнообразных его 'страстей' и 'иррациональных движений'. Этот суровый приговор, — заканчивает свой очерк о. Василий — не лишает ценности отдельные мысли, яркие *bons mots*, не устраняет той искренней и подлинной моральной взволнованности, которая пронизывает писания Бердяева, но это, конечно, слишком мало для философа...» (317-318).

Переходя к светским религиозным мыслителям, отметим прежде всего статью Л. Шестова «Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия)», появившуюся в 1938 г. в журнале «Современные записки» (№ 67, стр. 196-229). Написанная по поводу двух новейших книг Бердяева, «Я и мир объектов» и «Дух и Реальность», она в то же время дает общую оценку религиозно-философской позиции Бердяева и его основоположного учения о свободе и об отношении веры и знания.

Шестов замечает, что раньше Бердяев воспринимал христианство как теоцентрическое или христоцентрическое, теперь

— как пневмацентрическое. И хотя Бердяев не отказывается от идей богочеловечества, ударение все же переносится с Бога на человека и «по мере того, как растет и обогащается независимым содержанием человек, умаляется и беднеет Бог. До такой степени беднеет, что формула сама начинает терять устойчивость и грозит опрокинуться: богочеловечество готово превратиться в человекобожество» (198). Поскольку, согласно Бердяеву и Бёме, но вопреки книгам Св. Писания, свобода, лежащая в основе выбора между добром и злом, создана не Богом, и Бог бессилён справиться с тем, что создано не Им, ожидать преодоления господствующего в мире зла надо не от Бога, а от человека. Оправдывая Бога, приходится доказывать, что мир хорош даже и при бессильном Боге (208). «Все размышления Бердяева о 'смысле страданий' не выходят и не могут выйти за пределы той свободы, которую знали и проповедовали уже древние мудрецы» (209-210), т. е. свободы, которая покоряется необходимости.

Хотя Бердяев, усвоив себе киркегардовский термин, назвал свою философию экзистенциальной, он, как и Кант, остается на почве гнозиса, познания, довлеющего себе, эмансипировавшегося от Бога. Экзистенциальная же философия «ждет ответа не от нашего разумения, не от видения — а от Бога. От Бога, для которого нет ничего невозможного...» (212). «Начало премудрости есть страх Божий, а не страх пред Ничто. Свобода же приходит к человеку не от знания, а от веры, полагающей конец всем нашим страхам» (229). Этими словами кончается статья Шестова о философии Бердяева, с точки зрения Шестова — гностической, а не экзистенциальной.

В своей книге «History of Russian Philosophy» Н. О. Лосский посвящает Бердяеву отдельную главу (New York, 1951; Chapter 16, pp. 233-250). После кратких биографических и библиографических сведений Лосский излагает взгляды Бердяева на дух и природу, Бога, свободу, личность, объективацию, этику, теософию, философию истории, революцию, социализм и Россию и заканчивает оценкой Бердяева и его философского наследия.

Лосский находит немало положительных черт в этическом учении Бердяева и в его персонализме, но расходится с ним в вопросах гносеологических (249) и категорически отвергает как не-христианское учение Бердяева об Ungrund'e в качестве исходного начала, из которого рождается, с одной стороны, Бог, а с другой — воля космических единиц (248). Бердяев ошибается, пишет Лосский, думая что его Ungrund тождестве-

нен с Божественным Ничто Дионисия Ареопагита. Ни мистический опыт, ни интеллектуальная интуиция не подтверждают существования какого-либо «ничто», независимого от Бога и использованного Им для творения мира. Воля сотворенных существ есть также Его творение. Создав в нас свободную волю, Бог никогда не насилует ее, ибо свобода есть необходимое условие достижения личностью совершенного добра, но в то же время, конечно, есть предусловие и зла. Свобода воли вполне согласуется с Божественным всеведением, ибо Бог существо сверх-временное.

После смерти Бердяева в «Новом журнале» (кн. 19, 1948 г., стр. 266-278) появилась статья Г. Федотова «Н. А. Бердяев-мыслитель». Изложив взгляды Бердяева на зло, Бога, личность, дух, свободу, творчество, историю и некоторые общественно-политические вопросы, Федотов высказывает ряд критических замечаний. Они касаются не религиозных и общепhilosophических основ мирозерцания Бердяева, а главным образом его социальных, политических и историософских взглядов и в этом отношении существенно дополняют приведенные выше суждения других русских мыслителей.

Говоря о социализме Бердяева, оставшемся у него на всю жизнь, Федотов считает, что отношение к Марксу как к гуманисту, укрепившееся в результате опубликования ранних, домарксистских сочинений Маркса, заставляло Бердяева «забывать подчас, как много Маркс сам содействовал обезличению и механизации пролетариата и рабочего движения» (272). Большую роль в социалистическом комплексе Бердяева играет его ненависть к психологическому типу буржуа, в которой было много от дворянского презрения к купчишке. Бердяев был, исторически говоря, еще менее справедлив к буржуазии, чем Маркс.

В отличие от весьма прочных социалистических симпатий Бердяева, его политические взгляды были текучи и неустойчивы. С течением времени Бердяев стал относиться к демократии все более и более критически. В этом отталкивании от демократии Федотов видит известные законные мотивы, но он отвергает тот, по его мнению, софизм, который заключен в аргументации Бердяева, считавшего демократию явлением чисто формальным, т. е. фиктивным.

Политическими грехами Бердяева Федотов считает также отношение к фашизму и коммунизму. Бердяев приближался к фашизму, отдавая предпочтение корпоративной системе, и к коммунизму — отказываясь от экономической свободы. «Так

Бердяев, который из всех социальных форм более всего ненавидел государство, отступает перед ним почти по всему фронту — из ненависти к духовному типу буржуа» (275) и, сам того не замечая, «создает остров свободы для мыслителей и поэтов в океане всеобщего рабства» (274).

Говоря об историософии, Федотов особо останавливается на эсхатологизме Бердяева. Он считает, что в книге Бердяева «Русская идея» подбор типических русских мыслителей по признаку эсхатологизма «страдает некоторой искусственностью. Ни Пушкин, ни почвенники, преемники московской традиции, не вошли в линию 'Русской идеи'. Поднятый русской революцией, задолго до ее взрыва, вихрь разрушительных и эсхатологических идей объявляется выразителем смысла всей тысячелетней истории России. Но этот выбор русской магистрали показателен для самого Бердяева. (...) Подобно многим людям своего поколения, он переключил в христианскую эсхатологию революционные настроения эпохи» (276). Эсхатологическую философию истории Бердяева ожидало во время последней войны, однако, еще одно, последнее искушение. «Монизм, от которого бежал Бердяев-философ, подстерегал его в истории. Не желая покоряться ни законам природы, ни авторитетам человеческим и даже Божественным, Бердяев склонил свою гордую голову перед историей, в одной из ее самых страшных и отвратительных фаз: перед коммунистической революцией» (278).

*
**

Уже из приведенных здесь взглядов шести современных русских религиозных мыслителей, — а ими, конечно, не исчерпывается список даже одних только русских авторов писавших о Бердяеве, не говоря уже о не-русских, — ясно, что философское наследие Бердяева может восприниматься очень различно, в зависимости от того, с каких религиозных, церковных, общеполитических, идеологических и политических позиций оно рассматривается. И это тем более, что Бердяев никогда не был отвлеченным академическим мыслителем. Боец темпераментный, переменчивый и противоречивый, — эту свою противоречивость он и сам отмечал и не видел в ней никакого недостатка, — Бердяев возбуждал в людях чувства и мысли противоположные — не только согласие и преклонение, но и осуждение и противодействие. И это нередко в одном и том же человеке, даже поклоннике Бердяева. Тот же Ф. А. Степун, в известной мере любовавшийся Бердяевым (см. его «Бывшее и

несбывшееся»), неоднократно вступал с ним в острую полемику и находил у него и «отсутствие логической совести», и «двойную итальянскую бухгалтерию» в вопросах этических, и «недопустимую подчас запальчивость» в борьбе против духовенства за свободу профетически-философского духа, и «бердяевщину», и ряд других философских и политических недостатков.

В самом деле, этот рыцарь свободы был одновременно и пленником свободы, в христианстве которого было также бёмеанство, ницшеанство, фёйербахианство и штирнерианство. В этом мастере диалектического синтезирования была также какая-то неистребимая страсть к неорганическому всесмесительству.

И тем не менее на долю Бердяева вполне заслуженно выпала огромная известность — и притом всемирная.³ Может быть главное объяснение прошлого, нынешнего и вероятного будущего успеха Бердяева заключается в его темпераментной сосредоточенности на двух основных проблемах и силах современности, христианстве и марксизме и их взаимоотношениях. Сам бывший марксист, столько сделавший для критики марксизма, но навсегда сохранивший кое-что от духа и учения Маркса, Бердяев в особенности много может дать тем, кто начал сомневаться в правоте марксизма-коммунизма или отошел от него и находится на полпути к какому-то иному мирозерцанию. Но и для многих из тех, кто уже обрел свое собственное отношение к Богу, человеку и окружающему человека миру, Бердяев и его книги останутся одним из самых ярких и впечатляющих явлений русской религиозно-философской мысли XX века.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Я пользуюсь тут русской машинописной копией (в архиве Бердяева было несколько экземпляров), подаренной мне покойной свояченицей Бердяева Е. Ю. Рапп (урожд. Трушевой) в 1950 г., когда я работал в Париже над своей докторской диссертацией о Бердяеве. Цифры, приводимые после цитат в скобках, относятся к соответствующим страницам машинописного текста. В целях экономии места я придерживаюсь этой системы и в других местах своей статьи.

² См. «Bibliographie des Etudes sur Berdiaev», — «Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaev» № 4, Paris, Mars 1975, pp. 49-60 («I. Livres sur Berdiaev», 49-50; «II. Articles dans les revues et les journaux», 51-60). В № 1 (апрель 1953 г., стр. 11-15) приведен список книг Бердяева, а в № 2-3 (1954-1957, стр. 17-28 и 28-32) — список статей Бердяева, опубликованных им в России в 1898-1922 гг., и содержание сборников статей Бердяева, вышедших в 1907-1918 гг.

³ Об интересе к Бердяеву во Франции и Италии см. печатаемые в настоящем сборнике статьи Жан-Клода Маркадэ и Адольфо Аснаги.

Сергей Левцкий

О. СЕРГИЙ БУЛГАКОВ

Наряду с Бердяевым, с которым у него было много общего в духовной жизни, Сергей Булгаков является одним из самых выдающихся и репрезентативных мыслителей русского религиозно-философского Ренессанса. И, как в случае Бердяева, творчество Булгакова выходит далеко за пределы этого периода, поскольку Булгаков — один из самых крупных русских мыслителей первой половины двадцатого века и один из самых выдающихся русских богословов.

Краткие биографические данные о Булгакове таковы. — Он родился в 1871 году в городе Ливны, Орловской губернии, в семье священника. Еще мальчиком он был отдан в Духовную семинарию в Москве. Преподавание в этой Семинарии носило сугубо казенный характер, так что неудивительно, что Булгаков, еще в возрасте 13 лет, потерял веру, стал материалистом и атеистом и вскоре сблизился с левыми кругами. Окончив гимназию, он поступил в Московский университет, который окончил в 1896 году, избрав себе специальностью политическую экономию. Рано женившись, он уехал затем в Германию, где опубликовал свои первые работы, сразу обратившие на себя внимание немецких ученых, преимущественно социалистов. Но, став марксистом и примкнув к социал-демократической партии, Булгаков проявил характерную для него самостоятельность мысли. В своем первом труде «Капитализм и земледелие», он стремился показать, что закон концентрации капитала в руках монополистов, установленный Марксом, в области индустриального труда, неприменим к земледелию, где капитал скорее децентрализуется.

Получив затем кафедру по политической экономии в Киевском Политехническом институте, Булгаков обосновался на время в Киеве. За эти годы (1901-1906), под влиянием углубленного чтения Владимира Соловьева и Библии, в нем проис-

ходит духовный перелом. Из Савла он становится Павлом. Булгаков выходит из рядов социал-демократической партии и становится вскоре членом конституционно-монархической партии. Главные его интересы приобретают религиозно-философский характер.

В 1903 году он выпустил замечательную книгу «От марксизма к идеализму», название которой говорит за себя. Книга эта (сборник статей) стала поворотным пунктом в истории русской мысли. Вместе со своим другом Бердяевым, Булгаков издавал затем религиозно-философский журнал «Вопросы жизни» и принял участие в знаменитом сборнике «Вехи», где поместил статью «Героизм и подвижничество». В то же время Булгаков не прекращал общественной деятельности и был избран в 1906 году депутатом во вторую Государственную Думу.

К 1910 году относится его знакомство с отцом Павлом Флоренским, оказавшим на него, по его собственным словам, «гипнотическое влияние».

Под влиянием Флоренского, Булгаков переходит к софиологическим темам, которым он остался верен всю жизнь. В 1913 году он опубликовал книгу «Философия хозяйства», в которой выдвигал тезис, что и экономика должна иметь духовные основы. В этой же книге содержится первый очерк его софиологической системы.

Однако этот очерк был еще незрел и в последующие годы Булгаков, в тесном общении с отцом Павлом Флоренским, все более углубляется в стихию религиозной жизни. В 1916 году он издает свой первый шедевр — большую книгу «Свет Невечерний», в которой систематически изложил свое религиозное миропонимание и дал более зрелую (но не окончательную) редакцию своим софиологическим размышлениям.

Нечего и говорить, что Булгаков занял резко-отрицательную позицию по отношению к новому советскому строю. В 1923 году он был выслан за границу, где обосновался сначала в Праге, а затем в Париже, где расцвело его богословское творчество. Вообще, после «Света Невечернего» Булгаков целиком уходит в богословские темы, оставшись, однако, философом в богословии.

За парижские годы им были опубликованы две трилогии — «Малая трилогия», состоящая из книг «Купина неопалимая», «Друг Жениха» и «Лествица Иаковлева», и большая трилогия — «О Богочеловечестве» — «Агнец Божий», «Утешитель» и «Невеста Агнца». Кроме того, им был опубликован ряд высоко-

ценных очерков, из которых особенно отметим «Об иконах и иконопочитании».

Скончался Отец Булгаков в 1914 году в Париже.

*
**

Философское творчество Булгакова чрезвычайно многогранно. Оно обнимает собой богословие, чистую философию и философскую публицистику. При этом от философской публицистики он шел к чистой философии и далее к богословию.

Философский путь его шел, по собственному крылатому выражению Булгакова, «от марксизма к идеализму». Но, даже еще будучи марксистом, Булгаков отдавал себе отчет в чисто философской скудости материализма и в гносеологии придерживался Канта. Он «Маркса проверял Кантом», а не наоборот. «Кант, — писал Булгаков, — всегда был для меня несомненное Маркса».

Духовный перелом в сторону религии произошел в нем в начале 20-го века. Тогда-то он и издал свой, ставший знаменитым, сборник под названием «От марксизма к идеализму». Влияние Владимира Соловьева было в эти годы для Булгакова основополагающим. В статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» он недвусмысленно говорит о том, что особенно пленило его в Соловьеве. Это — «широкий синтез науки, философии и богословия», «целостное христианское миропонимание». Соловьев показал ему, что христианство может и должно обнимать собой всю культуру, а не оставаться только интимным уголком души.

От Соловьева же взял он и свою основную идею — «Всеединства». Этот путь привел его и к софиологии, подсказанной ему опять-таки Соловьевым. Но при этом Булгаков усвоил философию Соловьева не ученически, а в высшей степени творчески, и оригинальность его мысли ярко проявилась и в первый период его творчества.

Хотя социальный вопрос оставался главным в первый период творчества Булгакова, он тогда же осознал, что социальный идеал должен опираться о «религиозно-метафизические предпосылки». И верховной религиозно-метафизической предпосылкой стал для него принцип Всеединства, находящий свое завершение в учении о святой Софии, как о «принципе мировоззрения и совокупности творческих энергий в Единстве». Уже тогда Булгаков утверждал, что гениальное учение Соловьева о святой Софии осталось у него недоговоренным.

Понятно поэтому, что Флоренский, с его вдохновенной интерпретацией соловьевской софиологии, оказал на него решающее влияние. Встреча с Флоренским оказалась для Булгакова роковой. Именно под влиянием Флоренского он принял в 1918-ом году священство. Основоположная для Булгакова книга «Свет Невечерний» стоит под знаком Флоренского. Однако и в ней Булгаков истолковывает Флоренского глубоко по-своему. Можно даже сказать, что учение о святой Софии и в этой, первой его редакции, выражено полнее и систематичнее, чем у его вдохновителя Флоренского. При этом Булгаков, как всякий подлинный философ, исходит из гносеологии. Он называет принцип свободного искания истины — «священнейшим достоянием философии». И одна из его заслуг заключается в том, что он показал, как искание истины находит свой истинный путь в направлении идеи Всеединства.

Мотто ко всей философии Булгакова могли бы быть слова Фомы Аквинского (в остальном совершенно чуждого для Булгакова) — «Благодать не нарушает закона, но его восполняет». Параллельно этому, религиозное откровение для него восполняет философию, основанную на чистом знании. Он настаивает на том, что философия должна пройти «школу рационализма», но сам рационализм ценен для него лишь как «критицизм». «О нездешних корнях нашего бытия, — пишет он, — нам может поведать только Откровение, которое затем может получить и философскую обработку». Тезис о том, что мир сотворен Богом, является для него «аксиомой веры». В связи с этим, он упрекает Соловьева в чрезмерно-рационалистическом подходе к тайне творения мира Богом из Ничего. В противоположность Соловьеву, Булгаков утверждает, что «переход от Абсолютного к относительному бытию не понятен». В отличие от Соловьева, Булгакову чужд «соблазн божественности мира». Отец Василий Зеньковский прав в том, что «различие Абсолюта и Космоса во всей силе сохранялось у Булгакова до конца». Даже самую идею «Всеединства» он относит только к Космосу, хотя эта идея и указывает на «путь от Космоса к Божеству». «Тварь есть всеединство . . . онтологическая суть мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы». Однако именно эта софийность есть связь мира с Богом, и мир может становиться причастным Божеству именно через святую Софию. «Хотя и вызванное к бытию из Ничего, творение не есть Ничто перед Богом, потому что имеет, так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София). Имеет в себе собственную метафизическую упругость. Эта са-

мостоятельность осуществляется в Душе Мира, как всеединстве тварного бытия».

Понятия «Души мира» и «Софии» у Булгакова взаимно близки, но не равнозначны. Душа мира есть как бы становящаяся София, взятая в своем еще не просветленном, но просветляющемся аспекте. Сама София, в отличие от этого, есть Душа мира, осуществившая свое задание. Но по отношению к Софии неприменимы категории временного процесса — она выходит за пределы круга времен и является сущим элементом, как бы «четвертой ипостасью». «Как бы», ибо Булгаков, употребивший раз это выражение, затем, под влиянием возражений и обвинений в «ереси», смягчил его, заявив, что София — «ипостасна», но не есть «ипостась».

Предоставим слово самому философу-богослову: «Мировая душа, как энтелехия мира, есть начало связующее и организующее мировую множественность, натура натуранс по отношению к натура натурата — универсальная инстинктивно бессознательная анима мунди, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организма, феноменально она многолика, пребывая субстанционально единой».

Далее, Булгаков говорит, что в Душе мира находятся «семенные логосы бытия». «Душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостазируется, свойственна собственная свобода».

Но в своих последних трудах Булгаков уже мало говорит о Душе мира (не отказываясь, однако, от этого понятия). Его внимание приковывается к самой Софии, как «ипостаси» или «ипостасном элементе», воплощающемся в Душе мира. Душа мира есть как бы предварение Софии в мире природы.

По учению Булгакова, София есть «живая связь между Богом и миром». При этом он отдает себе отчет в том, что София воплощается в мире с его взаимопротиворечивой множественностью лишь отчасти, и что сам этот процесс воплощения Софии мучителен и драматичен. По Булгакову, говоря его словами: «Мир потенциально софиен, актуально же он хаотичен . . . мир удален от Софии не по существу, но по состоянию . . . Вследствие нарушения первоначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия — процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции . . . на первобытный хаос, первоматерию, представляющий бесформенное влечение к жизни, наброшено одеяние софийности, но он имеет его только как покров».

«Тайна мира, — говорит далее Булгаков, — в женственности, зарождение мира есть действие всей Святой Троицы, в каждой из Ее ипостасей простирающееся на воспринимающее Существо, вечную Женственность, которая через это становится началом мира». Далее Булгаков называет Софию «четвертой ипостасью» (в «Свете Невечернем») и «материнским лоном бытия».

Еще далее, он в следующих словах формулирует свой тезис о Софии, как посреднице между Богом и миром:

«Что же есть эта Вечная Женственность в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет, не тварь. Занимая место между Богом и миром, София, хотя не есть Абсолютное, но имеет то, что имеет непосредственно от Бога, т. е. абсолютным образом... Не будучи сама вечностью, она всем обладает вечным образом. Она свободна от времени, но самой ей не принадлежит Вечность... мир в одно и то же время есть София, и отличается от нее, не есть София... Мир есть Ничто, засеменное идеями, становящейся Софией».

Но этого мало. В своих позднейших трудах Булгаков проводит важное различие между «тварной» и «божественной» Софией. Ибо «акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров, неба и земли». Это и создает различие Софии божественной и Софии космической. Таким образом, перед нами уже не одно, а два понятия Софии, пребывающей, впрочем, в последней метафизической глубине, существенно единой. Это различие между «небесной» и «земной Софией» — самое оригинальное в софиологии Булгакова, и в то же время самое спорное в ней. Отец Василий Зеньковский прав, утверждая, что Булгаков часто как бы смешивает эти два понятия и что высказывания его о двух Софиях (точнее, о двух аспектах единой Софии) нередко противоречивы. Он то ставит Софию вне мира и вне Бога, то впускает в это понятие и космичность, и божественность. Так, он говорит: «Нельзя мыслить Софию только как идеальный Космос... Бог внеполагает Софию, изливая на нее животворящую силу трипостасной Любви». В то же время София, по его формулировке, «допускается» в божественное бытие.

В этом пункте было бы поучительно добавить, что вокруг учения Булгакова о Софии как «четвертой ипостаси» загорелась полемика. Многие мыслящие сыны церкви видели в этом ересь, противоречащую догмату о Пресвятой Троице. Эта полемика приняла особенно острый характер, когда в 1936-ом году сам Московский патриарх выразил свое беспокойство по

поводу учения Булгакова и просил своих немногочисленных приверженцев из рядов эмиграции представить ему отчет об этом учении. В составлении этого отчета решающую роль сыграл Владимир Лосский, старший сын знаменитого философа Н.О. Лосского. Таковой отчет был представлен патриарху, причем в самом невыгодном для Булгакова свете, и патриарх объявил учение Булгакова о святой Софии вредной и опасной ересью. Это, между прочим, вызвало гневную отповедь Бердяева, обвинившего не только Московского патриарха, но и консервативные православные круги в эмиграции, также осуждавшие учение Булгакова, в возвращении к худшим временам Средневековья. При этом сам Бердяев, по его собственному заявлению, не принимал учения Булгакова в его целом, и гнев его был направлен против «душителей духовной свободы».

Сам Булгаков доказывал, что его учение не есть ересь, а представляет собой его особое «церковное мнение», ибо он никогда не оспаривал догмата о Святой Троице. Тем не менее, обвинения эти заставили Булгакова дать впоследствии более осторожные и сдержанные формулировки своего учения. Так, в небольшом этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков утверждал, что Святая София — не ипостась, но обладает ипостасностью, «что есть способность ипостазироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей».

Однако, защитив себя от обвинений в противоречии догмату Троичности, Булгаков развил еще углубленнее свое учение. А именно — он вносит существенные поправки в свое учение о «двух Софиях, небесной и земной». В своем позднем труде «Невеста Агнца» он прямо говорит, что София божественная и София тварная — по существу тождественны, ибо «в творении мира София божественная становится Софией тварной». Далее, он говорит: «Божественная София есть не что иное как природа Божья . . . понимаемая как Всеединство». И, еще далее, София оказывается «божественным миром, Божеством в Боге, природой в Боге».

Естественно при этом возникает вопрос — если София тварная (которая есть инобытие Софии божественной) одушевляет мир, то откуда берется зло в мире? И тут нужно отметить, что система Булгакова свободна от обвинений в пантеизме, элементы которого присутствовали в системе Соловьева. Ибо Булгаков достаточно подчеркивает свободу твари, ее «метафизическую упругость». «Зло, — пишет Булгаков, — есть плод тварного самоопределения . . . зло сотворено тварью». Далее он говорит: «Душа мира больна демонским одержанием, в мире

мы находим противоестественное внедрение бесов в жизнь мира». «Бог и мир суть неравные реальности», читаем мы дальше, ибо мир — «полутемен».

Хотя Булгаков считает догмат о творении мира Богом из Ничего «аксиомой веры», он вносит и в это учение несколько смущающие мысль дополнения. Ибо, поскольку в мире присутствует и его одушевляет тварная София, и последняя есть лишь «инобытие Софии божественной», — мир в каком-то смысле оказывается «и сотворенным и несотворенным». Мир сотворен в своей тварности, и не сотворен (причастен Богу) в своей софийности.

Конечный источник зла Булгаков видит в связи с этим в Ничто. «Ничто врывается в осуществленное уже мироздание как хаотизирующая сила». Бог не остановился перед тем, чтобы во имя свободы смириться, дав место «бунтующему Хаосу».

Эта «сила Ничто», составляющая сущность зла, имеет свои пределы, — в противоположность силе Добра не имеющей пределов. Ибо зло способно разрушать лишь «низшие центры бытия» и бессильно победить Добро. Тем не менее, поскольку мир наш «во зле лежит» (не абсолютно, конечно, ибо мир «полон Софией»), то этим низшим центрам бытия грозит гибель. «Положительное естество природного человека в его творческих силах — здраво и софийно, но оно больно в своем состоянии». И эта болезнь зла может быть уничтожена вместе с аспектом мира, погруженным во зле. В связи с этим, Булгаков произносит грозное пророчество. «История не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется... история кончится всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром».

Как замечает по этому поводу Н.О. Лосский, «трудно примирить в новой метафизике Булгакова софийность Космоса с началом бунта». Это верно, но, во всяком случае, эти противоречия и сообщают учению Булгакова его широту и глубину.

Учение отца Сергия Булгакова о Святой Софии — самый зрелый и законченный плод русской софиологии, хотя у него были гениальные предшественники.

Это все, разумеется, отнюдь не исключает факта внутренней противоречивости и даже сомнительности ряда его положений. Немало (метких) замечаний по адресу булгаковского учения было сделано отцом Василием Зеньковским. Но самая глубокая и обстоятельная критика учения Булгакова о Святой Софии была высказана Н.О. Лосским в его английской «Истории русской философии».

Отметив ряд ценнейших мыслей и заключений Булгакова, Лосский утверждает, что в то время как учение Булгакова о тварной Софии существенно и глубоко обогащает богословскую мысль, его учение о Софии божественной граничит с ересью и неприемлемо с точки зрения чистого теизма (свободного от пантеизма), который только вполне соответствует духу христианского учения. (Нужно отметить, что в споре о софиологии Булгакова Лосский-отец выступал в защиту булгаковского учения, отнюдь не отказавшись при этом от своего отрицательного отношения к учению Булгакова о «Софии небесной».)

В заключении мне хотелось бы отметить, что в лице отца Сергия Булгакова русская религиозная мысль принесла один из драгоценнейших своих плодов. Богословская форма (впрочем, не только форма), которую он придавал своему учению весь почти заграничный период своей жизни, препятствовала более широкой читаемости его произведений. В этом отношении его друг Бердяев имел гораздо более отклика среди широких масс интеллигенции.

Но огромное философское дарование Булгакова не подлежит никакому сомнению. Помимо того, в свои более молодые годы Булгаков отдал более чем солидную дань философской публицистике, в которой он оставил неизгладимый след. Даже небольшие его этюды полны поучительности и выполнены с блеском (например, его этюд об Иване Карамазове).

Булгаков умел чутко откликаться на актуальные социальные вопросы. Но в главном мысль его была погружена в вечное, и в этом — его непреходящая заслуга перед русской и мировой мыслью.

В. Вейдле

ПАМЯТИ ОТЦА СЕРГИЯ*

Только смерть завершает личность, — не тем одним, что пресекает цепь ее изменений, но и тем, что впервые замыкает ее в твердые границы, отводя внутри них окончательное место каждому ее поступку, каждой ее черте. Пока мы живы, не только наше будущее неизвестно; неизвестен и точный смысл нашего прошлого, определяющийся все больше с каждым годом, но лишь смертью определяемый вполне. Истолкования, оценки и далее будут меняться; чем крупнее была личность, тем обширней поле этих перемен; но сама она за них уже не отвечает: отныне она навсегда замкнута в себе. Этот законченный облик — дар смерти. Надлежит принять его с благодарностью. Только пусть благодарят за него потомки; ведь для

* Статья эта написана под свежим впечатлением кончины о. Сергия. Автору и теперь нечего к ней прибавить. На недавнюю анкету «Вестника» Р.С.Х.Д. об о. Сергии он ответил так:

- «1. Никого я в жизни не повстречал, кто произвел бы на меня большее впечатление, кого бы я выше оценил и чья память была бы мне дороже, чем память о. Сергия. Никого не повстречал, кого бы мог с ним и сравнить.
2. Труды его, для меня, неотделимы от его личности, но личность отделима от трудов, и она мне больше дала, глубже во мне запечатлелась, чем труды.
3. Думаю, однако, что русская богословская мысль — и мысль вообще — когда оцепенение ее кончится, мимо трудов этих не пройдет; а если пройдет, себя обеднит и свое будущее искалечит.

В. Вейдле»

18 дек. 1971 г.

нас он совсем не то, что живой человек. Живого друга мы таким не знали. И чем дороже он нам был, тем трудней нам перейти от ощущения его жизни к созерцанию посмертного его образа. Совершить такой переход, это значит расстаться с ним во второй раз, довести до конца, в самом себе, начатое смертью расставанье.

Конечно, тот, кого мы знали, с самого начала был личностью для нас, именно личность в нем мы и любили, но если были минуты, когда нам казалось, что в каком-нибудь одном слове, одном случайно угаданном внутреннем движении, она вся открывалась нам, это и показывает, что границы ее все-же оставались плавкими, текучими: оттого-то мы и могли с ней соприкоснуться. Если бы личность замыкалась полностью при жизни, никакое настоящее общение между людьми не было бы мыслимо. Что я могу дать другому, что получить от него, если ни он, ни я уже ни в чем не можем измениться? Больше того: если он — только он, если я — только я, почему же я чувствую, хотя его уже нет, что в какой-то малой доле наших существ он не разлучен и даже не различим со мною? Чтобы увидеть другого вполне законченным, вполне отдельным, нам надо его душу оторвать от нашей собственной души.

На это нужна немалая решимость. Сознаюсь, я ее в себе не нахожу. Говоря об о. Сергии, я не буду пытаться увидеть его и показать его другим в той цельности, которая ему теперь присуща, и тем содействовать застыванию его образа, превращению его в то, чем он неизбежно станет для потомства. Извинением мне послужит то, что я не философ и не богослов, что свидетелем жизни о. Сергия я был не очень давним и не очень близким. Если бы я и хотел, я все равно не мог бы сказать о нем ничего полновесного, решающего, ничего достойного того величия его духа, которое я ощутил при первой же встрече с ним и которое с тех пор ощущать не перестал.

Скажу лишь несколько слов о том, что он писал, и еще меньше слов о нем самом — не для тех, кто его знал лучше меня и кому его книги хорошо знакомы, а для других, для тех, кому в этих книгах предстоит повстречаться с ним.

За отсутствием России, очень трудно в правильной перспективе увидеть то, что сделано русскими людьми в области литературы, искусства, мысли, с тех пор, как она отсутствует. Вместо России, есть для нас эмиграция, а в эмиграции значи-

тельное и ничего не значущее так приблизилось одно к другому, что расстояние между ними свелось почти или совсем на-нет. Благодаря обстоятельствам совершенно случайным, в нормальной жизни народов неизвестным, пустяковое выдвинулось, а важное затерялось, ничтожному удалось пошуметь, а то, что в первую очередь надлежало услышать, осталось неуслышанным. Труды о. Сергия, поскольку они стали известны в переводе, были на Западе оценены соответственно их значению, но в русском рассеянии, за пределами того, что называют «церковными кругами» (и то в очень небольшой их части) один из величайших русских мыслителей представлялся и продолжает представляться каким-то начетчиком, книжным человеком, писавшим неудобочитаемые трактаты, людям даже и весьма образованным непонятные, а людям верующим (так добавляют уже в церковных кругах) к тому же и опасные, ибо заподозренные в лжеучениях, и еще сильнее подозреваемые в учениях, хоть и не ложных, но лишних, способных навести неизвестно на какие мысли, и знакомиться с которыми никому надобности нет. Особенно неблагоприятным считается самое слово софиология, внушающее некий суеверный ужас тем, — а их к сожалению много, — кто неспособен понять, что обозначает оно учение о божественной первооснове мира и человека, учение, вне которого, как бы его ни называть, христианская мысль не может построить ни космологии, ни антропологии, ни философии истории, ни философии культуры. Слово София приобретает, правда, весьма фантастический смысл у некоторых гностиков, но запрещать пользоваться им на этом основании — все равно, что отвергать слово материя, потому что его применяют материалисты; и это значит также забывать, что существует гнозис, ведущий не к заблуждению, а к истине. Что бы ни думать о догматической обоснованности софиологии о. Сергия, нужно раз навсегда назвать простой неграмотностью мнение, что самые вопросы, рассматриваемые в ней, не представляют интереса для христианской мысли. Для всякой мысли, а для христианской по преимуществу, эти вопросы принадлежат к самым основным.

Но разумеется, этими вопросами отнюдь не ограничивалось философское и богословское творчество о. Сергия, хотя все оно и было проникнуто единой интуицией о пронизанности божественным бытием самой ткани бытия земного. (Бергсон заметил однажды, что у каждого подлинного мыслителя есть такое центральное прозрение, из которого вырастает вся совокупность его мыслей, и над формулировкой которого ему

суждено трудиться целую жизнь.) Так, например, вовсе еще не дошло, как будто, до всеобщего сознания, что в статье о «Евхаристическом догмате», напечатанной в двух номерах журнала «Путь» (и к которой существует еще неизданное дополнение), изложено впервые то учение о преложении даров, которое православие может противопоставить всему огромному богатству мыслей на эту тему, выраженных в западном богословии средних веков, Реформации и нового времени, и что одной этой работы было бы достаточно, чтобы, чтобы поставить о. Сергия едва-ли не на первое место среди всех современных богословов, любого вероисповедания. Всякая работа мысли должна оцениваться прежде всего в зависимости от того, действительно-ли совершила в ней мысль какую-либо подлинную работу. Видимость бывает обманчива. Дело часто ограничивается оказательством знаний, пересказом чужого, переносом готовых формул с одного материала на другой, внешним складываньем и вычитаньем, словесными приспособлениями и поправками. Настоящей работы мысли во всем этом нет. У о. Сергия она есть всегда. В любой мелочи, напечатанной им, слышится ее отзвук, и она звучала неизменно в живых его речах. Это вечное внутреннее кипенье, какой бессонницей награждало оно его подчас! Но зато каким ключом воды живой оно нас поит во всем том множестве страниц, которые от него остались! Какая творческая свежесть в «Философии хозяйства», в «Свете невечернем» (особенно в натурфилософских главах этой книги); как светло и умно, как никогда не тускло и невяло все что он писал до последних своих дней! Читая его, вспоминаешь, что мысль и есть самая жизнь духа и что подделка мысли так же отличается от подлинного ее движения, как прорись от рисунка. Калькой о. Сергей не пользовался никогда. Лению он тоже не отличался. Для того, чтобы написать его три тома о Богочеловечестве, надо было продумать заново большинство философских систем и все основные богословские мысли Запада и Востока. Это был труд его жизни, и этот труд он совершил. Будущему, и как раз русскому будущему, он завещал огромное и живое богатство. Если оно останется неиспользованным, это не его вина. Судьба его книг зависит от судьбы самой России.

Мыслитель в о. Сергии был сильнее, чем писатель. Для людей, склонных ко всякой книге подходить, как к литературному произведению (а я к ним, хоть о том и жалею, принадлежу), в его писаниях есть немалые недостатки. Не то, чтобы художественное начало в них отсутствовало (в этом было бы

и трудно для произведений мысли усматривать недостаток); напротив, присутствие этого начала очень заметно, но художественность эта не всегда безупречна по качеству. Слогу о. Сергия свойствен лиризм, образность, эмоциональность синтаксических движений и оборотов. И вот образы эти немного безличны, фраза от взволнованности становится несколько рыхла, и весь этот лиризм слишком щедр: от большей сдержанности выражений выразительность только бы выиграла. О. Сергей несомненно обладал писательским талантом, который чаще всего проявляется там, где мысль всего насыщенней или чувство всего интимней, — как в первой главе незаконченной автобиографии, которую можно было бы включить в антологию русской прозы. Там, где мысль и чувство, как всего чаще случается у него, идут рука об руку, это содружество их не получает того выражения, которое, казалось бы, так вытекает из него и которое могло бы быть таким прекрасным. Всегда мне хотелось, чтобы о. Сергей суровей относился к эпитетам и осторожнее ко всем «красотам», чтобы он отверг ту украшенность слога, которая в начале века была у нас в ходу и считалась красотой. Мне всегда этого хотелось, я жалею и сейчас, что он писал так, как он писал, а все-таки чем больше я вчитывался в его книги, тем чаще стало представляться мне, что эта красивость, которую я порицал, что все эти недостатки стиля неразрывно были связаны у него с высоким строем его души, проистекали из того, что меня всего сильнее в нем пленяло. Эта манера писать, этот немного цветистый язык, они были не телом, но одеждой его мысли, ее привычным, но вместе с тем воскресным, праздничным, радостным ее нарядом. Зачем же, из какого тщеславия, из какой гордыни, и в угоду кому стал бы он его менять? Мы склонны представлять себе фарисея в богатой одежде, а мытаря в бедной; но фарисей в черном и белом, он корректен, казаться нарядным он не хочет и с презрением глядит он в церкви воскресным утром на приодевшихся в свои лучшие платья прихожан. Слог о. Сергия наряден из скромности, и есть кротость, есть смирение в том, как глубокая его искренность, чуждая всякой задней мысли, всякой иронии, приводит к этой беззащитности лиризма. Книга лучшего его друга, «Столп и утверждение истины», написана языком стилизованным, очень сознательно отделанным и неживым: слишком уж нарочито благолепным. В «Свете невечернем», напротив, есть беспорядочная восторженность, почти в духе Димитрия Карамазова (Иван Федорович, если бы принял постриг, написал бы скорее нечто похожее на «Столп»); трак-

тат сбивается порой на исповедь горячего сердца, зато и самая мысль трактата так не книжна, так сердечна и горяча. В огне мысли сгорает несовершенная ее одежда, и если мы еще вспомним об этом несовершенстве, то лишь для того, чтобы сказать себе, что его не могло не быть, что оно оправдано изнутри целостным величием человека. Как из песни слова не выкинешь, так никакой его чертой уже не хочешь и не можешь поступиться.

Сергея Николаевича Булгакова я совсем не знал (и кажется случилось мне раз обидеть немножко о. Сергия: глядя на снимок с картины Нестерова, где он изображен вместе с о. Павлом Флоренским, я сказал, что мог бы его там принять за кого-нибудь вроде московского городского головы). До моего отъезда из России я прочел только «Тихие думы» и книгу эту оценил, но не больше чем, например, «Борозды и межи» Вячеслава Иванова. В Париже, до самой с ним встречи, я никакой другой его книги не прочел. Живя одно время неподалеку от Сергиевского Подворья я (очень, впрочем, изредка) там бывал. Пасхальную утреню служил о. Сергей во дворе под открытым небом с волнением заразительным и всех кругом заражавшим. Возглас о воскресении Христа повторял он на всех языках, какие знал. Я похристосовался с ним, прислушался к тому, как он читал слово приписываемое Иоанну Златоусту и, уходя, подумал, что и в самом деле должно быть (как я о том слышал), о. Сергей Булгаков священник и человек совсем не заурядный. Так я подумал, угадал же я нечто гораздо большее; только угадкам, как водится, не сразу веришь. Весной 1932 года начало складываться у меня некоторое мнение об о. Сергии, но зародилось во мне и нечто, что ни с какими мнениями не соизмеримо.

Однако, скоро произошла и настоящая встреча: ранней осенью того же года на съезде Лиги Православной Культуры, куда я поехал по совету Г. П. Федотова (вскоре после чего я был приглашен читать лекции в Богословском Институте). За несколько дней съезда о. Сергей стал для меня тем, чем остался до конца, чем остается и по сей день. Началось мое любование им, которое его смерть не прервала, а только перенесла в воображение и память, и которому я надеюсь остаться верен до моей смерти. В эти последние двенадцать лет его жизни видел я о. Сергия довольно часто, хоть и не очень часто, — и как я

всегда был рад самой мимолетной встрече с ним! Как постоянно радовала меня мысль, что я могу пойти к нему и его увидеть! Были в этом общении особо запечатлевшиеся дни и минуты: беседа перед тем, как впервые после многих лет я причастился Святых Даров из его рук; рассказ его, при помощи листочков и карандаша, после операции горла, когда он не мог говорить, об опыте смерти, испытанном им в те дни; приезд мой к нему в июне 1940 года, после того, как немецкая армия вступила в Париж, а я хотел, было, уехать, и не уехал; последний его Духов день, когда он дал мне понять, что умрет, и такой мягкий свет был в его больших темных чудных живых глазах, — а ночью он вступил в долгое свое умирание. Но хоть минуты эти и были мне еще дороже других, я мог бы их не упоминать. Отношение мое к о. Сергию истории не имело, а ведь только об отношении этом я и взялся свидетельствовать здесь, не потому, чтобы я хотел говорить о себе, а потому, что многие любили его не меньше меня: ключ к нашей любви не в нас, а в нем. На съездах в Англии, на многих других собраниях и съездах, на Сергиевском Подворье, после ранних обеден, за его столом, слушая его речь, следя за его службой и молитвой, беседуя с ним на людях или наедине, всегда я любовался им и все чаще я думал: именно за него, за такого человека, как он, можно и должно — и главное как хорошо было бы — отдать жизнь. Разумеется, это осталось мечтой, и какой легкомысленной к тому же! Не только жизнью, но ровно ничем не довелось мне пожертвовать для него. А если бы дело дошло до жизни, то как же я могу быть уверен, что не струсил бы в самую нужную минуту, да еще не искал бы спасенья именно за его спиной? Однако, все же что-нибудь да значила эта мечта. Эта мысль, как мысль, сохраняет ведь все же свою силу. Ни о ком, никогда так настойчиво не являлась она мне. Так почему же? Что же мне казалось в нем таким драгоценным? Отчего из лучшего, что во мне было, все рождалась вновь и вновь все та же мысль?

О. Сергей был всегда со мной добр и мил. Он оказал мне много участия и заботы. Он был моим духовным отцом. Я очень многим ему обязан. Но если я чувствовал к нему благодарность, то скорей не за его дары, а за самое его бытие, за то, что он такой, а не другой. Это значит, что восхищение во мне было еще сильней, чем благодарность. И в самом деле, все эти двенадцать лет я восхищался им. Та мечта моя не из благодарности, а из восхищения рождалась. Но чем же я восхищался? Его энергией, трудоспособностью, широтой его ума, богатством

его любопытств и интересов (когда он «для отдыха» брал у меня почитать стихи Элиота или джойсовского «Улисса»), свежестью его чувств, его восприимчивостью, душевной молодостью (когда я водил его смотреть Рембрандта в Лувре или гулял с ним по залам лондонской национальной галлерей), его постоянным бодрствованием, духовным подъемом, врожденной высотой всего его нравственного существа, его благородством, его зоркостью, недоступной мне силой его мысли и его веры, всей той царственностью духа, которую я ни в ком не видал воплощенной так, как в нем. Но вот я все это перечислил, и перечисление кажется мне бедным и тщетным. Нет, это не совсем то. Я в нем любил его самого, вне всяких определений, и вместе с тем я любил что-то, что как бы сияло мне сквозь него. Как те человеческие творения, что были дороги ему и мне, чем совершеннее, чем выше бывают, тем прозрачней, так и сами люди, так и он. Что-то трепещет и светлеет за мрамором и полотном, что-то проникает насквозь земную человеческую душу. Все краски и формы, все слова и качества истлевают остается то, что мы любим и любили, то одно, что не больно любить: ИЗЛУЧЕНИЕ ДОБРА.

Аркадий Небольсин

Б.П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ

Борис Петрович Вышеславцев родился в 1877 г. в Москве. Окончил юридический факультет Московского университета. В 1914 г. защитил диссертацию «Этика Фихте». Доцент и с 1917 г. профессор. Принимал близкое участие в созданной Бердяевым в Москве Вольной Академии духовной культуры. В 1922 г., вместе со многими другими учеными, был выслан за границу и поселился в Берлине. В 1924 г. переехал в Париж, где работал в издательстве ИМКА-Пресс. Сотрудничал в журнале Бердяева «Путь». Профессор парижского Богословского института по кафедре нравственного богословия. После второй мировой войны Б.П. Вышеславцев переехал в Швейцарию, где и умер в Женеве, осенью 1955 г.

В 1928 г. Вышеславцев издал этюд «Сердце в христианской и индуистской мистике», а в 1931 г. свой основной философский труд «Этика преображенного эроса». Том второй этой книги так и остался ненаписанным. Другие его работы: «Философская нищета марксизма» (1952) и последняя книга — «Кризис индустриальной культуры» (1953). Эта книга вызвала дискуссию в «Новом журнале», закончившуюся «Ответом моим критикам» Вышеславцева.¹

Вышеславцев помещал статьи как в русских, так и во французских и немецких изданиях. Он участвовал в составлении сборника, посвященного экуменизму, который был издан экуменическим центром в Женеве — «Kirche, Staat und Mensch» (1937 г.); он был также связан с кругом К.Г. Юнга и участвовал в сборниках юнгистов, изданных Bollingen Press.

Б.П. Вышеславцев был близок и к художественным кругам и написал замечательные воспоминания о своих встречах с Коровиным, Врубелем, Серовым и другими художниками.²

Я не берусь дать общей характеристики этого философа «большого стиля», как называет его отец Василий Зеньков-

ский, а буду говорить преимущественно об его этике и эстетике.³

Обратимся к основному труду Б.П. Вышеславцева: «Этика преображенного эроса»;⁴ как мы увидим, эта книга включает и эстетику, поэтому она могла бы быть озаглавлена: «Этика и эстетика преображенного эроса».

Вышеславцев начинает книгу с критики этики закона, который заключает в себе неумолимые приказы, грозящие наказанием. Все же, законы необходимы, хотя бы и «недобрые»: Моисей дал свои законы-заповеди «по жестокосердию иудеев», сказал Христос (Мф., 19,8), но если бы не было греха, преступления, то не было бы и законов, часто обусловленных исторической ситуацией и, поэтому, не абсолютных, как напр. следующая ветхозаветная норма: «око за око, зуб за зуб» (114-5).

Закон часто вызывает в человеческой душе дух противоречия и не потому, что закон плох, а потому, что в его природе есть что-то вызывающее протест, какое-то насилие. Об этом знал еще апостол Павел и об этом пишут современные психологи. Так, Шарль Бодуэн (Baudouin) постулирует психологический закон иррационального противоборства (*loi de l'effort converti*). Согласно этому закону, человеку свойственно сопротивляться всем вообще императивным нормам, не только юридическим, но и моральным, а также и религиозным. Такова природа первородного греха. Именно поэтому иногда хочется делать назло, даже во вред самому себе (52-57). Это подтверждается экспериментально опытами и было известно Достоевскому: его «подпольный человек» даже готов был отрицать математические законы и утверждать, что дважды два пять, а не четыре!

Следуя апостолу Павлу, Вышеславцев четко противопоставляет ветхозаветному закону, осудившему Христа — новозаветную благодать Спасителя. Если закон запрещает, грозит, насилует, то благодать освобождает, радуется, спасает. Заповеди блаженства сменили заповеди Моисея, хотя и не отменили их. Приказы «не убий», «не прелюбодействуй» остаются в силе, но заповеди Нагорной проповеди выше их: «блаженны кроткие», «блаженны чистые сердцем». Эти новые заповеди ничего не запрещают, а призывают на пир любви, в Царствие Божие.

Христианская любовь — это милосердие, *agape*, но на языке многих Отцов церкви она именуется эросом. Эрос включает то, что теперь обозначается как секс, половое влечение, или же, по учению апостола Павла — «плотские помышления». Но

эрос и духовная сила, духовная жажда. Это жажда воплощения, преобразования, красоты (у Платона). Существенно, что многие христианские символы вырастают из Эроса: Отец, Сын, Матерь, Братья, Жених, Невеста. «Если бы влюбленность, брак, материнство, отцовство были чем-то низким и презренным (как думают гностические секты), то эти символы не могли бы возникнуть. В них заключается указание на возможность могучей сублимации Эроса» (64-65).

Эрос коренится в темной сфере т. н. подсознательного или, как прежде говорили, в человеческом сердце. Сердце может жестоко ошибаться, но вмещает и истинную любовь. Эрос в сумерках подсознательного или сердца стремится и к высшему, преображает страсти, сублимирует их.

Вышеславцев говорит о гениальности Фрейда, который открыл в своем психоанализе эротическую природу подсознания (сердца), но не сумел ее расширить, как это сделали некоторые его бывшие ученики. Так, для Юнга эрос, либидо, не только сексуальная, но и психическая энергия (62).

Учение Фрейда — это эротический материализм, который соответствует экономическому материализму Маркса (186-87). У того и у другого только крупица истины. Они материалисты, атеисты, отрицающие не только дух, но и душу. Все высшее они сводят к низшему, к полу или к желудку. В этом их неправда. У Фрейда эрос профанирует душу, дух, а у Платона — сублимирует. Его «Пир» (Симпозиум) представляет наилучший символ высокой сублимации: «в нем дано симфоническое единство многообразных эмоций и стремлений — дружеских, эстетических, эротических, философских, мистических; и вот, невозможно отрицать, что в этом интегральном единстве присутствуют и низшие влечения — гастрономические. Иначе 'Пир' не был бы пиром». Но нельзя сказать, что Симпозиум Платона «только сублимированный аппетит и сублимированное пьянство» (105-106). Так говорить значит заниматься «спекуляцией на понижение».

Эрос не только похоть, секс, но и влюбленность, стремление к полноте жизни и к вечному блаженству. Для подтверждения своего тезиса Вышеславцев чаще всего ссылается не только на Платона и на Фихте, которому он посвятил монографию, но и на Отцов церкви (Афанасия Великого, Дионисия Ареопагита), а также и на многих других философов.

Эрос часто принижает, затемняет, но он же — сублимирует — возвышает, просветляет.

Что же именно Эрос сублимирует и преобразует? Даже Бодуэн и Юнг утверждают, что сублимируют религиозные символы и, тем самым, говорит Вышеславцев, эти психологи подтверждают его основной тезис: «сублимирует (т. е. спасает) только религиозная этика благодати» (109).

Высшие символы (как впрочем и низшие) создаются силой воображения, тоже коренящегося в подсознательном мире. Я сказал бы, что по мысли Вышеславцева — воображение можно назвать инструментом Эроса. Без воображения нет веры, нет и искусства (109). Другой инструмент Эроса — внушение. В религии внушение или самовнушение есть молитва, обращенная к воображаемым духовным образам, невидимым или явленным в иконах (125-126 и далее).

Высшие образы — это святые и Бог. К ним тянется Эрос и благодаря им обретает благодать, которая отменяет все законы, уже ненужные. Из этого следует, что этика благодати есть этика преображенного Эроса.

Эрос может сублимировать даже пороки, низменные страсти и душевную слабость, и здесь Вышеславцев приводит очень убедительные аргументы и примеры. Он напоминает, что православное «Добротолюбие» утверждает, что плотское воздержание можно превратить в желание божественных благ, сластолюбие — в восхищение божественными дарами, страх — в боязнь ответственности за грех, печаль — в раскаяние (67). В этом смысле с византийскими мистиками отчасти совпадает католический мистик — великий испанский святой и поэт Святой Иоанн Креста. Он писал: подавление порочных помыслов запретами (закона) менее действительно, чем преодоление их возвышающей любовью, которая непосредственно соединяет нас с Богом (69).

Далее, уже ни на кого не ссылаясь, Вышеславцев говорит: подсознательное либидо может быть сублимировано в божественную любовь, гордость — в честь и славу Богосыновства, свобода творчества — в творческое служение (150).

Смело и верно Вышеславцев дает такое определение творчества: творчество есть «сублимированный каприз (удавшийся невроз) и сублимированный произвол» (170). Грубый произвол, преображаясь в искусстве, сохраняется как «играющая свобода и свободная игра во всякой творческой, т. е. 'поэтической' сублимации» (там же). «Моцарт у Пушкина капризно-

своеволен и, вместе с тем, медиумичен (подслушал 'райские песни'); Сальери — рационально-основателен, а потому и 'непоэтичен' в своем творчестве» (там же).

Вышеславцев не дает примеров «удавшегося каприза», но такие примеры нетрудно найти. Эпилепсия вызывает неврозы, но именно благодаря этой болезни, часто приводящей к идиотизму, Магомет и Достоевский созерцали рай во время припадков, вечное блаженство. Ужасно и сумасшествие, но и оно сродни тому «священному безумию», о котором говорил Платон. Велемира Хлебникова многие считали клиническим сумасшедшим, но без какой-то «сумасшедшинки» не было бы его заумной поэзии — не было бы тех словесных откровений, которые находим в его стихах наряду с явно бессмысленными и утомляющими темнотами.

Вообще, чтение этой книги Вышеславцева очень плодотворно для знатоков и аналитиков искусства, которые в наше время иногда слишком увлекаются «глубинной психологией» (Tiefenpsychologie) Фрейда, Юнга, Адлера и других. Вышеславцев был очень начитан в этой области и отмечает заслуги как немецких, так и французских психологов (Бодуэна, Куз). Вместе с тем, он указывает на ограниченность не только Фрейда, но и более тонкого Юнга, которые тоже пользовались термином *сублимация*. Вышеславцев утверждает другую сублимацию — духовную, преображающую, раскрытую в «Пире» Платона, в посланиях апостола Павла, в творениях Отцов церкви, в писаниях мистиков. Я не сомневаюсь в том, что, исходя из Вышеславцева, можно было бы по-новому истолковывать сущность искусства. Возможно, что термин «сублимация» нужно заменить термином «снятие» (перевод слова *Aufheben*).

В безднах подсознательного произвола — капризы, неврозы, а на высотах духа мистические озарения. А где же разум? Как будто ему нечего делать в царстве низменной эротики, где господствует «простонародная» Афродита Платона. Разум бессилен и как бы даже отменяется и в царстве возвышенной эротики, где обитает другая — небесная Афродита того же Платона. Нет, разум остается на своем месте и имеет все права на существование... Вышеславцев лишь резко отмежевывается от рационализма 18-19 вв., того, что В.В. Вейдле называет расщепленным «разложением» во всех его проявлениях, будь то позитивизм или материализм, а также деизм и атеизм. Рационалисты не только отрицали дух, но подозрительно относились и к фантазии, к воображению — без которых не могут жить ни искусство, ни наука, и в нашем веке все эти старые предрас-

судки интеллектуализма преодолены учеными, включая психологов немецкой и французской школы. Но прав разума Вышеславцев не отрицает. Он лишь указывает на ограниченность разума, на его бессилие в низшей сфере подсознательного и в возвышенной сфере духа, к которой тянется темный, но жаждущий просветления сублимирующий Эрос.

Разум ограничен по самой своей природе, по своей структуре. Разум не вмещает того, что мистики, теологи, философы называют Абсолютом. Абсолютное, божественное раскрывается в трепете, в *mysterium tremendum* (по определению Рудольфа Отто, 199). Для приближения к нему нужно выйти из нашего мира явлений, доступных пониманию разума. Этот выход за пределы разума (мета, транс) знали все мистики, не только христианские, но и индусские (210). Но, при этом, индусы стараются совсем освободиться от всего земного, личного, от иллюзорной майи, тогда как христиане стремятся преобразить землю, личность через личность Бога — в Богочеловечестве. Все же, есть сходство опыта мистического трансцендирования у всех вообще тайновидцев-созерцателей. К трансцензусу (к т. н. феноменологической редукции) подводят и философы-разумники, напр. Декарт, которого многие — слишком все упрощая — называют отцом рационализма. Между тем, Декарт утверждал, что непостижимый Бог столь же очевиден и достоверен, как мое я, как *ego cogitans* (сомневающееся я), — и гораздо более достоверен, чем внешний мир. Этот «рационалист» допускал реальность не только сомневающегося, но и таинственного иррационального я (203). Я не философ, и поэтому не могу разбирать всю сложную апологию метафизики Вышеславцева и его аргументацию, основанную на учениях многих мыслителей нашего века — Николая Гартмана, Макса Шелера, Мартина Гейдеггера и других. Укажу только на один из выводов Вышеславцева в предпоследней главе: «*Иррациональный Абсолют* отнюдь не есть крушение разума, отрицание разума; напротив, к нему приводит сам разум. Он открывается в глубине разума. Он есть *последнее слово* разума, после которого разум уже не имеет более глубоких слов» (242).

Зерно же — в анализе Эроса, обитающего в сумерках иррационального, подсознательного и влекущегося к вечности, которая тоже иррациональна, но озарена божественным светом. Все же, Бог остается тайной: он невидим и недоказуем: «познанный Бог не был бы Богом!» (234).

Я лишь коснусь здесь другой существенной для Вышеславцева проблемы — апологии свободы. Эрос свободен (иногда

даже капризен), и наша вдохновляемая им любовь к Богу — не рабская. «Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю (и в этом смысле хочет повиновения), однако же не как рабы, не как наемники, а как *друзья и сыны* (и в этом смысле не хочет простого повиновения). Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух воль и двух свобод. 'Да будет воля Твоя' есть выражение любви к отцу (...). Если ничего и никого нет *надо мною*, тогда сублимация невозможна.» Вместе с тем: «Если *надо мною* абсолютная власть, императив, закон — тогда сублимация тоже невозможна, ибо свобода не покоряется диктатуре...» (180). Здесь Вышеславцев близок к философии свободы Бердяева, хотя и не совпадает с ним. Трагическую антиномию свободы Бердяев разрешил иначе: через отрицание всемогущества Божьего.

Подводя итоги, скажем словами Вышеславцева: этика преображенного эроса или этика сублимации «есть этика 'благодати', а этика благодати есть этика религиозная. Вершина сублимации теосис, 'обожение'» (197), раскрытая Отцами церкви: Афанасием Великим, Дионисием Ареопагитом и другими.

Вместе с тем, книга Вышеславцева включает и эстетику преображенного эроса. Повторяю: именно поэтому его труд был бы очень плодотворен для истолкования искусства. Но кое-что в эстетике Вышеславцева требует разъяснения и пополнения. Увлекает, вдохновляет его платонический эрос, сублимирующий произвол, капризы, даже невроты. Но понятие красоты у Вышеславцева преимущественно эллинское — его идеальная калокагатия, совмещающая прекрасное (калос) и доброе (агатос). Такая красота есть, но не она одна изображается в искусстве. Прекрасны могут быть и «цветы зла», безобразие, уродство. Прекрасны — потому что хорошо выражены — жуткие гротески Иеронима Босха или калеки Веласкеса. Иннокентий Анненский писал о «поэзии пошлости» в «Мертвых душах». Эрос художника может преображать что-угодно, сублимировать на картинах или в поэзии.

Да, зло в искусстве иногда прекрасно, но оно уже не соблазняет, оно очищено в гармонии или, как теперь чаще говорят, в художественной структуре художественного произведения. Изображенное зло может быть соблазнительным только для человека с дурным воображением. Так, эротоманов

иногда возбуждает чуть ли не любая вещь, напоминающая им объект, их привлекающий. Но художники не творят для развратников . . .

Созерцая гротески, мы восхищаемся победой художника над материалом — красками, линиями, объемами, напевами, звуками, движениями.

Гоголевские пошляки «поэтичны» не пошлостью, а тем, что хорошо изображены, и еще потому, что Гоголь наделил некоторых из них талантами. Как художественно речисты Собакевич или Чичиков, когда рассказывают нам об умерших или беглых крепостных! Существенна и скрытая симпатия Гоголя к тому, что считается безобразным, — к черненькому, а не только к беленькому. Шутливое замечание Гоголя о том, что свинья тоже творение Божие — можно и даже должно принять всерьез. На картине итальянского художника раннего Кватроченто Сассетта прекрасно изображен черный боров, символизирующий князя тьмы, и он явно хорош, мил сам по себе! Здесь и Гоголь, и Сассетта выразили свою любовь к тварному миру — хотя бы и некрасивому. Чудовищные насекомые Иеронима Босха вызывают отвращение, но, вместе с тем, и восхищение не только мастерством великого Фламандского художника, но и его гениальной фантазией, которая сублимировала ад в его живописи. То же самое можно сказать и об «Инферно» Данте.⁵

Наконец, зло есть энергия, которая может быть направлена и на добро. У Оригена спасается даже сатана . . .

Вообще, учение Вышеславцева об Эросе, сублимирующем не только в этике, но и в эстетике, может быть значительно расширено. Существенна и его мысль о значении изумления в искусстве. В изумлении, пишет он, «есть уже переживание таинственной зависимости от трансцендентного» (223), от вечности. Здесь он ссылается на Державина и Омар-Хайама, но эта мысль им только намечена.

Вышеславцев писал четко, ясно, ярко, что отмечает и отец Василий Зеньковский в своей «Истории русской философии». Он же называет «Этику преображенного эроса» этюдом, выполненным с большим талантом.⁶ Я не могу судить о философской оригинальности этого труда, но, повторяю — не сомневаюсь в том, что эта книга включает и эстетику преображенного эроса, а эстетика Вышеславцева очень значительна и плодотворна для изучения искусства.

Скептики, агностики Вышеславцеву не поверят, но мне кажется, что и они могут оценить его аргументацию, его критику

рационализма, который в наше время пересматривается. Заинтересует он и современных психологов, в особенности тех, которые изучают искусство. Как мы видели, он хорошо знал и придавал больше значение *глубинной психологии*, но, вместе с тем, сумел показать недостатки и ограниченность опыта Фрейда. Кое в чем он напоминает Ролло Мей, автора книги «Love and Will».

Закончим этот очерк выпиской из английской истории русской философии Н.О. Лосского, одного из самых выдающихся русских философов нашего века: «Доктрина сублимации Вышеславцева представляет огромную ценность. Ужасные открытия, сделанные Фрейдом и его школой, могут оказаться роковыми для человека, если только не будут указаны пути для трансформации низких инстинктов, таящихся в царстве подсознательного. Большое значение имеют его доводы в пользу того, что эта цель может быть достигнута только в том случае, если будет установлена связь между воображением и волей — и конкретной добротой Абсолютного, живой личностью Богочеловека и святых. Вышеславцев показывает, что воспитание воображения, чувства и воли в духе христианства есть единственный путь к достижению полноты совершенной жизни. Ему удалось найти новые доводы, доказывающие, что христианство только тогда может служить своей цели, когда оно будет истолковано как подлинная религия любви и свободы, как благая весть царства благодати, — и не будет искажено законничеством и фанатической нетерпимостью».⁷

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В дискуссии о книге Вышеславцева «Кризис индустриальной культуры» приняли участие М. Вишняк и Ю. Денике; их статьи были помещены в 34-ой книге «Нового журнала», а в 35-ом номере была статья Н.С. Тимашева и комментарии редактора М.М. Карповича. Ответ Вышеславцева появился в том же журнале, № 38, 1954.

² Б.П. Вышеславцев. Мои дни с К.А. Коровиным. — «Новый журнал», 1955, № 40. См также «Далекое прошлое», YMCA-Press, Paris, 1934.

³ Прот. В. Зеньковский. Б.П. Вышеславцев, как философ. — «Новый журнал», 1955, № 40.

⁴ Цитируя книгу Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса», я привожу в скобках номера страниц.

⁵ Здесь я заимствую некоторые мысли из моей диссертации о пошлости у Гоголя и Достоевского.

⁶ В.В. Зеньковский. История русской философии. Том II, Париж, 1950; о Вышеславцеве см. стр. 353-358.

⁷ N.O. Lossky. History of Russian Philosophy. New York, 1951, p. 387.

Свящ. *Дмитрий Григорьев*

О. ВАСИЛИЙ ЗЕНЬКОВСКИЙ

Протопресвитер о. Василий Зеньковский совмещал в себе пастыря, проповедника и церковного деятеля, философа, богослова и историка русской мысли, неутомимого общественного работника и руководителя православной студенческой молодежи.

Василий Васильевич Зеньковский родился 4 июля 1881 года в городе Проскурове на юге России в семье директора гимназии и происходил из украинского шляхетского рода. Дед его, кавалерийский офицер, выйдя в отставку, стал священником. С детства, как пишет сам о. Василий в своих автобиографических заметках¹, он был религиозным мальчиком. Но в 15 лет, учась в Киевской гимназии, он увлекся Писаревым, принял его натуралистическое мировоззрение и утратил веру в Бога. Однако, еще в гимназии, непрестанно расширяя и углубляя свой умственный кругозор чтением, пытливей юноша начинает сомневаться в утверждениях Писарева, заинтересовывается психологией и начинает серьезно заниматься философией.

Уже с этого раннего возраста определяется широта научных интересов о. Василия. Одновременно с занятием философией он увлекается естествознанием, поступает в 1900 году на естественный факультет Киевского университета и собирается впоследствии заняться медициной и стать врачом. Тогда же, в связи с пятидесятилетием смерти Н.В. Гоголя в 1902 году, по инициативе своего гимназического преподавателя словесности студент естественных наук Зеньковский пишет большую работу о Гоголе и посещает литературоведческие лекции.

В 1904 году, сдав все зачеты и работы на естественном факультете, Зеньковский перешел на филологический факультет и занимался в философском и классическом отделениях. По окончании университета в 1909 году, Зеньковский был оста-

влен при нем в качестве профессорского стипендиата и одновременно читал курсы «Введение в философию» и «Психология детства» на Женских курсах А.В. Жекулиной. Вскоре же он занял место директора Института дошкольного воспитания.

Незадолго до первой мировой войны Зеньковский ездил в Германию для работы над своей магистерской диссертацией на тему «Проблема психической причинности», вышедшей книгой в Киеве в 1915 году. С 1916 года Зеньковский был экстраординарным профессором философии в Киевском университете.

Еще в ранние студенческие годы произошло возвращение молодого студента-естественника в Церковь. Произошло это, как вспоминает о. Василий, под влиянием чтения «Апологетики» прот. П.Я. Светлова, повлекшего за собой серьезное чтение Отцов Церкви и иных сочинений по религиозным вопросам, а также увлечение Вл. Соловьевым.

Когда в девятисотых годах в среде русской интеллигенции начался так называемый Религиозный Ренессанс, Зеньковский принял активное участие в возникшем в Киеве религиозно-философском обществе, а по окончании университета был избран его председателем. В это же время он стал писать на религиозно-философские темы в разных изданиях, сблизился с С.Н. Булгаковым, б. марксистом, впоследствии выдающимся священнослужителем и богословом, и по инициативе последнего подготовил к печати книгу о Гоголе. Книга эта не была издана, а манускрипт ее пропал в революционные годы. Уже на самом склоне своей жизни Зеньковский напишет новую книгу о Гоголе, которым он никогда не переставал заниматься.

В годы революции и гражданской войны Зеньковский был вовлечен, как он сам говорит, в политическую работу на юге России и занял пост министра культуры у гетмана Скоропадского на Украине. В ведение этого министерства входили и церковные дела. Зеньковского даже выдвигали на кафедру митрополита Киевского, но он категорически от этого отказался, во-первых, потому что кафедра эта была занята митрополитом Антонием, а во-вторых, он не считал себя готовым принять монашество.

По окончании гражданской войны Зеньковский покинул Россию и несколько лет проживал в Югославии, став профессором богословского и философского факультетов Белградского университета. Здесь же началась его уже не прекращавшаяся до конца жизни работа с православной молодежью — он стал принимать активное участие в православном студенческом кружке.

В 1923 году Зеньковский принял участие в Общеэмигрантском педагогическом съезде и был избран председателем созданного в Праге Педагогического бюро по зарубежным русским школьным делам. Переехав на жительство в Прагу, Зеньковский занял кафедру экспериментальной и детской психологии в новом Высшем Педагогическом институте. В том же году в Чехословакии в городе Пшерове состоялся съезд русской православной студенческой молодежи, съехавшейся из разных стран эмигрантского рассеяния. На этом съезде решено было объединить все существовавшие религиозные кружки в одну организацию — Русское Студенческое христианское движение, бессменным председателем которого и стал о. Василий, положивший много труда для его создания.

В связи с сокращением деятельности Педагогического института из-за прекращения государственной субсидии, Зеньковский воспользовался предоставленной ему Рокфеллеровской стипендией и поехал на девять месяцев в Соединенные Штаты для изучения постановки религиозного воспитания в Америке.

С 1927 года Зеньковский жил в Париже, заняв кафедру философии в Православном Богословском институте, а с 1944 года, после смерти о. С. Булгакова, стал и его деканом. Вскоре по приезде в Париж Зеньковский создал Религиозно-педагогический кабинет с его совещаниями и издательской деятельностью, а также Высшие женские богословские курсы — любимое дело о. Василия, высоко ценившего участие женщины в христианской миссии. С этого времени о. Василий принимал активное участие в различных международных экуменических встречах и имел возможность познакомиться с жизнью не-славянских православных церквей.

В самом начале второй мировой войны, в нервной предгрозовой обстановке, по каким-то необоснованным подозрениям Зеньковский, в числе других русских эмигрантов, был арестован французскими властями и провел 40 дней в одиночной камере Парижской центральной тюрьмы, а затем больше года в лагере для интернированных на юге Франции. Вот в это время у Зеньковского созрело желание принять священство. Вскоре по возвращении в Париж, в марте 1942 года, Зеньковский был рукоположен митрополитом Евлогием во иереи.

Священническая деятельность о. Василия проходила в домово́й Введенской церкви Русского Студенческого христианского движения в Париже. Он был замечательным пастырем и проповедником. Вот как писал о нем недавно скончавшийся маститый писатель Борис Зайцев:

Не удивительно, что будучи всегда христианином, он в некую минуту из профессора христианской философии, психологии обратился в священника о. Василия, в рясе и с крестом на груди. Ряса не помешала ему впоследствии написать ни «Апологетику», ни недавно вышедшего «Гоголя», ни разное другое, но она еще приблизила его к человечеству, на природную его склонность наложила особый, выше-мистический оттенок. Вот он исповедует перед причастием, он должен ободрять, укреплять, утешать — тут особенное поле его делания. И это чувствуют. Сразу почувствовали в нем «пастыря доброго». Мягкость, сочувствие, излучение какого-то природного оптимизма, человечность — как нуждается в этом несущее крест человечество!

А когда говорил о. Василий в храме — всегда кратко, просто и содержательно — речь его доходила особенно.²

О. Василий принимал видное и активное участие в церковной жизни. Он был членом и в течение ряда лет председателем епархиального совета Западно-европейского русского Экзархата и часто председательствовал на епархиальных съездах. Митрополит Евлогий предлагал ему епископство и намечал его в свои преемники, но о. Василий по свойственному ему смирению отказался от этой чести, как ранее в Киеве. (О. Василий никогда не был женат). О. Василий имел все церковные награды, включая митру, сан протопресвитера и право ношения второго креста, но ни митры, ни второго креста никогда на себя не возлагал. «Есть натуры, которых увлекает пышность облачений, торжественные сослужения», — говорил о. Василий, — «во мне же всякая пышность вызывает и критику и резкое отталкивание. Именно потому я никогда не надевал и никогда не надену митры.»³

О. Василий отказался от всякого общественного празднования своего восьмидесятилетия и пятидесятилетия научной деятельности, согласившись лишь отметить эти даты в небольшом семейном кругу Движения и прихода.

О. Василий был крупным русским ученым и выдающимся представителем православной мысли. Перейдя от естественных наук к философии, психологии и педагогике, он посвятил себя за границей созданию христианской науки о человеке — христианской антропологии, очень мало развитой до него. Во взглядах и построениях о. Василия особенно надо подчеркнуть его глубокое убеждение в свободе человека. «Если человек зависит

от природы, от социальной среды, то все же бесспорным является в нем акт свободы», — писал о. Василий в очерке о своей философской системе.⁴ Но свобода человека осуществляется в положительном творчестве, если она сочетается с благодатной помощью «свыше». Без этого сочетания свобода часто ведет человека во власть разрушительной силы зла, что так убедительно показал Ф.М. Достоевский. Эта мысль вытекает из библейского учения о падении человека. О. Василий пишет:

Только используя богословское понятие «первородного греха», мы можем понять одновременно наличие свободы в человеке и ограниченность ее. Раз будучи принятым, понятие первородного греха неизбежно привело меня к пересмотру основных начал, метафизики, а затем гносеологии. Без понятия первородного греха нельзя понять раздвоение познавательной силы в человеке (раздвоение разума и сердца). Учение отцов Церкви о необходимости восстановления утраченного единства человеческого духа через Церковь привело меня к пересмотру всех философских построений в свете христианства, и я могу дать лишь одно наименование моим взглядам: «опыт христианской философии».⁵

Отвергая принцип «автономии» разума и исходя из христианского учения что истина открыта не индивидуальному разуму, а разуму церковному, о. Василий говорит, что метафизическую опору познания надо искать в Церкви. По христианскому учению, Христос — глава Церкви. «Мы приходим к христоцентрическому пониманию знания, т. е. к признанию, что светоносная сила, созидающая разум и регулирующая познавательные процессы, исходит от Христа (согласно формуле в Евангелии от Иоанна гл. I о Христе, как свете, который просвещает всякого человека, грядущего в мир)».⁶

Разойдясь с неоплатоническим аспектом построений Вл. Соловьева и отвергнув присущие ему пантеистические элементы, о. Василий основывает свою метафизику на учении о тварности бытия, не отвергая при этом возможности свободной эволюции земли. И здесь, в метафизике бытия о. Василий базируется на понятии первородного греха в соответствии с космологией Ап. Павла (Римл., гл. 8, ст. 19-23). «Учение о поврежденности природы впервые разъясняет страшную силу 'случайности' в природе, как расстройства первоначальной ее гармонии».⁷

Первородный грех и прямой результат его смерть ярче всего проявляется в метафизической судьбе человека. Христианское

учение исходит из веры в воскресение людей в Царстве Божиим, в восстановление единства тела, души и духа, нарушаемого, но не разрушаемого смертью. О. Василий говорит, что цельность человека восстанавливается в силу внутреннего закона, или «своего креста», который по учению Господа должен нести каждый человек, и который «обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности». О. Василий пишет:

Отсюда понятна центральность в человеке его моральной жизни; освобождение от власти «душевных» движений, одухотворение всего состава человека есть вместе с тем наша подготовка к торжеству вечной жизни в человеке. Все педагогические усилия, какие вообще осуществимы, должны быть направлены на то, чтобы юное существо могло «найти себя» и творчески преобразовать свой состав, какой оно в себе находит, как взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний.⁸

Вот именно делу воспитания детей, юношества и молодежи посвятил себя о. Василий и на эту тему написал ряд книг. В 1923 году вышла его книга «Психология детства», в следующем году переведенная на сербский язык, а в 1925 году на польский. В 1929 году вышла его посвященная юношеству книга «На пороге зрелости», а в 1934 году книга «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии». С 1927 года о. Василий редактировал «Религиозно-педагогический бюллетень», посвященный вопросам христианской педагогики.

О. Василий глубоко переживал разрыв между религией и культурой. Конечно, особый интерес к этой теме характерен почти для всех представителей русской религиозной мысли, начиная от ранних славянофилов, но о. Василий буквально жил идеей воссоздания православной культуры, идеей преобразования и оцерковления жизни. Отдавая себя работе Студенческого Христианского Движения и как его председатель и как его духовник, о. Василий стремился к тому, чтобы в среде этого движения создавались кадры новой русской интеллигенции, преодолевшей идею культурной автономии и секуляризма своих отцов и дедов и органически воспринявшей цельное православно-христианское мировоззрение. Этими чаяниями о. Василия обусловлен его специальный интерес к Гоголю, в творчестве и жизни которого он видел мучительную попытку преодоления раздвоенности сознания человека и общества. В своей книге о Гоголе о. Василий писал:

... гениальность Гоголя сказалась больше в смелос-

ти, чем в законченных формах, чем «свершении» того, чего искала душа Гоголя. Отчего? Конечно, главная причина этого лежала в самой эпохе — в страшном и роковом наследии секуляризма, который раздвинул Церковь и культуру, религиозную сферу и реальную жизнь. Этим разделением болели многие у нас, но только у Гоголя мы видим первые начатки того, что можно назвать идеей «православной культуры», т. е. перестройки всей жизни в духе Православия. Для Гоголя это не было делом конфессионального превознесения Православия, а было делом правды Христовой, дух которой сохранился в полноте именно в Православии. Гоголь с исключительной напряженностью стремился к тому, чтобы воссоединить с Церковью все формы культурного творчества; этой идеей он жил, ею вдохновлялся. Он не сумел построить цельное мирозерцание, охватывающее все темы жизни, все проблемы истории, но он с исключительной глубиной чувствовал всю основоположность самой темы о возврате культуры к Церкви. Гоголя по справедливости надо считать «пророком православной культуры».⁹

Из приведенной цитаты видно насколько о. Василий сам вдохновлялся идеей воссоединения Церкви и культуры. Эта же мысль занимает центральное место в его книге «Русские мыслители и Европа», изданной в Париже в 1926 году и вторично в 1955 году, и в этюде «Наша эпоха», Париж, 1952 г. Внимательно исследуя развитие современной интеллектуальной жизни Европы и ее исторической обусловленности о. Василий отмечает психологию недоверия и даже враждебности к религии создававшуюся вокруг научного творчества. Однако он далек от навязывания своей точки зрения инакомыслящим. Он всегда верен принципу свободы человека. Он признает законность двух путей в знании — знания исходящего из веры в Бога и знания независимого от веры: «... требуя свободы для христианского построения миропонимания», — пишет о. Василий, — «мы защищаем свободу и для той научной мысли, которая развивается вне христианства».¹⁰

Капитальный труд о. Василия «История русской философии», изданный в Париже на русском языке в 1948-1950 гг. в двух томах, вмещающих 950 страниц убористого текста, переведенный затем на французский и английский языки, стал обязательным пособием для каждого серьезно и объективно изучающего русскую интеллектуальную и духовную жизнь.

Стремясь к непредубежденному освещению всех течений мысли, о. Василий не отказывается и от своей собственной оценки взглядов отдельных мыслителей, исходя из убеждения, что «ключ к диалектике русской философской мысли» в проблеме секуляризма. О. Василий определяет в европейской философии три основных темы — о личности, о свободе и о социальном устройстве, уходящих своими корнями в христианское учение, но, как правило, рассматриваемых вне его в соответствии с характерной для Запада идеей полного размежевания разума и веры. В православном понимании природы и человека, о. Василий верит, открывается путь к преодолению этой раздвоенности.¹¹

В последние годы своей жизни о. Василий работал над философской трилогией «Основы Христианской философии», в которой должны были быть подытожены его опыты построения своей системы. Вышли два тома, «Христианское учение о познании» и «Христианское учение о мире». Третий том, посвященный вопросам христианской антропологии, так и не вышел.

Надо надеяться, что труды о. Василия, упомянутые и неупомянутые¹² в этом кратком очерке, а также его многочисленные статьи опубликованные в различных журналах и сборниках эмиграции, а равно и в иностранных изданиях, когда-либо будут собраны в одно цельное собрание сочинений. Это было бы достойным памятником выдающемуся представителю русской религиозной мысли нашего времени, человеку в котором так гармонически сочетались дело, слово и творчество.

В Страстную субботу, после утомительнейших служб Великого Пятка, перед длинной предпасхальной вечерней и литургией, — как рассказывает один из его прихожан, — отец Василий находил еще время и силы объезжать со Святыми дарами своих больных духовных детей... в то памятное утро он успел уже побывать на другом конце города и еще спешил куда-то. Ему было тогда 77 лет, и он прекрасно знал, что эти посещения больных через весь Париж могут его лишить возможности участвовать в субботней литургии, которую он так любил (в последний год своей жизни, совсем уже больной, он все же побывал в церкви, в это утро), или в пасхальной заутрене. Но отец Василий себя никогда не жалел ради других. Он действительно душу свою полагал за други своя.¹³

Отец Василий умер в воскресенье 15 августа 1962 года.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Прот. В. Зеньковский. Очерк внутренней моей биографии. — «Вестник Р.С.Х.Д.», Париж, 1962, № 66-67, стр. 8.

² Борис Зайцев. Ушедшему. Там же, стр. 23.

³ И.В. Морозов. Отец Василий — друг молодежи. Там же, стр. 32.

⁴ Прот. В. Зеньковский. Очерк моей философской системы. Там же, стр. 37.

⁵ Там же.

⁶ Там же, стр. 38.

⁷ Там же.

⁸ Там же, стр. 39.

⁹ Проф. прот. В. Зеньковский. Н.В. Гоголь. Париж, УМСА-Press, 1961, стр. 258-259.

¹⁰ Проф. прот. В. Зеньковский. Основы Христианской философии. Париж, УМСА-Press, 1964, т. 2, стр. 9.

¹¹ Прот. В.В. Зеньковский. История русской философии. Париж, УМСА-Press, 1950, т. 2, стр. 465.

¹² Перу о. Зеньковского принадлежат также следующие книги: «Апологетика», Париж, УМСА-Press, 1957; «Русская педагогика в XX веке», Париж. Изд. Религ.-педаг. каб. при Богосл. институте, 1960; «Das Bild des Menschen in der Ostkirche (Die Grundlagen d. orthodoxen Anthropologie)», Stuttgart, 1951; «Aus der Geschichte der aestetischen Ideen in Russland», Haag, 1958.

¹³ Никита А. Струве. Памяти отца Василия. — «Вестник Р.С.Х.Д.», Париж, 1962, № 66-67, стр. 34.

Н. Полторацкий

И. А. ИЛЬИН

В силу внешних обстоятельств, жизненный путь Ивана Александровича Ильина делится на три периода: московский (1883-1922), берлинский (1922-1938) и цюрихский (1938-1954).

Ильин был коренным москвичом. Он родился в Москве 28 марта 1883 г. Учился в московских классических гимназиях (1893-1901); окончил с золотой медалью. После этого получил исключительно солидную высшую академическую подготовку. Учился на юридическом факультете Московского университета (1901-1906), который окончил по первой степени. Кандидатские сочинения писал об идеальном государстве Платона и об учении Канта о вещи в себе в теории познания. Был оставлен при университете для приготовления к профессорскому званию по кафедре энциклопедии права и истории философии права (1906-1909). За эти годы подал шесть сочинений: «О Наукоучении Фихте Старшего издания 1794 г.», «Учение Шеллинга об Абсолютном», «Идеи конкретного и абстрактного в теории познания Гегеля», «Идея общей воли у Жан Жака Руссо», «Метафизические основы учения Аристотеля о *Doulos Fysei*» и «Проблема метода в современной юриспруденции». В области чистой юриспруденции занимался тремя основными вопросами: «Идея государственного суверенитета», «Монархия и республика» и «Природа международного права».

В 1909 г. Ильин сдал магистрантские экзамены и после двух пробных лекций был утвержден в звании приват-доцента при Юридическом факультете своей альма-матер. С осени 1909 г. читал на Высших Женских юридических курсах основной курс «Истории философии права» и вел семинарий по «Общей методологии юридических наук». Этот же семинарий вел в течение весеннего семестра 1910 г. на юридическом факультете Московского университета.

1910-1912 годы Ильин провел в научной командировке за границей — в университетах Гейдельберга (доклад в семинарии проф. Иеллинека), Фрейбурга (доклад у проф. Риккерта), Берлина (подготовка магистерской диссертации о философии Гегеля) и Геттингена (доклады у проф. Гуссерля и проф. Нельсона), а также в Париже (Сорбонна, Национальная библиотека) и снова в Берлине (проф. Зиммель).

Весной 1912 г. Ильин вернулся в Москву и в течение следующих десяти лет преподавал на юридическом факультете Московского университета и в ряде других высших учебных заведений Москвы: на юридическом и историко-филологическом факультетах Высших Женских курсов, учр. В. А. Полторацкой (1912-1913), в Московском Коммерческом институте (1913-1920), на историко-филологическом факультете Московского университета (1920), в Народном университете имени Шанявского (1916-1918), в Высшем Музыкально-педагогическом институте (1919-1922), в Ритмическом институте (1920-1922), в Философском исследовательском институте (1921-1922) и др.

В 1918 г. публично защищал свою магистерскую диссертацию. Власть была уже в руках большевиков, но юридический факультет Московского университета они еще не трогали. Официальными оппонентами на защите диссертации выступали проф. П. И. Новгородцев и проф. кн. Е. Н. Трубецкой; председательствовал декан проф. И. Т. Тарасов. Труд И. А. Ильина («Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека. Том I. Учение о Боге», Москва, 1918, X + 300 стр.) был столь исключительного качества, что факультет единогласно присудил ему сразу обе степени магистра и доктора государственных наук.

Ильин был удостоен и других отличий. В 1917 г. он был выбран председателем Общества младших преподавателей Московского университета, в 1921 г. был выбран в члены правления Московского Юридического общества, избран председателем Московского Психологического общества (на место скончавшегося проф. Л. М. Лопатина), а также доцентом историко-филологического факультета Московского университета.

И. А. Ильин был убежденным и деятельным противником большевизма, и советская власть неоднократно подвергала его арестам (в марте, августе и ноябре 1918 г., в августе 1919 г., в феврале 1920 г. и в сентябре 1922 г.). В декабре 1918 г. его судили в московском «революционном трибунале», но оправ-

дали за недоказанностью обвинения. В сентябре 1922 г. его — вместе с целым рядом других профессоров — присудили к «пожизненному изгнанию» из советской страны за «непризнание советской власти».

В начале октября 1922 г. И. А. Ильин прибыл в Берлин. Начался новый период его жизни, продолжавшийся 16 лет.

С февраля 1923 г. по июль 1934 г. Ильин состоял профессором при Русском Научном институте, где читал и систематические и эпизодические курсы на двух языках, русском и немецком. В 1923-24 году он, кроме того, деканировал юридический факультет этого Института. В 1924 г. был избран членом-корреспондентом Славянского Института (School of Slavonic Studies) при Лондонском университете. В 1926 г. был приглашен Кенигсбергским университетом выступить с публичным докладом («О правосознании и правопорядке в современной России»).

В автобиографической справке, написанной во время Второй мировой войны, Ильин перечисляет 12 систематических и шесть эпизодических курсов, которые ему привелось читать. Систематические: Энциклопедия права, История этических учений, Методология юридических наук, Система этики, Введение в философию, Введение в эстетику, История греческой философии, Философия немецкого идеализма, Логика, Философия религии, Учение о правосознании, Философия Гегеля. Эпизодические курсы: Религиозная идея восточного православия, О духовных причинах революции в России, Современная русская изящная литература, Сущность и судьба коммунизма, О формах государственного устройства, Основы советского государства.

Кроме систематических и эпизодических курсов, проф. Ильин вел также семинарии и практические занятия и читал эпизодические лекции. По вопросам советоведения и русистики он за годы 1926-1938 выступал около 200 раз в Германии, Латвии, Швейцарии, Бельгии, Чехии и Австрии, на русском, немецком и французском языках.

Просвещенный противник марксизма-коммунизма-большевизма, Ильин очень рано распознал подлинное лицо и национал-социализма. Он отказался признать партийную программу национал-социалистического режима и через полтора года после прихода Гитлера к власти был удален из Русского Научного института. Со временем ему были запрещены также все другие публичные выступления, устные и печатные, и он обре-

кался, в перспективе, на голодную смерть. В то же время, ему грозил арест и заключение в тюрьму или концлагерь.

Летом 1938 г. И.А. Ильину удалось вырваться в Швейцарию и там, благодаря поддержке друзей и знакомых (в частности, финансовой «кауции» С. В. Рахманинова), задержаться. Так, в 55-летнем возрасте Ильин должен был начать третий этап своей жизни, цюрихский. Последние 16 лет он прожил в пригороде Цюриха Цолликоне. Постепенно Ильин возобновил свои публичные лекции, систематические и эпизодические, открытые и закрытые, в русско-швейцарской и немецко-швейцарской среде. Он много писал в повременной швейцарской и русской (главным образом уже после войны) печати, создавал новые и дорабатывал старые свои научные труды, некоторые из которых были начаты еще в конце 1900-х годов. И. А. Ильин умер 21 декабря 1954 г. Его вдова, Наталия Николаевна (урожд. Вокач), пережила его на восемь лет (ум. 30 марта 1963 г.); она сделала все возможное, чтобы с помощью друзей опубликовать все труды Ильина, подготовленные им самим к печати.

Исключительно одаренный и разносторонний человек, И. А. Ильин был и очень плодотворным автором. Его перу принадлежит несколько сот статей и свыше тридцати книг и брошюр. Его русские труды могут быть условно отнесены к четырем главным категориям: 1) *философия и религия* — «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего» (1911), «Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека», том I: «Учение о Боге», том II: «Учение о человеке» (1918), «Религиозный смысл философии. Три речи» (1924), «О сопротивлении злу силою» (1925), «Путь духовного обновления» (неполное издание 1935, полное 1962), «Основы христианской культуры» (1937), «Аксиомы религиозного опыта», Исследование в двух томах (1953), «Путь к очевидности» (1957), «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» (1958); 2) *правоведение* — «Понятия права и силы. Опыт методологического анализа» (1910), «Проблема современного правосознания» (1923), «О сущности правосознания» (1956); 3) *искусство и литература* — «Основы художества. О совершенном в искусстве» (1937), «О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин-Ремизов-Шмелев» (1959), «Русские писатели, литература и художество. Сборник статей, речей и лекций» (1973); 4) *россия и советоведение* — «Родина и мы» (1926), «Яд большевизма» (1931), «О России. Три речи» (1934), «Пророческое призвание Пушкина» (1937), «Творческая идея нашего будущего. Об ос-

новах духовного характера» (1937), «Основы борьбы за национальную Россию» (1938), «Наши задачи. Статьи 1948-1954 гг.», в двух томах (1956).

Кроме того, следует отметить, что в 1927-1930 гг. И. А. Ильин был редактором-издателем журнала «Русский колокол», в девяти номерах которого его перу принадлежит в общей сложности около 250 страниц.

Из трудов Ильина на немецком языке, вышедших в конце 1930-х и в 1940-х годах отметим следующие: «Ich schaue ins Leben. Ein Buch der Besinnung» (1. Auflage 1938, 2. Auflage 1939), «Die ewigen Grundlagen des Lebens» (1939), «Wesen und Eigenart der Russischen Kultur. Drei Betrachtungen» (1. Auflage 1942, 2. Auflage 1944), «Das verschollene Herz. Ein Buch stiller Betrachtungen» (1943), «Blick in die Ferne. Ein Buch der Einsichten und der Hoffnungen» (1945), «Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre» (1946).

Мы можем коснуться тут только некоторых основ философской позиции И. А. Ильина, по необходимости оставляя систематическое изложение его философских, правовых, литературных, исторических и социально-политических взглядов для другой статьи.

В посмертной книге Ильина «Путь к очевидности» есть глава («Что есть философия», стр. 100-108), в которой он замечательным образом подытоживает свое отношение к призванию, предмету и методу или пути философии. Воспитанный во многом на философских системах великих германских мыслителей и написавший об одном из них капитальное двухтомное исследование, Ильин, однако, отрицал необходимость создания философской системы в качестве основной задачи для философа. В его представлении это был «чисто немецкий пред-рассудок» — задача создания системы «принадлежит к мнимым задачам культуры» (100).

Философия должна быть ясным, честным и жизненным *«исследованием духа и духовности»* — предметно связанным и *«с предметно-обоснованными выводами»*. Никто не может заранее знать, что исследуемый предмет в действительности *«сам по себе систематизен и живет по законам нашей геловезеской логики»*, нашего рассудочного рационализма. Нельзя духовному предмету предугадывать формы человеческого ума: наша обычная рассудочная разумность может оказаться сплошным неразумием по отношению к истинному бытию предмета.

Главное призвание философа поэтому не выдумывание системы, а *предметное созерцание и мышление*. Систематиче-

ский же строй философ должен «спокойно предоставить самому предмету: если его предмет в самом деле есть 'система', то его философия верно передаст и изобразит ее; но если предмет есть бессвязная совокупность, то это обнаружится и в его предметной философии. Исследующий философ не смеет повелевать предмету; он не смеет и искажать его в своем изображении» (101). И это независимо от того, на какой именно предмет направлено внимание философа, — на «мир», «природу», «историю», «дух» или «искусство». В любом случае, вместо дедукции — *созерцающая индукция*, вместо философской системы, выводимой из общего логического понятия или закона — опытное описание исследуемого предмета в его единичных обнаружениях, в его объективной реальности.

Вопрос о том, можно ли считать философию *наукой*, не требует однозначного ответа. Она *может быть* наукой — требующей от человека «особого духовно-религиозного опыта, и особого описательного *художества*» (102). Самое главное это то, что философия есть *исследование*, возлагающее на философа «ответственность исследователя, волю к предметности, и бремя доказательства». Дело именно в *предметной верности* исследований, а не в достигаемой системе, не в ярлыке: «монизм», «дуализм» или «плюрализм», «реализм» или «идеализм», «рационализм» или «интуитивизм».

Есть, таким образом, особый *философский опыт*, существует и *строение философского акта*, которое «не однородно в разных областях философии».

Начало духа, являющееся истинным предметом философии, проявляется и в природе, и в человеке, и в том, что сам человек создает, когда его касается Божий луч. Что бы философ ни созерцал, воспринимал и познавал, — горную цепь, истину, любовь, совесть, произведения искусства, свободу, правосознание, патриотизм, религиозное откровение, — каждый раз это начало духа требует от философа «*опытного акта с другим строением*» (103).

Но и в отдельных своих ответвлениях, и в целом философия — поскольку и когда она есть наука — всегда вырастает из духовного опыта, из опытного акта. И тут путеводителем может служить Сократ. Когда он поставил древнему миру вопрос о том, изучима ли и определима ли добродетель, то предполагавшийся им ответ можно теперь распространить и на всю философию. Подобно тому, как человек, желающий исследовать добродетель, должен прежде всего сам жить ею, так и «философ, желающий успешно исследовать свой предмет, должен

реально-опытно переживать его и тем самым осуществлять его»; «он должен превратить свою душу и свою жизнь в *óрган своего предметного опыта*. Только ставши сам орудием духа, он сможет испытать и познать сущность духа» (106-107). Это требует от профессионального философа постоянного катарсиса, очищения своей души, всежизненной борьбы за то, чтобы предмет стал ему доступен.

Это и есть подлинный путь или «метод» философа. «Основное правило этого пути гласит так: сначала — *быть*, потом — *действовать* и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть и опасного, и даже мучительного делания — *философствовать*» (108).

Гносеология, т. е. теория познания, устанавливающая, что есть верное знание предмета, посвящена *проблеме очевидности*, а потому и философ, приступающий к разработке этой философской дисциплины, «должен осуществить и накопить обширный и разносторонний *опыт очевидности*» (103). Только с помощью этого опыта он сможет избежать игры мертвыми понятиями, приводящей к созданию пустых конструкций. И это тем более, что очевидность относится не только к области теоретического мышления. «Она переживается в религии иначе, чем в науке; она слагается в искусстве на других путях, чем в нравственной жизни; да и в различных науках акт очевидности имеет различное строение (напр. в логике, в математике, в химии, в астрономии, в истории, в юриспруденции, в филологии)». Мертвой и пустой будет теория познания не только у философа, не выносившего духовной культуры и не работавшего в качестве исследователя ни в одной области науки, но и у всякого философа — скептика, агностика или нигилиста — отрицающего акт очевидности. «Ибо акт очевидности требует от исследователя — *дара созерцания* и притом *многообразного созерцания, способности к взувствованию, глубокого зувства ответственности, искусства творческого сомнения и вопрошания, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету*». Таким образом, теория познания требует от философа, чтобы он воспитал себя к *духовной очевидности*.

Этика исследует нравственность, добродетель и добро, а потому требует от философа наличия *нравственного опыта*. Нельзя просто теоретически рассуждать о любви, радости, добродетели, долге, добре и зле, силе воли и свободе воли, о характере и иных проблемах этики. Все это должно быть лично пережито исследователем. Он должен отдать нравственному опыту всю свою личность — свою любовь, свои страсти, свои реше-

ния и деяния, свою жизненную силу, успех и судьбу. «Он должен предстать перед своей совестью; он должен предаться ей и деятельно зажить из нее; осуществляя эти деяния, он должен увидеть перед собою угрозу для жизни, взглянуть в глаза смерти и преодолеть свой страх смерти. (...) Он должен пережить в собственном опыте дивную, — сковывающую и освобождающую, укореняющую и очистительную силу *совестного акта*; (...) Только тому, кто переживает это все, и другое, связанное с этим, — только ему откроется нравственное измерение вещей и людей, только он поймет 'предмет этики'» (104). Таким образом, этика требует, чтобы философ воспитал себя к *акту совести*.

Эстетика, т. е. философия искусства, не может исходить из одного лишь субъективного вкуса исследователя. Она не под силу ни холодному наблюдателю и снобу, подходящему к произведениям искусства формально, ни тому, кто гонится «за возбуждающим, дразнящим, угодливым, популярным, невиданным» (105). Природа искусства требует совсем иного. «Искусство есть возвышенное служение человеческому духу и чистая радость Божественному. Поэтому исследование искусства, осуществляемое философом, предполагает долгую аскетическую работу над своим собственным вкусом, который должен быть облагорожен; оно предполагает далее чуткое религиозное сердце и целую культуру вчувствования и созерцающей мысли». Очень важно при этом, чтобы философ и сам участвовал к каком-либо художественном творчестве: «если он попытается самостоятельно пережить процесс 'замысла', вынашивания, борьбы за идею предмета, облечения ее в ткань образов и обретения художественной формы» (104-105), философ подойдет к искусству не только извне, но и изнутри. Но более всего он «должен воспытать себя к *художественному созерцанию и опыту*» (105).

По мнению Ильина, русская религиозная философия должна пересмотреть свое призвание, предмет и метод в свете «всех пережитых блужданий и крушений», возжелав при этом «ясности, честности и жизненности» (100).

Прежде всего, русская религиозная философия должна отказаться от подражания иностранным, более всего германским, образцам. Она должна не подражать и выдумывать, а, обратившись к глубинам русского национального духовного опыта, стать «убедительным и драгоценным *исследованием духа и духовности*» (100). Она должна перестать «праздно умствовать и предаваться соблазнительным конструкциям»

(106-107). Только тогда она «обновится и расцветет» (107) и сможет «сказать что-нибудь значительное, верное и глубокое» (100) и русскому народу, и человечеству вообще. В противном случае она «скоро окажется мертвым и ненужным грузом в истории русской культуры» (100) и культуры мировой.

Уже из этих замечаний Ильина ясно, что его собственная философия — религиозная, но иного типа, чем та, с которой более всего связано представление о русской религиозной философии. Действительно, Ильин духовно и интеллектуально питался из иных источников и приходил к иным выводам, чем некоторые главные представители русского религиозно-философского ренессанса начала XX века. Ильин отталкивался от того, что он именовал «школой» Розанова-Мережковского-Булгакова-Бердяева, и эта «школа» платила ему тем же. В особенности резко обнаружилась эта неприязнь, когда вышла книга Ильина «О сопротивлении злу силою» и Бердяев, Гиппиус-Мережковская и их единомышленники обрушились в печати на ее автора. (См. об этом мою брошюру «И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой».)

Эта духовная, философская и политическая рознь не могли не привести к тому, что об Ильине как мыслителе создавалось во многом неверное представление. Конечно, все — в том числе и его идейные противники — не могли не отдавать должного Ильину как автору монументального исследования о Гегеле, высоко оцененного специалистами. (Б. Яковенко ставил Ильина в качестве специалиста по Гегелю рядом с Стирлингом и Куно Фишером: «Das Buch von Prof. Iljin verdient nach den Werken Stirlings und Kuno Fischers als das dritte Standard-Work der allgemeinen Hegel-Literatur gewertet zu werden»). Но последующее философское творчество Ильина оказывалось в русской печати нередко или замолчанным или искаженным.

Конечно, и тут были высококачественные исключения. Если обратиться к книге Н. О. Лосского «History of Russian Philosophy», то мы увидим, что он в высшей степени положительно оценивал Ильина — в особенности, кстати, за его философское исследование «О сопротивлении злу силою».

Очень ценил Ильина и другой выдающийся русский религиозный мыслитель XX века, П. Б. Струве. Для него Ильин был не только «лучший знаток и истолкователь великого германского философа Гегеля» и автор «блестящей» книги, «на сложную и жестоко-трудную нравственно-политическую тему» («О сопротивлении злу силою»), но и вообще «подлинный ученый и мыслитель», «интересное и крупное явление в истории

русской образованности». Приведем еще хотя бы следующие слова из характеристики Ильина у Струве: «Формально — юрист, он по существу философ, т. е. мыслитель, а по форме — изумительный оратор или ритор в хорошем античном смысле этого слова.

Когда он пишет, он говорит.

А когда он говорит, то захватывает ум, очаровывает слух, входит в душу с какой-то особой силой, присущей живому и твердому, мерному и кованому человеческому слову. (...)

Ильин оратор-резчик, т. е. настоящий художник живого врезывающегося в душу слова. Такого, как он, русская культура еще не производила, и он в ее историю войдет со своим лицом, особым и неподражаемым, со своим оригинальным дарованием, сильным и резким, во всех смыслах» («Дневник политика» № 82, «Возрождение», 1926).

К этим чертам «своеобразного и единственного в истории русской образованности 'ораторского' дарования Ильина» Струве вернулся еще раз позже («Дневник политика» № 108, «Возрождение», 1926). Вспомнив блистательных русских судебных, а также и политических ораторов последних пятидесяти лет, Струве добавляет: «Но русское академическое ораторство, со времен Т. Н. Грановского, П. Н. Кудрявцева, Н. И. Костомарова, Б. Н. Чичерина и Вл. Соловьева, словно потускнело для того, чтобы возродиться к новой жизни и силе в несравненном даровании И. А. Ильина».

*
**

Исключительно одаренный от природы, И. А. Ильин был, по своей жизненной деятельности и своим умственным интересам, человеком разно- и многосторонним: оратором, лектором, педагогом, публицистом и редактором; ученым исследователем — философом, правоведом и государствоведом, а также искусствоведам, литературоведом и историком; задолго до появления этих терминов, он был россияеведом и советоведом.

Младший современник прославившихся русских религиозных философов, Ильин стал соучастником философского — и вместе с тем религиозного — возрождения, протекавшего в среде русской интеллигенции периода двух русских революций и эмиграции. Но он шел при этом своим особым путем, который привел его к позициям, значительно отличавшимся от позиций большинства русских религиозных философов. Он был и остался государственным и почвенником, которому

были чужды анархизм, максимализм, утопизм и беспочвенничество некоторых его предшественников и современников. Как и П. Б. Струве, он был либеральным консерватором.

В Ильине очень сильна была волевая установка. Недаром и журнал «Русский колокол», который Ильин издавал и редактировал во второй половине двадцатых годов, носил подзаголовок «журнал *волевой* идеи». И особое место в философской терминологии Ильина, наряду с понятием «предмет» (и с маленькой и с большой буквы), занимает понятие «акт». Как он об этом писал в еще неопубликованном письме к И.С. Шмелеву от 26 февраля 1948 г., Ильин и свою философию, оформляющуюся «в духе Сократа», сводил — в порядке ее реализации — к ряду «актов», о ряде «актов». Это — акт правосознания («О сущности правосознания», закончено в 1919 г., опубликовано в 1956 г.), акт сопротивления злу силою («О сопротивлении злу силою», 1925), акт эстетического творчества («Основы художества», 1937), акт литературной критики («О тьме и просветлении», зак. в 1938 г., опубл. в 1959 г.), акт духовно-сердечной повседневности («Ich schaue ins Leben», 1938), акт мирозерцания («Das Verschollene Herz», 1942 — «Поющее сердце», 1958), русский национальный акт («Wesen und Eigenart der russischen Kultur», 1942), акт нового культурного творчества («Blick in die Ferne», 1945), человеческий религиозный акт («Аксиомы религиозного опыта», зак. в 1948 г., опубл. в 1953 г.). Ильин хотел написать начисто до смерти еще три книги — о монархическом акте, об акте воспитания характера и об акте очевидности, — но успел закончить только последнюю («Путь к очевидности», 1957).

Так, и в философии и в жизни Ильин был до конца носителем волевой идеи, мыслителем-борцом, философом-крестносцем и меченосцем, активно и жертвенно боровшимся за дух и свободу, за право и правду, за торжество одухотворенной государственности и христианской культуры.

Густав А. Веттер

Л. П. КАРСАВИН

1. Библиографический очерк

Лев Платонович Карсавин родился в 1882 году в Петербурге. В 1901-1906 гг. Карсавин изучал историю в Петербургском университете. В 1910-1912 гг. он работал в различных архивах и библиотеках Франции и Италии. Из этих работ вышла его магистерская диссертация «Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII веков» (С.-Петербург, 1912), которую он защитил в мае 1913 г. Месяц спустя он был назначен экстраординарным профессором Петербургского университета. В марте 1916 г. он защитил свою докторскую диссертацию «Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках преимущественно в Италии» (Петроград, 1915). Кроме степени доктора истории Карсавин приобрел как мирянин — что представляло большую редкость — и степень доктора богословия в Петербургской Духовной академии. В апреле 1918 г. он был избран экстраординарным профессором Петроградского университета.

После революции Карсавин перешел в своей публицистической деятельности на историко-философскую и чисто философскую тематику («Введение в историю», Петроград, «Огни», 1920; «Метафизика любви», журн. «Русская мысль», 1918; «Saligia», Петроград, «Наука и школа», 1919). В 1922 г. появилось первое систематическое изложение его метафизики всеединства в книге «Noctes Petropolitanae».

В конце 1922 г. Карсавин, вместе с большой группой русских мыслителей, был арестован и выслан за границу. Сперва он обосновался в Берлине, а оттуда в 1926 г. переехал в Париж. Еще в Берлине он издал главные из своих чисто философских сочинений: «Философия истории», «Джордано Бруно» и «Диалоги», все три вышедшие в 1923 г. в издательстве «Обелиск», а два года спустя книгу «О началах», представляющую новое

изложение его метафизики всеединства. Из парижского периода следует назвать книгу «Святые отцы и учителя Церкви» (YMCA-Press, 1927).

В 1928 г. Карсавин был призван в Каунасский университет на кафедру всеобщей истории. Здесь он издал еще три философских сочинения: «Пери архон» (Ideen zur christlichen Metaphysik, Kaunas, 1928), год спустя — самое зрелое изложение своей философии, «О личности» (Kaunas, 1929), и «Поэма о смерти» (Kaunas, 1932). Впоследствии он опять занимался чисто историческими вопросами, а с 1931 года начал издавать многотомное сочинение «История европейской культуры», в котором в 1940 г. он дошел до XV-го века. В 1940 г. Карсавин вместе с университетом переселился в Вильну. После включения Литвы в Советский Союз он был отстранен от преподавательской деятельности и временно занимал место директора Исторического музея Вильны. В конце 1947 г. или в начале 1948 г. он был арестован и сослан на северный Урал, а в 1949 г. был переведен в лагерь инвалидов Абезь у полярного круга в европейской России. Здесь Карсавин в 1951-1952 годах написал еще ряд философских трактатов и сонетов. Некоторые из этих сочинений попали в западную Европу и были опубликованы в ном. 104-105 журнала «Вестник Русского студенческого христианского движения» в Париже (1972). Последние месяцы своей жизни Карсавин провел в лагерьной больнице, где и умер от туберкулеза 12-го июля 1952 года.¹

2. Религиозно-философская система Карсавина

Как и у С. Франка, у Карсавина в центре всей его мысли стоит идея всеединства. Характерной чертой его метафизики, однако, является обоснование всеединства на триединстве трех способов бытия, которое он находит не только внутри Божества, но и в тварном мире. В последней обработке его метафизики, в книге «О личности», Карсавин начинает ее изложение с анализа индивидуальной личности. Феноменологический анализ нашего сознания нам показывает, как наша «личность 'сама в себе' разъединяется на некоторое источное и познающее средоточие, которое мы называем 'я', и на 'мое' или 'свое', как на раскрытое, порожденное или изведенное этим 'я' и им 'познаваемое'».² При этом истечении моментов из «я» мы наблюдаем, что совсем в начале испытываем непосредственное единство нашего «я» и порождаемого из него «момента». В этом начале мы еще свободны дать ему то или иное направление.

Как только, однако, момент удалился от «я» в следующий за этим исхождением миг времени, он стал прошедшим, которое противостоит моему «я» как нечто неизменное и его определяющее. Мы таким образом наблюдаем некую разъединенность «как результат еще продолжающегося процесса разъединения» («О л.», 16), которое однако невозможно без изначального единства. Но ушедшие в прошлое моменты продолжают неким хотя умаленным образом жить в нас, в нашей памяти. В этом обнаруживается третий способ бытия нашей личности, воссоединение, хотя это воссоединение и не достигает той степени единства, которым наша личность обладала до разъединения. Разъединенность преобладает над единством. Однако «опознавая наше 'единство', мы пытаемся его восстановить, воссоединиться, быть — как до разъединения» («О л.», 18).

Но сколько бы мы ни старались, такое полное, бытийственное воссоединение нам не удастся. Это приводит Карсавина к основному в его системе различению между несовершенным и совершенным бытием личности. В мире «несовершенства» имеется налицо только «несовершенное многоединство, т. е. такое, в котором разъединенность-множество 'сильнее' единства»; в совершенном мире, однако, «есть совершенное многоединство, которое разъединяясь всецело преодолевает свою разъединенность и умирая воскресает» («О л.», 18).

Первоединство, разъединение и воссоединение — три способа бытия, в силу которых личность осуществляет самое себя. С моментом разъединения Карсавин всегда связывает момент умирания, исходя из идеи приписываемой Платону, что абсолютная множественность равносильна небытию. Согласно этому, он понимает воссоединение как некое «воскресение», восстановление из небытия. Однако в эмпирическом бытии «несовершенства» ни бытие ни небытие не достигают полноты, и поэтому также «всеединство» в эмпирии остается неполным, или, как Карсавин это называет усваивая термин Николая Кузанского, «стяженным».

Из сказанного явствует первостепенное значение, которое Карсавин в своей системе придает «диалектике бытия-небытия». Как каждый отдельный момент, так и личность сама и есть и не есть. Ее бытие «раскрывает себя как могущее и не быть, т. е. не как неподвижное бытие, а как бывание или становление-погибание. Равным образом и небытие оказывается тут не абсолютным небытием, а небытием, про которое можно сказать, что оно есть 'сущим небытием'» («О л.», 60). Для личности в ее несовершенстве, однако, все это имеет значение только до

некоторой степени, про нее «нельзя сказать, что она есть, ни — что она не есть... Это — умирание, которое никогда не кончается, и воскресение, которого хватает лишь на то, чтобы умирание не умерло. Это — дурная бесконечность умирания» («О л.», 54).

Диалектика бытия-небытия не должна быть истолкована в смысле иррационализма. В одном письме (от 16 апреля 1940 г.) к автору этих строк Карсавин решительно отмежевывает эту антиномику от иррационализма: «Во всяком случае, для меня неприемлемы и даже невыносимы ссылки на иррациональность, 'духовный опыт' и т. п., чем так злоупотребляет Бердяев».

До сих пор мы рассматривали только индивидуальную личность, абстрагируясь от ее отношения к внешнему миру, к «инобытию». Мостом к инобытию для Карсавина является познание. Притом он делает своим основной тезис интуитивизма, напр. Лосского и Франка, что «познавая инобытие, личность познает его в подлиннике, а не в копии» («О л.», 77).³ «Если я воспринимаю удаленное от меня зеленое шумящее дерево, — его зелень, шум, пространственная форма, его пространственная удаленность от меня, т. е. само пространство, в котором мое тело соотносится с деревом, суть и мои качества, и мое порождение, и моя личность» («О л.», 79 и след.); моя личность, так как все мои моменты (в данном случае «качества») суть моя личность. Однако эти качества — не *только* моя личность. Карсавин не идеалист, он не подчиняет объект субъекту. Поэтому все эти названные качества — общие качества опирающиеся и на меня и на инобытие.

Таким образом, я соединен с инобытием, но и разъединен с ним. И эта разъединенность (в несовершенном мире) гораздо сильнее нашего единства. Согласно этому, Карсавин понимает процесс познания инобытия мира как процесс воссоединения с ним, совершающийся в сфере «общих качеств». Но если это так, то надо допустить с необходимостью и первое единство, которое, в силу того, что один из его «моментов» («я») является личностью, и само должно быть личностью. Карсавин называет ее «симфонической личностью» («О л.», 83). Ее, однако, надо мыслить по отношению меня и инобытия не как некое «иное», «третье», а как наше с инобытием единство («О л.», 83).

В симфонической личности Карсавин различает моменты-личности и моменты-качества. Из моментов-личностей не все достигают полного личного бытия: некоторые «обладают лишь зачаточным (— животные) или потенциальным (— нео-

душевленные вещи) личным бытием» («О л.», 98 и сл.). Симфоническую личность, реализующую себя только в актуально-личном бытии (в человеческих личностях), Карсавин называет «социальной личностью» («О л.», 85).

Весьма оригинально учение Карсавина о пространстве и времени. Карсавин различает между пространственностью, материальностью и телесностью. Пространственность возникает как следствие разъединения личности. Производя свои «моменты», «я» замечает свое удаление от них. Это удаление, однако, состоит в удаленности не от какого-то пустого, «абстрактного» «я», но от такого же момента, только-что возникающего из «я». В этой удаленности моментов друг от друга и состоит пространственность личности.

На этой основе Карсавин трактует еще и проблему телесности. Говоря о пространственности, мы рассматривали «моменты» личности «абстрактно». Однако разъединение личности дает как результат моменты с некоторым конкретным содержанием. В «начале» (не во временном смысле!) процесса разъединения-воссоединения «еще» нет противостояния между «я» и «содержанием», и в конце этого процесса такого противостояния «уже нет». Но оно есть «в середине» процесса. Тут содержание противостоит «я» как нечто данное, его детерминирующее и стесняющее его свободу. Это — «я» в своей телесности. Индивидуальную телесность личности опять-таки следует рассматривать в связи с «симфонической телесностью». «Мое пространственно-телесное бытие выходит за границы моего биологического организма... весь мир, оставаясь инобытною мне телесностью, становится и моею» («О л.», 128).

Учение о временности принадлежит к самому интересному в учении Карсавина. Как личность обладает всепространственностью, так ей свойственна и всевременность. Всевременный характер ее Карсавин выводит из ее всеединства (в ранних произведениях — «Философия истории» и «О началах» — Карсавин вместо «личность» говорит «душа»). «Возьмем три последовательных момента временного потока нашей душевности... Душа как бы переходит из прошлого через настоящее в будущее, из «т» через «п» в «о»... Душа перестает быть «т» и становится «п», перестает быть «п» и становится «о»... Но как при условии непрерывности перехода может она из «т» становиться «п», если хоть одно мгновение не есть она сразу и «т» и «п»?... Следовательно душа всевременна хотя бы в ограниченной сфере трех миггов т-п-о. Но если она обладает

'всевременностью' трех миггов, она, в силу непрерывности ряда и в прошлое и в будущее . . . всевременна вообще».⁴

Но эта всевременность в «несовершенстве» личности имеет несовершенный характер, поскольку прошедшие моменты, чем дальше они удалились от настоящего, бледнеют, теряют изменчивость, застывают, и личность теряет свою свободу по отношению к ним. Аналогичное следует сказать и о будущем. В «совершенстве» личности моменты при их ухождении в прошедшее не претерпевают такого рода умаления их единства с настоящим. Карсавин обозначает эту совершенную всевременность, особенно в ранних своих произведениях, термином «вечность». Вечность не должна мыслиться как бесконечное время «после» смерти. Было бы ошибочно думать также, что не уменьшенное присутствие прошедших и будущих моментов в настоящем обозначает «одновременность» всех моментов и что таким образом «течение» времени, переход одного момента в другой, становится невозможным. Возможность этого перехода Карсавиным обосновывается тоже диалектикой «бытия-небытия». Что касается взаимоотношения времени и вечности, позиция Карсавина не остается последовательной. То он объясняет происхождение уменьшенной всевременности («времени») из грехопадения твари, то он понимает «время» как потенциальность, а «вечность» как ее реализованность.⁵

В своем сочинении «О личности» Карсавин не входит в подробный разбор вопроса временности свойственной симфонической личности. Эта проблема, однако, хотя еще не в этой терминологии, составляет основное содержание его философии истории. Для Карсавина «содержание истории — развитие человечества, как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта» (Ф. и., 85). На основе всего того, что было сказано выше о симфонической личности, легко понять, что Карсавин отвергает «каузальный» подход к разбору исторического бытия. Взаимодействие между индивидуальными личностями и отдельными историческими процессами следует объяснять не прямым воздействием одной индивидуальной или социальной личности на другую, а тем, что высший субъект (двуединство, многоединство и в конечном счете всеединство) в одном моменте актуализируется одним, а в другом моменте другим образом.

Так как все моменты являются индивидуальными актуализациями высшего субъекта, все они, в принципе, равноценны. Исходя из этого, Карсавин подвергает жестокой критике позитивистское учение о прогрессе. В теории прогресса все моменты

обесцениваются кроме одного, который объявляется апогеем, все равно где он локализуется, в начале, в середине или в конце исторического процесса. Если, по Карсавину, все моменты равноценны в том смысле, что нельзя ни одного из них принимать как чистое средство для достижения другого, объявляемого целью других, этим не отрицается тот факт, что отдельные моменты могут в различной степени совершенства актуализировать высшую личность и в конечном счете всеединство, и что они в этом смысле не являются равноценными. «Апогеем» в смысле предельно совершенной личности среди эмпирического бытия является личность Иисуса Христа.

Если личность Иисуса — наиболее совершенная индивидуальная личность, то Церковь является наиболее совершенной реализацией в эмпирии всеединого человечества («Ф. и.», 287). История человечества — не что иное как эмпирическое становление и погибание Церкви. Как для Христа, так и для Церкви существует закон умирания, — умирание, которое Карсавин, повидимому, относит к чередованию внутри христианской религиозной культуры различных индивидуализаций: «очень многое говорит за то, что на смену умирающей западно-христианской ее индивидуализации нарождается иная, восточно-христианская или православно-русская, может быть и не она одна» («Ф. и.», 215). Если эти слова допускают толкование в смысле равноправия всех христианских вероисповеданий, то в другом месте Карсавин утверждает, что история (в смысле изучения истории, исторической науки) должна быть не только религиозною; «необходимо пойти далее: история должна быть православною» («Ф. и.», 175).

Как все эмпирическое бытие, история тоже стоит под знаком непреодолимого собственными усилиями несовершенства. Ее совершенствование принадлежит к сверхэмпирической сфере («Ф. и.», 274 и сл.). Это приводит нас к проблеме отношения между Богом и миром, а также к проблеме зла, связанной с вопросом «несовершенства» эмпирического бытия. Божественное бытие также представляет собою триединство, осуществляющее себя через первоединство (Бог-Отец), разъединение (Бог-Сын, «Слово» или «Истина») и воссоединение (Св. Дух) («О л.», 183). «Истина словно считает (logizei) Божественные моменты; и потому она — Разум и Слово (logos). Но предел счета или разъединения — уничтожение, 'истощение', ничто (kenosis, kenoma) . . . Поэтому Истина-Логос есть Меч, рассекающий и убивающий, начало Божественной Смерти и Божественная Смерть».⁶ Третья Божественная Ипостась, согласно с

этим, имеет характер «воссоединения», «пакибытия», она «возвращает Второе к единству с Первым, воскрешает Его, являясь истинным Утешением Смерти Сыновней» («О н.», 164).

Отношение Бога к миру и акт творения Карсавин понимает диалектически: Бог создает тварь, даруя ей все свое собственное Божественное содержание. Так как тварь получает все Божественное содержание, ее возникновение имеет характер свободного самовозникновения, ибо получая Божественное содержание она вместе с ним получает и свойственную ему Божественную свободу. Таким образом, в некоем безвременном смысле «сначала» есть только совершенно-всеединный Бог, «потом» Бог, «в Самоотдаче Своей твари Себя Самого умаляющий и уничтожающий», «затем» только тварь, «уже всецело ставшая Богом, Всеблагостью», со своей стороны опять отдающая себя Богу, и наконец «опять» только Бог, «восстановивший Себя в твари и чрез тварь» («О н.», 48). Бог и тварь поэтому отличаются не по содержанию, а только по субстрату. Другая существенная разница в том, что «есть» твари следует за «не есть», а «есть» Бога «первее всякого 'не есть'» («О л.», 176).

Так понимает Карсавин акт творения в его идеальной структуре. В действительности, однако, вследствие «нехотения» твари эта диалектика взаимной самоотдачи нарушена, из чего возникло «несовершенство» тварного мира, с которым мы уже встречались в ряде вопросов. «Нехотение» твари Карсавин описывает двояким образом: тварь хотела иметь свое бытие «для себя», без самоотдачи, она хотела избежать «совершенной смерти» и в результате этого получила бытие дурной бесконечности умирания. С другой стороны, «нехотение» твари Карсавин понимает как старание избежать напряжение, «она хотела не быть и не 'не быть', а — 'немножечко быть'» («О л.», 196), или она недостаточно хотела быть. «Бог исполнил нелепое хотение твари... дал ей ровно столько бытия, сколько она вождедела, хотя это и было невозможным» (там же). Так возникло несовершенное бытие твари, несовершенство, непреодолимое для нее самой и преодолимое только благодаря воплощению Слова Божьего.

Таким образом, Богочеловечество и в системе Карсавина играет существенную роль. Притом он различает между Богочеловечеством, вочеловечением и воплощением Бога. Необходимым условием возможности сотворения конечного мира, по Карсавину, является то, что Бог в самом себе возвышается над различием между конечным и бесконечным, являясь совершенным их единством. В этом и состоит Богочеловечество.

На этом основании «через Самооконечение... Бог творит Адама из ничто и преодолевает его конечность его обесконечением» («О н.», 50). В этом суть «вочеловечения» Бога (там же). Заметим, что Карсавин тут выводит конечность твари уже не из ее греховного «нехотения», а из ее тварности: «Сотворенный Богом Адам, по самой природе тварности, начален, а все начальное — конечно» («О н.», 48 и сл.). Продолжая, однако, рассуждать в порядке идей, по которому несовершенство твари объясняется ее греховным нехотением, Карсавин вочеловечение Бога воспринимает еще и как «воплощение» его («О л.», 223), поскольку Бог приемлет не только конечное, но даже «невозможное бытие» твари, возникающее из ее греховного нехотения («О л.», 215 и сл.).

Тварь, воспринятая в «воплощении» Логосом, и в несовершенстве и в совершенстве своем существует «вечно». Ее несовершенство — неизгладимый момент в ее совершенстве. Граница ее несовершенства для нее непреодолима, она в качестве «вечной смерти» остается и в ее совершенстве. С этой позиции Карсавин в своей системе сочетает, с одной стороны, христианское учение о вечности ада, и с другой стороны — учение о конечном восстановлении всего («*apokatastasis ton panton*»). Осваивая различие, проводимое в католическом богословии между «грехом-виною» и «грехом-карою», Карсавин допускает вечность ада в качестве «греха-кары». И в этом смысле все человечество навсегда оказывается в аду, понятом как «грех-кара». Но это не исключает возможности того, что то же самое человечество достигает и своего «совершенства». Вечность ада не имеет последнего слова. «Все спасены несмотря на то, что все в аду» («О л.», 218). Страдание не является препятствием для полного блаженства. Наоборот, все заповеди блаженства предполагают, что «были» страдания. «Блаженные радуются высшею и чистейшею радостью, ибо смеются сквозь слезы» («О л.», 219). Они радуются, вспоминая «минувшее» горе. Но с точки зрения совершенного бытия, «вспоминание о минувшем есть преодоление сущего» (там же).

— — —

Теорию Карсавина упрекали в пантеизме.⁷ Карсавин сам категорически отвергает такой упрек. По его мнению, различие «субстратов» (Божьего и тварного), а также «разграничивающая Бога и человека (поскольку есть Бог нет человека и наоборот) смерть устраняет пантеизм».⁸ Нам кажется, что решающий вопрос не тот, является ли его система пантеизмом или

нет, но — возможна ли его теория вообще без самопротиворечия.

К сожалению, на этот вопрос, как нам представляется, надо дать отрицательный ответ. Дело в том, что теория Карсавина не в состоянии разрешить удовлетворительным образом вопрос о возникновении твари из ничего. Карсавин объясняет «несовершенство» твари из ее греховного «нехотения». Но кто этот субъект, который недостаточно хочет? Тварный субстрат? Но этот субстрат представляет собою несодержательное «ничто». «Хотеть» и даже «недостаточно хотеть», однако, уже является неким содержанием и должно было бы быть Божественным, так как все содержание твари — Божественно. Эта трудность увеличивается тем, что по Карсавину, строго говоря, тварь — не личность и что она становится личностью только в причастии Ипостаси Логоса. Таким образом, твари не свойственны ни собственное содержание, ни собственный ипостасный носитель содержания. И откуда происходит тогда зло?

Другая трудность возникает в вопросе отношения между «несовершенством» и «совершенством» твари. Если, как утверждает Карсавин, «все спасены несмотря на то, что все в аду», то какой смысл имеет стараться и трудиться в этом несовершенном мире? Ведь полное обожение в мире «совершенства» все равно обеспечено для всех. Однако с точки зрения христианской веры — а Карсавин решительно претендует на звание христианского мыслителя — следует отметить, что эта концепция явно противоречит Евангельскому учению, которое в притче о пшенице и плевелах, а также в словах Христа о Страшном Суде, явно указывает на «разделение» между добром и злом в ином мире.

Высказывая эти критические замечания, мы отнюдь не хотим отрицать, что в системе Карсавина содержится много интересного и ценного. Особенно ценным, на наш взгляд, является его учение о времени и о вечности, понятой в смысле всевременности, а также само различие между «совершенством» и «несовершенством»; несмотря на то, что ему не удается, как только что было показано, удовлетворительным образом сформулировать их взаимное отношение, сама попытка понимать бытие нашего эмпирического мира как умаленное, «стяженное» осуществление более совершенных онтологических структур, представляется нам очень ценной и плодотворной. Поэтому при условии дальнейшей разработки, система Карсавина, как нам кажется, сможет еще оказать ценную услугу делу осмысления христианской веры в наше время.⁹

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. «Материалы к биографии Льва Платоновича Карсавина, 1882-1952», — «Вестник Русского студенческого христианского движения», 1972, 104-105, стр. 250-253. См. также: Erich Sommer, «Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12.7.1952)», — «Orientalia Christiana Periodica», 1958, XXIV, стр. 129-141.

² «О личности», Kaunas, 1929, стр. 15. В дальнейшем ссылки на эту книгу Карсавина будут даваться в скобках в тексте статьи так: «О л.», с указанием соответствующей страницы.

³ Это, однако, не значит, что Карсавин стоит просто-напросто на позиции интуитивизма Лосского; он хочет соединить ценное в интуитивизме с тем, что он считает ценным в «феноменализме».

⁴ «Философия истории», Берлин, 1923, стр. 36. В дальнейшем: «Ф. и.», с указанием страницы.

⁵ «О свободе», — «Мысль. Журнал Петербургского Философского общества», 1922, январь-февраль, I, стр. 74.

⁶ «О началах», Берлин, 1925, стр. 162. В дальнейшем: «О н.», с указанием страницы.

⁷ N.O. Lossky. History of Russian Philosophy. London, George Allen and Unwin Ltd., 1952, стр. 312.

⁸ Из неопубликованной еще рукописи «Основные тезисы метафизического миропознания».

⁹ Главная литература о Карсавине: 1) N.O. Lossky. History of Russian Philosophy. London, George Allen and Unwin Ltd., 1952, p. 299-314; 2) Bernhard Schultze. Russische Denker. Wien, Verlag Herder, 1950, s. 403-419; 3) Gustav A. Wetter, S.J. L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit, — «Orientalia Christiana Periodica», IX, 1943, Num 3/4, s. 366-405; 4) Gustav A. Wetter, S.J. Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der »Allzeitlichkeit« bei L.P. Karsawin, — »Scholastik«, XX.-XXIV. Jahrgang, 1949, Heft III, s. 345-366; 5) B. Zenkovsky. Histoire de la philosophie russe. Paris, Librairie Gallimard, 1955, tome II, p. 404-414.

Николай Зернов

А. В. КАРТАШЕВ

Карташев занимает особое и видное место среди вождей русского религиозного возрождения XX века. Он был единственным из них, кто вышел из крестьянской среды, не принадлежал к ордену интеллигенции и сыграл значительную роль в государственной жизни России, будучи последним прокурором Синода. В его же заслугу входит упразднение этого поста и созыв Всероссийского Собора 1917-18 года.

А. В. родился 11 июля 1875 года в Кыштиме на Урале. Его дед был крепостным рабочим на горном заводе, который благодаря своим способностям и упорному труду стал управителем завода. Отец, родившийся в 1845 году, оставался крепостным до 16 лет. После освобождения он быстро пошел в гору, стал волостным писарем, земским гласным и кончил жизнь членом земской управы. Семья переехала в Екатеринбург, стала горожанами.

Карташевы были туляки, вывезенные на Урал для работы в рудниках. Они принадлежали к тем крепким, даровитым русским людям, которых не могло сломить даже крепостное право. На них созидалось российское государство. Это они строили восхитительные деревянные церкви русского севера, ценили и заказывали высокохудожественные иконы, понимали и свято хранили ту московскую культуру, которую загнал в подполье царь-маньяк Петр Алексеевич. Однако Карташевы не были старообрядцами. Они упорно хотели «выйти в люди», понимали ценность образования, вместе с тем они не отрывались от родной почвы, оставаясь патриархальной, православной семьей, чтившей Царя Освободителя и преданной монархии.

Юный Карташев, как и его предки, был зачарован красотой церковных служб. В возрасте 8 лет он был посвящен в стихарь и до конца своей жизни оставался исключительным знатоком православного богослужения и всегда пел на клиросе. В 1894

году он блестяще окончил Пермскую семинарию и был отправлен на казенный счет в Петербургскую Духовную академию. В 1899 г. он был оставлен при Академии для подготовки к профессорскому званию при кафедре по русской церковной истории. Через год на него было возложено все бремя преподавания по этому предмету. Он нес его до 1905 года.

Только став магистром по особому ходатайству Академии, Карташев был вычеркнут из состава податного сословия и перестал платить крестьянские подати.

Начало его преподавания совпало с большими сдвигами в умонастроении интеллигенции, в особенности в обеих столицах. Пробудился интерес к религии; поэзия, живопись, музыка обогатились новыми талантами, оживилась политическая жизнь, приведшая к взрыву первой революции 1905 года. Молодой провинциал с его консервативным воспитанием был захвачен водоворотом новых идей и катастрофических событий. Он познакомился с четой Мережковских, встретился с бывшими марксистами, как Булгаков и Франк, сблизился с основателями «Христианского братства борьбы», с Эрном, Свентицким и Агеевым.¹ У А. В. обнаружился темперамент общественного деятеля. Он с увлечением бросился в бурное море, и начал печататься под псевдонимом, по церковным вопросам, в «Новом пути», издававшемся Мережковскими. Ректору Академии епископу Сергию, будущему патриарху, стала известна деятельность магистра и он предложил Карташеву выбор между преподаванием и журналистикой. А. В. выбрал последнее. Через год, однако, он получил кафедру по истории русской церкви на Высших Бестужевских Женских курсах, которую он занимал до 1919 года. Обретши свободу Карташев стал печататься под своим именем в «Речи», в «Русском слове» и других либеральных органах. Его исключительные дарования выдвинули его на место председателя Религиозно-Философского общества, собиравшего на свои собрания цвет столичной интеллигенции и духовенства.

Временное Правительство назначило прокурором синода известного думского деятеля В. Н. Львова. Он предложил пост своего помощника А. В.-чу. В июле 1917 года Львов покинул оберпрокурорство и на его место был выбран Карташев. Его первым актом было переименование своей должности в министра исповеданий. Только 10 дней был Карташев носителем должности, которая символизировала подчинение церкви власти монарха.² Всю свою энергию новый министр сосредоточил на скорейшем созыве Собора. 15 августа на его долю выпала

честь приветствовать собравшихся клириков и мирян в храме Христа Спасителя и от лица Временного Правительства начертать программу взаимоотношений между церковью и государством, основанных на сотрудничестве и внутренней независимости каждой стороны.

Планы переустройства церковной жизни в духе соборности и ответственности всех ее членов, разработанные на Соборе, не могли быть осуществлены из-за захвата власти Лениным. Но фундамент для них был заложен и он еще послужит русской церкви, когда окончится страдная эпоха ее гонений. Тогда вспомнится и заслуга А. В. в этой области. Сам же он был арестован ленинистами и брошен в тюрьму. В конце января 1918 года он был освобожден и ему удалось через год бежать из России. С 1920 года и до конца своей жизни он жил в Париже, участвуя в церковно-общественной и политической деятельности эмиграции. С 1925 года он прибавил к ней преподавание в Богословском Институте при Сергиевском Подворье. За 40 лет изгнания он напечатал ряд книг и многочисленные статьи в русских и иностранных журналах. Умер он 10 сентября 1960 года в Париже.

А. В. был сыном севера. Со светло серыми глазами и аккуратно подстриженной бородой, он был нетороплив и складно сложен. В нем чувствовалась большая сила, но она не давила, так как с ней сочетались светлый ум и доброжелательное сердце. А. В. умел внимательно слушать. Слегка склонив на сторону свою крупную голову, он воспринимал собеседника, интересовался его мыслями. Он был зорким, талантливым историком, его особым дарованием было умение говорить. Плавно жестикулируя, слегка закрывая глаза, как бы погружаясь в себя, он подобно мощной реке, уносил с собою своих слушателей. Он покорял их не ораторскими эффектами, а ясностью своей мысли, пластичностью своих образов и глубиной и оригинальностью своих исторических прозрений.

Карташев всецело принадлежал России, он стихийно любил ее, он верил в нее и сам являлся выдающимся представителем творческого размаха своей родины. Но эта любовь делала его зрячим, он с болью переживал пороки своего народа. Помню однажды, уже в конце своей долгой и плодотворной жизни он показал мне свои дрожащие руки и с горечью сказал: «Вот и я плачú за грехи моих предков, сколько их поколений отравляли себя водкой. Как тяжела была борьба с невежеством и темнотой.»

На своем семейном опыте он знал о том, что выпало на долю крестьян, но он также знал, что ни насилие, ни красный террор не принесут освобождение народу. Всем своим существом он отвергал большевизм с его утопизмом, интернационализмом, ложью и бунтарством. Он был строитель «хозяин», стремившийся построить на родной земле праведный строй. Ничего не было более чуждого ему, чем интеллигентская мечтательность, увлечение неосуществимыми проектами, часто сопровождающиеся незнанием своей действительности и потому легко переходящие на подражание западу и легкомысленно готовые разрушать устои народной жизни. Эта трезвенность Карташева, его высокая оценка роли государства, его знание прошлого России, выделяли его из среды интеллигенции, увлекавшейся обычно абстрактными теориями.

Следующий эпизод хорошо обрисовывает разницу его мирозерцания и его друга бывшего марксиста о. Сергия Булгакова. Карташев пишет: «В начале тридцатых годов мы были вместе в Лондоне, в день пролетарского 1-го мая. Мы попали в поток демонстрации, несшейся неистово и бурно с тучей красных флагов и крикливых плакатов. . . Я удивился как возбужденно, с искрящимися глазами о. Сергий созерцал это отвратительное для меня зрелище. Он признался, что он ощутил знакомое ему энтузиастическое волнение. . . Сложна лира человеческой души. Гармония перепутана в ней с диссонансами.»³

Для Карташева революция была опасным заболеванием, которое разрушало здоровые ткани народного организма. Сам он был глубоко укоренен в русском православии с его литургическим богатством и бытовым благочестием. Но он не идеализировал его, сознавая необходимость примирения христиан, и готов был учиться всему лучшему на западе.

Вся его деятельность была вдохновлена верой в творческую роль церкви, свободной в своей внутренней жизни, ведущей человечество по пути очищения. Для него церковь и государство были необходимы друг для друга, и он не жалел своих сил для поисков путей для их плодотворного сотрудничества. Его многочисленные писания сосредоточены преимущественно на двух темах: «воссоздание Святой Руси» и «вселенская миссия православия».

Церковь была в центре всех работ Карташева. Он писал: «Она, как тело Христово, призвана утолять запросы не только отдельных личностей и отдельных народов, но и всего человечества, а через человечество и весь мир, всю вселенную».⁴ Церковь открывалась ему в ее конкретных исторических во-

площених, обогащаясь и обогащая всеми достижениями людей и придавая смысл и целеустремленность каждой эпохе в жизни христианского человечества. Будучи тонким ценителем именно русского православия, он хорошо сознавал опасность абсолютизации даже уже одобренных преданием богословских формул и литургических выражений. Его вера в реальность водительства Святого Духа делала его дерзновенным новатором. Он писал: «Христиане новых веков вовсе не осуждены на роль музейных хранителей эллинских форм догматики. Они, как и древние, суть также живые носители существенного содержания апостольского предания веры».⁵

Это необычайное сочетание любовного знания и почитания прошлого со смелым устремлением в будущее делало его одновременно и консерватором и реформатором. Поэтому так характерно одно из названий его произведений: «Реформа, реформация и исполнение церкви» (Петроград, 1916).

Карташев не был напуган размерами русской катастрофы, он никогда не терял веры, что безбожие и надругание над собственными святынями будут изжиты русскими людьми и путем покаяния родина будет очищена от лжи и жестокости советского деспотизма. Он писал: «Дух захватывает радостная надежда на возможность свободной церковной работы в освобожденной России.»⁶ Несмотря на сосредоточенность на задачах, касающихся родины, Карташев никогда не забывал о вселенскости Церкви. Он живо интересовался экуменическим движением и принимал участие в работе содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Он считал примирение христиан самой насущной задачей нашего времени. В своей замечательной статье «Соединение церквей в свете истории» («Христианское воссоединение», Париж, 1933) он решительно опровергает тех православных богословов, которые, под влиянием запада, учат о прекращении церковной жизни вне пределов восточных автокефальных церквей, перенося на православную почву римо-католическую догматику. Он пишет: «Древние каноны обязуют нас признавать реальность таинств в церквах схизматических и еретических» (стр. 108). «Все верующие во св. Троицу и вошедшие через дверь крещения суть сыны вселенской церкви, хотя обилие благодати в них не одинаково, смотря по степени соблюдения апостольской веры» (стр. 117).

Когда в 1933 году о. Булгаков сделал на одном из съездов Содружества предложение о вступлении в общение в таинствах с теми англиканами, которые исповедуют православно

свою веру, Карташев встал решительно на сторону своего друга и в ряде статей дал историческое оправдание этой, казавшейся для многих революционной, идеи. Карташев считал благочестивой утопией надежду многих, что богословы сидя за круглым столом найдут мирное решение всех догматических разногласий и таким образом будет восстановлено потерянное единство церкви. Он был уверен, что без борьбы и усилий эта желанная цель не будет достигнута. Поэтому он писал: «Если группа православных и англикан решится посвятить себя героической работе завершения примирения путем общения в таинствах, то стена отделяющая их церкви будет прорвана и новый центр единства будет осуществлен, который сможет привлечь к себе других членов. Для этого необходимо единство веры между ними и благословение их действия хотя бы одним епископом с каждой стороны. В таком случае их действие можно считать оправданным с точки зрения вселенской миссии церкви. Отказ от действия, есть отречение от ответственности, перекладывание ее на плечи будущих поколений».⁷

В этом отрывке, столь характерном для Карташева, выражены и его чувство преемства в жизни церкви, и одновременно его решимость искать новых путей для решения насущных вопросов современности. В его лице русская церковь обрела подлинного выразителя ее сокровенных чаяний быть строительницей и вдохновительницей Святой Руси, лучезарной, открытой для творческой деятельности человека во всех областях жизни — политической, социальной, научной и художественной. Русское православие имеет и другой, темный лик мироотрицания и неприятия культуры. С ним Карташев был в упорной борьбе, и его представители со своей стороны видели в нем своего наиболее опасного противника. Карташев верил, что именно православие помогло русским людям создать все то прекрасное и неразрушимое, чем украшена их трудная и многогрешная история. На этом основании он и строил свою надежду, что церковь снова займет руководящее место в жизни русского государства.

Карташеву не удалось видеть осуществление своих планов. Большую часть своей жизни он провел в изгнании и не было ему дано радости потрудиться на родной земле. Но он оставил после себя большое наследство, которое будет неоценимым пособием для будущих поколений строителей православной культуры. Карташев был выдающимся историком русской церкви, самоотверженным общественным и политическим деятелем и глубоко верующим христианином.⁸ 21 ноября 1973 года.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. *Карташев* «Мои ранние встречи с о. Сергием», — «Православная мысль», Париж, 1951, № VIII.

² *Карташев*. Революция и Собор 1917-18 г. — «Богословская мысль», Париж, 1942.

³ «Мои ранние встречи с о. Сергием».

⁴ «Воссоздание Святой Руси». Париж, 1956, стр. 16.

⁵ «Свобода научно-богословских исследований». В кн.: «Живое предание», Париж, 1937, стр. 39.

⁶ «Воссоздание Святой Руси», стр. 13.

⁷ Выдержки из статьи *Карташева* «Путь к соединению церквей» — «Журнал содружества св. Албания и преп. Сергия», Лондон, 1934, № 26, стр. 12, — дополненные из рукописи *Карташева*, находящейся в архиве автора.

⁸ Перу А.В. *Карташева* принадлежат следующие книги: «На путях к вселенскому собору», Париж, 1932, 140 стр.; «Ветхозаветная библейская критика», Париж, 1947, 270 стр.; «Воссоздание Святой Руси», Париж, 1956, 252 стр.; «Очерки по истории русской Церкви», Париж, 1959, том I и II, 1250 стр.; «Вселенские соборы», Париж, 1963, 800 стр. Перечень статей *Карташева* на русском и иностранных языках находится у Л.А. *Зандера*, «List of the Writings of Professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris», vol. IV (1925-1954) and vol. V (1955-1965).

Н. О. ЛОССКИЙ

Оглядываясь на пройденный им путь, Лосский мог бы сказать, что он собрал обильную жатву, и что жатва эта духовно окормила взыскующих истины. Он строил свое учение крепко, с расчетом на века. Ему чужд философский импрессионизм многих, даже талантливых современных философов, но ему чужд и догматизм старой школы.

Хотя Н. О. Лосский обладал энциклопедической ученостью, главная ценность его трудов заключается не в этом, а в оригинальности, силе и глубине его мысли. Лосский не только пракладывал, но и проложил новые пути в философии. В ряде философских дисциплин он явился обновителем и пионером. Верность лучшим философским традициям сочетается в нем с неустрашимостью мысли. То новое, что Лосский внес в русскую и мировую философию, далеко еще должным образом не усвоено, и условия эмиграции не благоприятствовали тому, чтобы у Николая Онуфриевича образовалась своя школа последователей.

Но заслуги Лосского признаются во всех странах с развитой философской культурой. В современных пособиях по изучению истории мировой философии (например, в немецкой книге Хиршбергера) учению Лосского отводится видное место. Такой крупный русский философ, как С. Л. Франк, немалым обязан Лосскому в гносеологических основах своего учения. В начале двадцатых годов, у Лосского стала образовываться в России группа последователей, из которых наиболее талантливым был безвременно скончавшийся Д. Болдырев. В эмиграции последователями Лосского являются пишущий эти строки и словацкий философ Диешка.



Заслуги Лосского относятся к гносеологии, логике, метафизике и философии ценностей.

В гносеологии (теории знания) Лосский явился основателем нового в философии гносеологического учения — «интуитивизма». Основная мысль гносеологии Лосского, несмотря на всю углубленность его анализов, в лучшем смысле этого слова проста и умозрительно показуема. Она заключается в утверждении, что сознание носит, по своей исконной природе, открытый, а не закрытый характер, что оно подобно не психическому вместилу, в которое предмет должен «попасть», неизбежно субъективно преломившись в нем, а, скорее, средоточию лучей, освещающих своим вниманием те или иные отрезки бытия.

Согласно теории Лосского, причинное воздействие предмета играет роль лишь повода восприятия, побуждающего наше «я» как духовное существо обратить внимание на задевший наше тело предмет.

При предпосылке «закрытого» сознания неразрешимой загадкой остается проблема соответствия предмета — представлению о нем. Доказать такое соответствие можно было бы лишь «выпрыгнув» из своего сознания и сравнив имеющееся в нем представление о предмете с самим предметом. Это конечно, противоречило бы элементарной логике. В силу этого, большинство гносеологий склоняется к субъективизации данных сознания, что, опять-таки, приводит к концепциям «закрытого» в себе сознания.

Нужно сказать, что философская мысль до сих пор безнадежно вращается вокруг этой проблемы, а крайние ее течения, например, логический позитивизм, вообще отвергают гносеологическую проблематику, утверждая, что они занимаются лишь «описанием» фактов, и пытаются стать «по ту сторону» вопроса об их субъективности или объективности. На самом же деле они становятся «по сю сторону» гносеологии, отрекаясь от великого наследия Канта.

В противоположность этому, Лосский не обходит гносеологической проблематики и рубит «Гордиев узел» — указанием на факт интуиции и исследованиями условий ее возможности. Под «интуицией» Лосский понимает «непосредственное обладание предметом в его подлиннике» (не копия, отражение, субъективное преломление и т. д.). Не гносеологическая субординация субъекта — предмету (тезис материализма: «бытие определяет сознание»), и не субординация предмета — субъекту (тезис спиритуализма: «сознание определяет бытие»), а гносеологическая *координация* составляет, по Лосскому, основ-

ной закон познания. Этим утверждается равенство субъекта и предмета познания, при четком различении их роли в познавательном акте. В этом духе Лосский проводит строгое различие между актом познавания и самим познаваемым.

Интуитивный характер познавательного акта в более чистом виде обнаруживается в случаях, когда предметом становится идеальное бытие (мир идей), чужое «я» или, в предельных случаях, Абсолютное (мистическая интуиция). По Лосскому, существует три основных вида интуиции — чувственная, интеллектуальная и мистическая.

В этом указании на интуитивный, «открытый» характер сознания — философский подвиг Лосского, открывший перед философией горизонты подлинного бытия.

В самом «Обосновании интуитивизма» Лосскому поневоле пришлось обратить сугубое внимание на «черновую» философскую работу — на анализ и разоблачение догматических предпосылок гносеологии эмпиризма и Канта. Эта философски-научная оснащенность первой гносеологической работы Лосского в известной степени помешала усвоению его основной мысли, которую ему удалось с большей выпуклостью и убедительностью развить в последующих трудах, особенно в «Логике» и в книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».

Утверждаемый Лосским гносеологический реализм может навести незнакомых с его трудами на мысль, что в его учении содержится привкус материализма. Но учение Лосского, как небо от земли, разнится от грубого гносеологического реализма диалектического материализма. «Теория отражения», которой придерживается диамат в гносеологии, заражена догматизмом — недоказуемым утверждением соответствия субъективных «отражений» объективным предметам. Эта разновидность «наивного реализма» неприемлема ни для какой критической гносеологии — и, конечно, в том числе для Лосского, который утверждает другое: наличие самого предмета или его аспектов в познавательном акте, сущность которого и заключается в направленности на предметы. В таком понимании сохраняется ценное ядро наивного реализма — инстинктивная уверенность в реальности внешнего мира, но совершенно отбрасывается теория о причинном воздействии предмета на сознание.

Но сколь ни основоположно важно гносеологическое обоснование учения Лосского, гносеология играла для него лишь роль введения в метафизику и в философию ценностей. И в

этом отношении учение Лосского полно редкой гармонии мысли, ибо он владеет в одинаковой степени как искусством анализа, так и даром синтеза (качество, редко встречающееся в современных мыслителях, большинство которых — хорошие аналитики, но не слишком удачные синтетика). Для построения же метафизики требуется прежде всего синтетический дар.

Его учение о мире как органическом целом, его смелая и необычайно последовательная защита свободы воли, его утверждение об укорененности реального мира событий в идеальном бытии — открывают перед философией новые горизонты и плодотворно обогащают философскую мысль.

Лосский нашел редкий синтез между монадологией Лейбница, утверждающей неповторимость и индивидуальность каждой «монады», и традицией органического мировоззрения, идущей от Платона и Плотина. В отличие от Лейбница (у которого монады «не имеют дверей и окон»), «субстанциальные деятели» Лосского находятся во взаимодействии друг с другом, чем преодолевается опасность метафизического солипсизма. С другой стороны, опасность поглощения индивидуальности в мировом Единстве преодолевается утверждением свободы самоопределения, изнутри присущей каждому «субстанциальному деятелю».

По учению Лосского, в мире «всё имманентно всему», всё органически связано друг с другом. Соответственно, категория *взаимодействия* является для него одной из основоположных категорий. Но это единство мира не достигает степени сплошной слитности, в духе учения Николая Кузанского с его мотто: «Всё во всём». Поэтому органическое мировоззрение, которого придерживается Лосский, необходимо отличать от учения о Всеединстве, которое в русской философии по-разному развивали Вл. Соловьев или С. Франк. Ибо в системе Всеединства (при всей ценности этого направления) получается недооценка личной свободы и, в связи с этим, недооценка сил зла в мире. В системе Всеединства нет четкой грани между Творцом и творением. Мир мыслится непосредственно причастным Божеству.

В противоположность этому, Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности (потенциальной или реальной) основное бытие и основную ценность.

Особенно важно здесь понятие «субстанциального деятеля» (в своих высших формах достигающего степени конкретной личности), в котором подчеркивается активность и личность того, что в философской традиции было принято называть «субстанцией». Этот термин, однако, явно устарел: материаль-

ная субстанция отрицается современной физикой, видящей в материи скорее проявление сил, а понятие «духовной субстанции» подорвано открытиями современного психо-анализа. Давно пора было заменить понятие «субстанции» понятием исходного центра активности, координирующего все сложные проявления данного единства.

В понятии «субстанциального деятеля» сохраняется при этом идея субстанциальности — «в себе сущести», но преодолевается идея пассивного субстрата, привкус которой всегда содержался в идее «субстанции».

Чрезвычайно ценно для метафизики и разграничение понятий «формального» и «конкретного» единства, проводимое Лосским, который пользуется здесь чаще терминами «отвлеченное» и «конкретное» единосущие. Формальное единосущие субстанциальных деятелей как носителей тождественных форм пространства, времени и других основных категорий, является, по Лосскому, условием возможности мира как целого. Но это формальное единосущие оставляет простор как для сотрудничества и общения, так и для борьбы и разобщения. Конкретное же единосущие достигается именно в результате сотрудничества и общения, могущих доходить до степени симфонического единства.

В силу всех этих соображений, метафизическое учение Лосского никак не может расцениваться как разновидность пантеизма, несмотря на исповедуемый им тезис об органичном единстве мира.

Лосский учит, что между Творцом и тварью, — между Господом Богом и сотворенным миром, — разверзается онтологическая пропасть, могущая быть заполненной лишь в порядке благодати, а не в порядке непосредственного причастия мира Божеству. По его учению, Бог сотворил мир как совокупность субстанциальных деятелей, способных к творчеству собственной жизни, в рамках дарованной им свыше индивидуальности. Хотя субстанциальные деятели не способны к творчеству из Ничего, — это есть прерогатива Господа Бога, — они способны к творчеству в смысле того или иного оформления данного им материала, и в этом смысле каждый субстанциальный деятель — также творец, хотя и с маленькой буквы «т».

С этим связано учение Лосского о *свободе воли*, лучше всего выраженное им в книге одноименного заглавия.

Лосский считает, что свобода есть первозданное свойство каждой личности и, говоря шире, каждого субстанциального деятеля. Субстанциальные деятели первично не обладают раз

навсегда данной «природой», — эта природа вырабатывается ими в процессе творчества и приспособления. В этом смысле Лосский утверждает, что субстанциальные деятели обладают «сверхкачественной творческой силой», имея в виду, что они не исчерпываются данными качествами, а могут творить новые.

Развивая эти мысли, Лосский утверждает, что личность свободна: 1) от predeterminedности средой, 2) от собственного прошлого и 3) от Господа Бога, поскольку Бог сам сотворил их свободными. Воздействие Бога на мир может иметь характер благодатной силы, а не естественного принуждения.

Субстанциальные деятели способны к сотрудничеству между собой вплоть до образования сверхиндивидуальных единств (семья, нация, человечество), причем, в силу свободного характера таких единств не обязательно утрачивается индивидуальность входящих индивидов.

Лосский везде исходит из позиций персонализма, видящего в личности основное бытие и основную ценность. Это создает возможности также и злоупотребления свободой и объясняет почти неискоренимый эгоцентризм, присущий личности и, при наличии соблазнов, толкающий ее на пути зла. Возможность и слишком частая действительность этих путей хорошо предусмотрена в системе Лосского — а ведь философ должен удовлетворительным образом объяснить как пути добра, так и пути зла. Нечего и говорить, что сама свобода отнюдь не является злом, — она есть величайший дар Божий, которым, однако, нужно научиться пользоваться.

Иначе говоря, совершенная органичность мира существует более в замысле, чем в исполнении, и, наряду с путями развития и творчества, возможны и действительны пути распада и разложения.

В системе Лосского свободе и личности отводятся центральные места, однако без того обожествления свободы, которым страдает, например, современный экзистенциализм. Личность и личная свобода занимают в системе Лосского центральное, но не верховное место, что вполне выдержано в духе персонализма, исходящего из личности, но не сотворяющего себе из нее кумира и ценящего в личности служение сверхличным ценностям.

**

Как всякая оригинальная и последовательная система, учение Лосского не для всех приемлемо. Но как бы ни отно-

ситься к его системе, нельзя не признать, что в ней с редкой последовательностью и законченностью проявлено мировоззрение автора. Нужно отметить при этом, что Лосский никогда не довольствуется общим решением философских проблем, а любит сверять свои построения с данными естественных и гуманитарных наук. Конкретность мысли, — даже при поневоле абстрактном ее оформлении, — отличительная черта его мышления.

Мне хочется отметить еще ряд черт, характеризующих Лосского как философа и как человека — честность и трезвость мысли, конкретный подход к проблемам, внимание к эмпирическим деталям, наряду с редкой способностью широкого синтеза, благородную сдержанность, которая отнюдь не тождественна с холодностью, обстоятельность, которая не переходит в увлечение частностями, внимание к другим мыслителям (качество, редкое в философе столь крупного масштаба) и ряд других ценных черт. Хочется отметить и язык Лосского, к которому уместно применить выражение Шопенгауэра: «блестящая сухость». Стиль Лосского лишен украшений, он всегда прост, строен и прямолинеен. Он не извергает, а медленно растит свои идеи, и эта органичность мышления проявляется у него в спокойной истовости стиля.

Иногда приходится слышать жалобы на «трудность» чтения Лосского. Конечно, настоящая философия — не слишком легкое дело. Часто ссылаются на труды Ницше или Паскаля, как на пример философии, поданной в литературно-увлекательной форме. Но Ницше и Паскаль не занимались гносеологией и выработкой системы метафизики (кроме афористических высказываний в этих областях) — они были чутки ко всем человеческим проблемам и были гениальными психологами.

Философам менее всего следует, конечно, презирать подобных «литературных» мыслителей, — и филистерское презрение к Ницше, распространенное в конце XIX века в академических кругах, основывалось на узости самих «презирателей». Однако, никакой подлинный философ не может органичиться литературными философами, как бы блестящи они ни были. Он не может обойтись без основательного знакомства с Платоном, Аристотелем, Кантом, Гегелем — и Лосским.

По существу, Лосский значительно доступнее Гегеля, Канта и многих других умозрительных философов. Умозрения Лосского всегда освещаются светом интуиции, как мыслительным фоном. Мысль Лосского всегда ясна, и он имеет смелость мыслить последовательно, а ведь «мудрец отличен от глупца тем,

что он мыслит до конца». Но Лосский требует от читателя известного напряжения умозрительной мысли, к чему способны далеко не многие.

Из отмеченных выше черт Лосского как философа мне хотелось бы подчеркнуть следующие:

Философски-деловой подход к проблемам. В философии также приходится различать между намерениями и осуществлениями. Слишком многие философы «касаются» проблем или заявляют о своей мировоззрительной программе, анализируют те или иные аспекты проблем и т. д. Но у немногих, в том числе у Лосского, есть дар ставить и *разрешать* проблемы. Русская мысль склонна к интуитивным методам. И об интуиции у нас писали многие, но никто, до Лосского, не дал подлинного «обоснования интуитивизма».

Трезвость мысли. Аристотель в свое время называл Анаксагора «трезвым между пьяными». Историк русской философии первой половины XX века мог бы, пусть с оговорками, применить эти слова по отношению к Лосскому. Для многих русских философов начала века характерны романтические метания из одной крайности в другую (исключение, кроме Лосского, здесь составляет С. Франк), некая замороженность потоком идей. В отличие от этого, Лосский никогда не теряет разумного контроля над философским вдохновением. Он всегда способен видеть оборотную сторону медали, в силу чего его мировоззрение остается внутренне сбалансированным.

Сам защищая мистику и возможность мистического опыта, Лосский никогда не оказывается в плену у мистических экстазов, когда дело касается философии. Утверждая наличие сверхрационального начала в бытии (область «металогического»), Лосский философствует о сверхрациональном в высшей степени рационально. Он умеет с рациональной необходимостью доказывать наличие сверхрационального, отчего его доказательства мистического опыта выигрывают в своей убедительности.

Как бы то ни было, лица, прошедшие через искусство изучения Лосского, не могут не смотреть по-новому на традиционные проблемы, даже в том случае, если они не становятся его последователями. В частности, в борьбе против материализма книги Лосского дают нам в руки неоценимое оружие, которым, конечно, нужно научиться пользоваться.

Философия Лосского способна удовлетворить не только запросы ума, но и искания человеческого сердца.

В самом облике Лосского было нечто сократическое. Общение с ним всегда доставляло высокое духовное наслаждение.

Если русской философии суждено будет возродиться после плена у мертвящей схоластики диамата, то именно Лосский явится одной из главных путеводных звезд этой новой чаемой русской философии.

Краткая биография Н. О. Лосского

Николай Онуфриевич Лосский родился 6 декабря 1870 года в местечке Креславке Витебской губернии. Высшее образование получил в Санкт-Петербургском университете на естественно-научном отделении физико-математического факультета и на историко-филологическом факультете. В 1903 году получил степень магистра философии за диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»; степень доктора философии — в 1907 году за диссертацию «Обоснование интуитивизма».

Лосский был профессором философии на Бестужевских Высших женских курсах и в Санкт-Петербургском университете. В 1922 году советское правительство выслало из России 120 ученых, писателей и общественных деятелей как лиц, не принявших марксистской идеологии. В их числе был выслан и Лосский.

До 1942 года он жил в Праге, был профессором в Русском университете. В 1942 году, после превращения Словакии в самостоятельное государство, был приглашен в Братиславу профессором философии. В 1945 году переехал в Париж, в 1946 году — в США к младшему сыну Андрею. В 1947-1950 годах был профессором философии в Св. Владимирской духовной академии в Нью-Йорке, затем вместе с сыном переехал в Лос-Анжелес. Лосский умер в 1965 году, в Париже.

Главные труды Лосского, кроме двух упомянутых диссертаций: «Мир как органическое целое», 1917; «Логика», Берлин, 1923; «Свобода воли», Париж, 1927; «Ценность и бытие», 1931; «Типы мировоззрений», 1931; «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», 1938; «Бог и мировое зло», 1941; «Условия абсолютного добра», 1949; «Достоевский и его христианское миропонимание», 1953; «Общедоступное введение в философию», 1956; «Характер русского народа», 1957; «History of Russian Philosophy», 1951.

Д. С. И З. Н. МЕРЕЖКОВСКИЕ

Сергей Зеньковский

Д.С. МЕРЕЖКОВСКИЙ

За шестьдесят лет писательской деятельности Дмитрия Сергеевича Мережковского — он начал печататься в 1881 году, а умер в 1941-м — на русском языке вышло 52 книги его беллетристики и публицистики, около двадцати книг его переводов на русский язык, и больше двухсот статей и рассказов.

В наши дни, в 70-е годы двадцатого столетия, перечитывая книги Мережковского можно глубоко сожалеть, что эпоха, его собственный психо-патологический недостаток (о чем дальше) и отсутствие продуманной системы глубоко подточили исключительные возможности этого высоко образованного, всю жизнь пополнявшего запас своих знаний несомненно очень одаренного писателя и выдающегося стилиста. Память его была феноменальна, и не менее феноменальны в области литературы, изобразительного искусства, философии и религии были его знания. Он, наверное, был одним из самых культурных людей не только России, но и Запада своего времени.

Теперь, однако, можно полагать, что репутация Мережковского почти целиком в прошлом, а время для переоценки его творчества, — если таковая произойдет, — еще не наступило. Возможно, что он слишком отражал умы и настроения, сумятицу и разброд мыслей своих современников на переходе от прошлого века к нашему, был слишком злободневным и «модным», чтобы стать самому «вечным спутником».

Очень многое в творчестве Мережковского делается более понятным сквозь призму его жизни, когда видишь этапы его умозрительной эволюции и перевоплощений. Он родился в Петербурге в 1866 году в семье «штатского генерала» дворцового ведомства. Выйдя в отставку, его отец занялся, по словам З. Гишиус, упрочением финансовой платформы своей семьи, а

также и спиритизмом в обществе известной в то время оккультной писательницы Крыжановской-Рочестер (Рочестер — фамилия вдохновлявшей ее же «загробной водительницы»).¹ Увлечение отца писателя спиритизмом и оккультизмом косвенно отразилось на оккультных и мистических, или псевдо-мистических писаниях и самого Дмитрия Сергеевича. В юности сын оккультиста попал в общество поэтов и писателей народников — С.Я. Надсона, Н.К. Михайловского, Короленко, Гаршина и др. — и сам стал было поэтом гражданской скорби. От народников и гражданской скорби Мережковский отошел сравнительно быстро, но все же сохранил народническую веру в «народ» как носителя вечной правды и «творческого бунтарства». (Это отражается даже в одном из самых последних романов Мережковского, «Мессия».) И он всегда сохранял тесные отношения с народническо-эсеровскими кругами, особенно с его и З. Гиппиус близким другом Савинковым, главным организатором террора во время и после революционного движения 1904-1905 годов. Зато Мережковский совсем переменял свои эстетическо-философские позиции. Этим он был обязан двум своим друзьям поэтам: поэту старшего поколения К.К. Случевскому² и Н.М. Минскому, поэту почти что его поколения. Философским же вдохновителем «новой поэзии» в значительной степени стал Вл. Соловьев, может быть, самый большой русский философ, но при этом еще и значительный поэт.

Вполне вероятно, что важную роль в эстетической и интеллектуальной эволюции Мережковского сыграла его женитьба 8 января 1889 года на талантливой и сильной духом Зинаиде Гиппиус. Правда, их брак был только духовно-интеллектуальным, так как к физической семейной жизни Дм. Серг. оказался неспособен.³ Позже он проповедовал «христианство плоти», но сам в плоти особенно не разбирался. Его эротизм совершенно асексуален, необычайно искусствен, характеризуется скорее идеалистическими и платоническими влечениями, дружбой, духовной близостью, нездоровым любованием, чем нормальными, здоровыми отношениями двух существ разных полов. Этот бесполой и бесплодный эротизм делается одной из постоянных тем Мережковского от «Юлиана Отступника» до «Мессии»,⁴ и даже до «Иисуса Неизвестного» (ок. 1935 г.). В этой книге Мережковский доходит до того что говорит о «сочетании мужского и женского в прекрасной гармонии Иисуса Христа».⁵ Видимо, эротическая патология хотя бы интеллектуально, но очень глубоко, держалась в этом символисте почти до конца его дней.

Его нашумевшая речь 1892 года «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» не только принесла ему известность и славу, но действительно в какой-то степени стала гранью между реалистической литературой прошлого века и модернизмом 90-х годов и начала нашего века. Мережковский полагает, что три явления привели к снижению уровня, к упадку русской литературы и поэтического языка: русская критика от 60-х годов до конца века, сатирическая манера этой критики, журналистики и многих писателей и наконец «возрастающее невежество» и «вторжение в литературу демократической богемы». ⁶ Наше время, говорит он, — «время самого крайнего материализма и вместе с тем самых страстных идеальных порывов духа. Мы присутствуем при великой, многозначительной борьбе двух взглядов на жизнь, двух диаметрально противоположных мировоззрений. Последние требования религиозного чувства сталкиваются с последними выводами опытных знаний» (XV, 245). Однако Мережковский не сомневается, что, несмотря на вкусы толпы и преобладание дешевой утилитарно-народнической журналистики и критики, время расцвета нового литературного движения близко и что это движение будет «единственной живой литературной силой» (XV, 262). В этом движении будут преобладать три главных элемента: «мистическое содержание, символы и расширение художественной впечатлительности». В конце своей речи Мережковский еще раз указывает как на новое духовное содержание нарождающегося литературного движения, так и на его непреодолимую силу: «Когда Дух Божий проносится над землей, — никто из людей не знает, откуда Он летит и куда . . . Но противиться Ему невозможно . . . Он сильнее человеческой воли и разума, сильнее самой смерти» (XV, 305).

Надо было много смелости, чтобы в эпоху Скабичевских и Успенских, эпоху торжества народнической критики и литературной демократической, не очень грамотной, богемы сказать такую резкую и сильную речь. И несмотря на то, что в его речи было немало спорных моментов и недосмотров (Мережковский забыл отметить в ней тогда еще писавших Лескова, Леонтьева, Случевского и мн. др.), она в основном была справедлива и, без всякого сомнения, явилась замечательным и даже историческим выступлением. Именно Мережковскому, а не его хотя бы и очень талантливым предшественникам, — таким, как Случевский, Фет, Фофанов, Соловьев, — удалось пробить

отдушину для струи свежего воздуха в довольно затхлом здании русской журналистики и критики 1890-х годов.

В начале тех же 90-х годов глашатай русского модернизма приступает к созданию своей знаменитой трилогии «Христос и антихрист». В 1896 году выходит первый ее том «Отверженный», позже переименованный в «Юлиана Отступника (Смерть богов)». Через пять лет появляется «Леонардо да Винчи (Рождение богов)» и в 1905 году ее последний том «Петр и Алексей». Общее название трилогии далеко не соответствует ее содержанию. В ней мало чувствуется дух Христа, хотя повсюду веет дух антихриста. Христиане в «Юлиане Отступнике» изображаются как примитивные, грубые и нетерпимые фанатики или же лицемеры (I, 53-56, 110-116, 240-251 и мн. др.). Когда же ему представляется возможность показать двух просвещеннейших гигантов ранней святоотеческой мысли Василия Великого и Григория Назианца (I, 89), то автор ограничивается несколькими довольно бессодержательными строками. Но, по крайней мере, в этом интересном, с показом большого знания эпохи, романе все же развернута картина борьбы христианства и язычества и крушения затеянной Юлианом попытки воскрешения языческих богов.

В «Леонардо да Винчи» распределение света и теней обратное: античная культура подтачивает средневековое христианство. Но эта основная тема трилогии заслонена уже новым увлечением Мережковского, ницшеанством. Леонардо выступает на страницах романа действительно сверхчеловеком, стоящим выше добра и зла, увлечения которого приносят и пользу и боль, и которого автор ставит выше идеалов и христианства и античности. Если Леонардо в конце концов все же может представлять природу прельщающего людей антихриста, то подлинных последователей Христа в книге совсем не видно. Все произведение еще более односторонне и в значительной степени более противоцерковно, чем «Юлиан Отступник».

Может быть, только в строках, посвященных русским иконам, в этой книге звучит подлинно христианский мотив: «здесь . . . была сила веры, более древняя и вместе с тем и более юная, чем в самых ранних созданиях итальянских мастеров Чимабуэ и Джиотто; более смутное чаяние великой, новой красоты . . . Действие этих образов . . . подобно было действию музыки; в самом нарушении законов естественных достигали они мира сверхъестественного». В этих строках Мережковский достигает подлинного мастерства, и может быть именно в них пробиваются его сокровенные и лучшие чаяния и мысли.

«Петр и Алексей», написанный с обычным для Мережковского знанием эпохи, многочисленными цитатами и малоизвестными деталями автору совсем не удался. Если в Леонардо он создает соблазнительный, но все же художественный и часто сильными красками написанный образ великого мастера, то казалось бы, в русской, более близкой сердцу автора, среде он мог бы найти хотя бы одного привлекательного героя. Зверство, почти что беспробудное пьянство и дебош, скверные запахи и скверные болезни, отвратительная жестокость, фанатизм и дикость — вот краски, которыми зачинщик новой русской поэзии изображает прошлое своей страны. Он как будто нарочно забывает, что фанатизм и жестокость, скверный дух и мерзкие заболевания были распространены по всей Европе того времени. Конечно, на востоке Европы было меньше знаний и блеска, но в зверствах и пытках, издевательствах и смраде Запад не уступал Востоку дней Петра. Преследования гугенотов во Франции, тридцатилетняя война, искоренение католицизма на Великобританских островах, миазмы Версаля и пытки палачей культурного Запада могли легко соперничать с такими же недостатками Петровской России. Образ Петра, созданный Пушкиным: «Он весь как Божия гроза», Мережковский заменяет описаниями попоек, бесчинств и венерических болезней. Если ему и в этом романе удастся создать картину царства антихриста, то образа Христа или хотя бы отголоска Его учения здесь нет и в помине. Позже сам автор осознал, что замысел его историческо-религиозной трилогии не был осуществлен удачно. «Когда я начинал трилогию 'Христос и Антихрист', — писал Мережковский, — мне казалось, что существуют две правды: христианство — правда о небе, и язычество — правда о земле, и в будущем соединении этих двух правд — полнота религиозной истины. Но, кончая, я уже знал, что соединение Христа с Антихристом — кощунственная ложь; я знал, что обе правды — о небе и о земле — уже соединены во Христе Иисусе, Единородном Сыне Божиим, Том Самом, Которого исповедует вселенское христианство, что в Нем, Едином — не только совершенная, но и бесконечно совершаемая, бесконечно растущая истина, и не будет иной, кроме Него» (I, стр. III).

Здесь Мережковский искренен лишь частично. Как мы указали, «правда» антихристова ему удалась вполне. Правды же христианской в его трилогии почти, а может быть даже и совсем не видно. Книги его гораздо больше подходят для антирелигиозной пропаганды, чем для попытки изобразить столкновение сил добра и зла или двух возможностей правды. А

если он осознал, что его книги кощунственная ложь, то зачем же он их переиздавал, не отказался от их дальнейшего распространения. Во время создания этой трилогии, по словам Зинаиды Гиппиус, с Мережковским происходит духовный перелом. «Наши путешествия, Италия, все работы Д.С., отчасти эстетическое возрождение культурного слоя России, новые люди, которые входили в наш круг, а с другой стороны — плоский материализм старой 'интеллигенции', все это вместе взятое, да конечно с тем зерном, которое лежало в самой природе Д.С., — не могло не привести его к религии и к христианству. Даже вернее не к 'христианству' прежде всего, — а ко Христу, к Иисусу из Назарета...», писала З. Гиппиус об эволюции Мережковского в 1890-х годах.⁷ А от интереса к Христу, от его «пленения Христом», он постепенно перешел к вопросу о церкви. В своем развитии интереса к Христу и церкви, он в значительной степени оказался под влиянием «нового человека» из «своего окружения» — В.В. Розанова, автора «Темного лика» и других религиозно-философских книг.⁸ В 1901 г. Мережковский, Гиппиус и их друзья — упомянутый В. Розанов, Д. Философов, Вал. Тернавцев, В. Миролубов и др. — получили от Петербургского митрополита Антония, при «полуразрешении-полупопустительстве» обер-прокурора Св. Синода К. Победоносцева, разрешение на устройство религиозно-философских собраний. На этих собраниях главным представителем духовенства был епископ Сергей, позже, в 1945 году, ставший патриархом Всероссийским.⁹

Основной идеей группы Мережковского, высказанной проф. В. Тернавцевым на первом же из этих собраний, 29 ноября 1901 года, было утверждение, что «возрождение России может совершиться на религиозной почве» и что «наступает время открыть сокровенную в Христианстве *правду о Земле*». Тернавцев затем указывал, что «в церкви заключается не один лишь загробный идеал». Он закончил свою речь близкой к учению хилиастов надеждой, что пришло уже время «все небесное и земное соединить под главою Христа».¹⁰

Религиозно-философские собрания продолжались до апреля 1903 г. и сыграли очень большую, м. б. даже основную роль как в пробуждении русской религиозной мысли, так и в возвращении лучшей части русской интеллигенции к церкви. В этом движении, в организации этих собраний, в самой постановке религиозной проблемы перед умами русского культурного общества, Мережковскому несомненно принадлежала ини-

циатива и этой инициативой он бесспорно заслужил видное место в истории русской духовной жизни.

Тем не менее сам Мережковский, вернувшись, или стремясь вернуться к Христу, ни к православной церкви, ни даже к «историческому христианству» не вернулся. От возвращения к церкви его удерживало то настроение его и его друзей, которое Н.А. Бердяев называл «революционно-мистическим», а также их «религиозное противление историческому христианству».¹¹ Им, и особенно Мережковскому, казалось, что «аскетическое подлинное христианство и современная культура взаимно непроницаемы», и поэтому только совершенно новая революционная перестройка всего христианства позволит ему стать религией доступной современному человеку и построит мост между верой и культурой.

Такой подход к христианству как религии чисто аскетической, обращенной не к жизни на земле, а к жизни вечной, за гробом, развился у Мережковского, в чем он и сам признается, под влиянием В.В. Розанова, который в «Темном лике» и др. работах утверждал, что христианство забыло жизнь, дом, семью, плоть, пол. Если Розанов, отходя от исторического христианства, видел правду в семейной и плотской религиозной философии иудаизма, то Мережковский, а позже вслед за ним и Вяч. Иванов искали синтеза христианства (христианства в их понимании) с античной культурой, «смешения» духа с плотью. «Если пол — самая огненная точка, самое реальное, и в то же время *мистическое утверждение бытия в Боге*, то отрицание пола есть вместе с тем самое реальное, и в то же время мистическое отрицание бытия мира сего», пишет Мережковский в «Не мир, но меч» (X, 73). Увлекаясь, он пишет уже не только о «святой плоти», но и о «святом любострастии».

Все же у него иногда возникают сомнения в правильности собственных утверждений, ощущение, что он искажает основы христианства; он отдавал себе отчет в этой опасности и надеялся избежать ее. «Я знаю, что в моем вопросе заключается опасность ереси, которую можно бы назвать, в противоположность аскетизму, ересью астартизма, т. е. не святого соединения, а кощунственного смешения и осквернения духа плотью . . . Если это так, то пусть меня предостерегут стоящие на страже, ибо, повторяю, я не учу, а учусь, не исповедаю, а исповедаюсь. Я не хочу ереси, не хочу отрыва . . .» — подчеркивает сам Мережковский. «Вряд ли только Мережковскому удалось избежать этого смешения, этой прельстительной двусмысленности . . .» — пишет отец Георгий Флоровский. — «Исторического христиан-

ства Мережковский просто не знал и все схемы его ужасно призрачны».¹² Как справедливо отмечал дальше Флоровский, «у Ницше он [Мережковский] учится освобождению через красоту. И от Ницше берет свою основную антитезу: Эллинизм и христианство, олимпийское начало и галилейское, святость плоти и святость духа». Флоровский далее напоминает, что раньше Бердяев указывал, что «тайна Мережковского и есть тайна двоения, дwoящейся мысли».

Мережковский и Гиппиус неоднократно утверждали, что они никогда не уходили из русской православной церкви. Верить этому трудно в свете их резких нападок, не только на православие, но и на все «историческое христианство». Кроме того, сам Мережковский признавался в уклоне к ереси «астартизма», а З. Гиппиус в своем дневнике рассказывает, что в 1907 году они создали очень небольшую секту, в которой то Мережковский, то Гиппиус служили по ею же созданному тексту «христианскую литургию». Можно думать, что этим самозванным поповством они сами же себя поставили вне православия.¹³

Отрицая «историческое христианство», Мережковский искал новое «революционно мистическое христианство» Третьего Завета, о котором говорил на первом религиозно-философском собрании Тернавцев. По словам Мережковского:

Первый завет — религия Бога в мире.

Второй завет Сына — религия Бога в человеке — Богочеловека.

Третий завет — религия Бога в человечестве — Богочеловечества.

Отец воплощается в Космосе.

Сын — в Логосе.

Дух — в последнем соединении Логоса с Космосом, в едином соборном вселенском Существо — Богочеловечестве.

Для того, чтобы вступить в третий момент, *мир должен окончательно выйти из второго момента; для того, чтобы вступить в религию Духа, мир должен окончательно выйти из религии Сына — из христианства: в настоящее время, в кажущемся отречении от Христа это необходимое выхождение и совершается* (X, 155).

Здесь необходимо отметить, что Мережковский, Гиппиус и Розанов значительно дальше пошли в своей критике «исторического христианства» и, в частности, русской православной церкви, чем многие другие светские участники религиозно-философских собраний. Тернавцев, несмотря на свой хилиас-

тический уклон в истолковании судеб христианства, от церкви вообще никогда не отходил. Бердяев уже в 1907 году известил Мережковских, что он снова с церковью. Возвратились в лоно церкви также С.Н. Булгаков, позже ставший священником и большим богословом, А.В. Карташев — бывший одно время единомышленником Мережковских и написавший позже немало замечательных трудов по истории церкви, и многие другие из друзей Мережковских начала 1900-х годов.

Нового в учении о Третьем Завете, правда исключая отрицание современного автору христианства, довольно мало. После хилиастов и до Мережковского и Тернавцева об этом говорили в XII в. калабрийский монах Иоахим де Фиоре, а затем францисканцы-спиритуалисты, о чем сам Мережковский вспоминает позже в своей книге «Франциск Ассизский». До Иоахима де Фиоре то же говорил ирландец Эригена, а в пятнадцатом-шестнадцатом веке русская «Повесть о Белом Клобуке» в свою очередь развивает тему Третьего Завета — о правде по преимуществу на Руси, когда там «благодать Святого Духа воссия». ¹⁴ Как трудолюбивая пчела, Мережковский собрал в своем учении и мысли калабрийца де Фиоре, и надежды русских книжников пятнадцатого века, и чаяния старообрядцев, и писания иудействующего В.В. Розанова, и теории Ницше, учителя атеизма и проповедника антихриста. Все эти теории и школы мировоззрений причудливо переплетаются в книгах Мережковского, часто создавая полную сумятицу и на страницах его произведений и в головах читателей.

Торжество своего учения Мережковский чаёт в полном перевороте в обществе, не только в России, но и в духовной жизни всего мира. «Только будущий анархист, человек последнего бунта, последнего отчаяния есть первый из людей, который услышит благовестие новой, религиозной надежды», думается ему (X, 11). На ту же тему политического и духовного переворота пишет Мережковский и в книге «Грядущий Хам». Многие, судя по названию книги, предполагали, что это есть предупреждение о наступающей революции, набат перед крушением России. Но это не так; это не набат, а книга «благовестия», надежд, что революция снесет, как это не странно, вовсе не грядущего хама, а хама существующего, которого он видит в императорском строе России и в русской церкви начала века. Его парадоксальное смешение грядущего с сущим заслуживает длинной цитаты:

«Наша борьба не против крови и плоти, а против властей и начальств, против мироправителей тьмы века

сего, духов злобы поднебесных» [Курсивом у Мережковского].

Мироправитель тьмы века сего и есть грядущий на царство мещанин, Грядущий Хам.

У этого Хама в России — три лица.

Первое, настоящее — над нами, лицо самодержавия, мертвый позитивизм казенщины, китайская стена табели о рангах, отделяющая русский народ от русской интеллигенции и русской церкви.

Второе лицо прошлое — рядом с нами, лицо православия, воздающего Кесарю Божие...

Третье лицо будущее — под нами, лицо хамства, идущего снизу — хулиганства, босячества, черной сотни — самое страшное из всех трех лиц.

Эти три начала духовного мещанства соединились против трех начал духовного благородства: против земли, народа — живой плоти, против церкви — живой души, против интеллигенции — живого духа России (X, 155).

Все еще надеясь по-народнически на союз интеллигенции с народом, Мережковский осуждает, сводя к лику Хама, и власть императорской России, и ее церковь, и, видимо, нарождавшийся класс русской буржуазии и крепких крестьян-хуторян, давая ему прозвища «черной сотни» и «мещанства». Это видно из первых же слов этого памфлета, в котором он цитирует слова Герцена, что «мещанство — окончательная форма западной цивилизации» (XI, 1), — а Герцен мещанством называл класс имущих, победивших революцию 1848 года. Мережковский строил свои надежды на союзе «религиозной общности» с народом. Но как мы знаем, эти надежды не осуществились и столь чаемая им революция обернулась в 1917 году совсем другим, неожиданным ему лицом.

После революции 1905 года Мережковские неоднократно уезжали из России, часто на годы. В 1912 г. они возвращаются в Россию в последний раз, и в 1920 г. окончательно покидают ее. В 1941 году умер Дмитрий Сергеевич, в 1945 г. его жена — Зинаида Гиппиус. За последние 30-35 лет Мережковский написал немало книг, но в них он дал мало нового. Все его главные мысли высказаны в манифесте символизма 1892 года, в первой трилогии («Христос и Антихрист»), в его местами замечательной литературно-философской книге «Толстой и Достоевский», в «Не мир, но меч», в «Грядущем Хаме».

Да, Мережковский, к сожалению, хотя может быть и без злой воли, сделал немало, чтобы разрушить в умах русских людей веру в прошлое России и в русскую православную церковь. Возможно, правда, что осуждение русской церкви Мережковским приняло бы гораздо менее резкую форму, если бы церковь не была в то время под безраздельным контролем К. Победоносцева, пессимистического ретрограда и «Великого инквизитора» русского православия. И следует помнить, что своим «манифестом символизма» Мережковский открыл дорогу русскому «модернизму», а проявлением инициативы в устройстве религиозно-философских собраний участвовал в пробуждении религиозной мысли среди русской интеллигенции и, может быть, косвенно помог многим русским вернуться к вере и церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ З. Гиппиус-Мережковская. Дмитрий Мережковский. Париж, YMCA-Press, 1951, стр. 55. В дальнейшем: *Гиппиус* и страница.

² О К.К. Случевском см.: «Русская литература конца XIX начала XX в.», том 1, Москва, 1968, стр. 195; К. Случевский, «Стихотворения и поэмы», Большая библиографическая поэма, Москва-Ленинград, 1962; С. Зеньковский, «Традиция романтизма в творчестве К. Случевского», — «American Contributions to the 7th International Congress of Slavists», The Hague, Mouton, 1973, стр. 567-597.

³ В своих воспоминаниях о муже *Гиппиус* нашла нужным отметить, что после свадьбы они разошлись по своим домам — «ничего не произошло особенного» (стр. 33-34).

⁴ О «Мессии» и «Тутанкамоне на Крите» Н.С. Арсеньев говорит, что это «самое нездоровое, что он [Мережковский] написал» («Дары и встречи жизненного пути», Франкфурт, «Посев», 1974, стр. 63).

⁵ Д. Мережковский. Иисус Неизвестный. Белград, (без даты) т. 1, стр. 369.

⁶ «Полное собрание сочинений», изданное М.О. Вольфом в Москве в 1911 г., т. XV, стр. 222-223. В дальнейшем в тексте этой работы цитаты из ПСС даются в скобках с указанием тома и страницы. Курсив, если специально не оговорен, везде мой (С.А.З.).

⁷ *Гиппиус*, стр. 76-77.

⁸ Мережковский, X, стр. 77 и сл.; *Гиппиус*, стр. 79, 108, 109; письмо В. Розанова от 1919 года («Вестник Р.С.Х.Д.», 1974, № 112/3, стр. 148-151) свидетельствует о том, что его дружба с Мережковскими продолжалась до самой смерти Розанова.

⁹ *Гиппиус*, стр. 95-96.

¹⁰ Там же, стр. 101-103.

¹¹ В.В. Зеньковский. История русской философии. Париж, YMCA-Press, 1950, т. 1, стр. 296.

¹² Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937, стр. 457.

¹³ Т. Rachtuss. Zinaida Hippus. Carbondale, S. Illinois Univ. Press, 1971, стр. 139, 153-165.

¹⁴ С. Зеньковский. Русское старообрядчество — Духовные движения XVII века. Мюнхен, 1970, стр. 30-31, 340-460.

З.Н. ГИППИУС

Зинаида Николаевна Гиппиус (1869-1945), одна из самых любопытных русских поэтов Символизма с «новым религиозным сознанием», заслуживает внимания как художник большой метафизической сосредоточенности, сыгравший важную роль в эпоху религиозного Возрождения в России начала двадцатого века.

Гиппиус смотрела на историческое христианство как на необходимую фазу в эволюции религии в религию Святой Троицы. Догма Святой Троицы, утверждала поэтесса, должна стать связующим звеном между историческим и апокалиптическим христианствами. Христианство начинается, развивается и завершается в «сознательном и волевом» развитии человека. Свободная воля его играет исключительную роль в эволюции духовных ценностей. Бог даровал человечеству свободу выбора — погибнуть или спастись. Завершится ли этот процесс абсолютным отрицанием — ничем, или достижением высшей ступени человеческого бытия — абсолютным утверждением, зависит всецело от человеческой воли и от ее связи с всеобщей, Божественной волей. Христос указал на путь, который может привести к союзу людей, к «единой, новой плоти», к соединению наций в единую новую семью.

Своим назначением в русской религиозной жизни Гиппиус считала создание «нового религиозного сознания». «Мне хочется часто молиться», заносит она в свой дневник «Contes d'amour» 30-го марта 1893 г., «и только об одном: пусть Он сделает скорее, как Он хочет». Философову, своему долголетнему другу, она писала: «Мое желание выполнить это задание, мое желание любви не от меня. Мое сознание, что единственный путь из тупика это твердая вера в Бога, также не от меня. И мое желание и мое сознание проистекают от любви Бога к нам». Гиппиус видела в любви Бога и в своем личном

Его ощущении основание «нового религиозного сознания». Она требовала превращения тесной дружбы Мережковского, Гиппиус и Filosofova в неразрушимый союз трех личностей, сгармонизированных в главной мысли, «сходящихся вместе, чтобы молиться, может быть, работать, писать вместе о наших мыслях, вместе уповать и ждать будущих. Других, для составления Начала, чтобы были три, могущие стать троими. Чтобы был миг реально-символизированной тайны и одного, и двух, и трех».¹ Гиппиус называла этот союз и их деятельность в создании «нового религиозного сознания» — Главным. Конечной целью в Главном они считали создание единой человеческой семьи в соборной Церкви как основание будущего Царства Божьего на земле.

«История» Главного началась в 1899 г., когда мысль о новой русской Церкви зародилась почти одновременно у нее и у Мережковского. Убедившись, что «Церковь нужна как лик религии евангельской, христианской, религии Плоти и Крови», Гиппиус написала об этом Filosofovu, Розанову, П.П. Перцову, Бенуа, Владимиру Гиппиус (своему кузену), Нувелю, Баксту и Дягилеву».² Как следует из записи Гиппиус в ее дневнике «Contes d'amour» от 7-го февраля 1901 г., она решила действовать немедленно. «Малодушно, изменно, не нравится мне закрывание глаз, самоослабление для Главного. Этот вопрос — быть ли Главному, и вопрос мой, потому что — быть 'ему' или не быть — в моих руках, это знаю».

Главное было также связано с некоторыми событиями в начале двадцатого века, о которых Гиппиус писала в «Contes d'amour» 16-го февраля 1904 г. так:

В самом начале 1902 года в моей жизни (во всей) случилось нечто, — внутреннее, хотя фактическое и извне пришедшее — что меня, в одно и то же время, и опустило, — и подтянуло, — но и выбросило куда-то к людям, в толпу (вот как трудно говорить, когда надо быть узкой!). А еще раньше этого я очутилась среди людей новой среды, к которым присматривалась все время с моей новой точки зрения (до чего далекой от «любвей»! И очень близкой к... любви; ну просто нет, я вижу, слов). Короче, реальнее, уже. — К нам в дом стали приходить священники, лавриты, профессора Духовной Академии, и между ними два, молодые, чаще других, Антон Карташов и Василий Успенский.

В поисках соратников для Главного Гиппиус привлекла в себе Карташева и Успенского, разговаривая с ними о новой Церкви, в которой «Небесное» должно образовать нераздельное целое с «Земным» и которая должна существовать вне всякой зависимости от государства. Церковь, отделенная от государства, должна проповедовать любовь, всеобъемлющую реальность, созданную из союза духа и плоти. Только Христос, по мысли Гиппиус, является истинным и законным представителем власти на Небе и на земле. Власть Иисуса Христа это власть новой, всеобщей любви; любовь эта — основа нового, анархического общественного устройства Царства Божьего на земле, теократии.

Гиппиус и Мережковский не имели в то время ясного представления о том, какими средствами создать их Новую Церковь. Желая отойти от официальной Православной Церкви, они в одно и то же время не хотели оказаться вне ее. Традиция Русской Церкви, с ее эстетической и эмоциональной атмосферой, была для них необходимостью. Поскольку другие участники религиозных дискуссий на квартире Мережковских — Бердяев, Федор Сологуб, Минский, Поликсена Соловьева, Розанов, Бенуа, Нувель, Бакст, Перцов и Владимир Гиппиус — не могли им помочь в создании более ясной перспективы, у Гиппиус зародилась мысль об организации центрального кружка, более цельного по мысли и действию. Выбор ее пал на Философова, разделявшего концепцию новой религии, Новой Церкви, Человечества Третьего Завета. Таким образом был создан тайный и тесный кружок Гиппиус, Мережковского и Философова. Основой их организации были следующие два положения: 1) *внешнее* разделение с существующей Церковью, 2) *внутренний* союз с нею. Православная Церковь продолжала привлекать центральный религиозный кружок Гиппиус, т. к. Евхаристия, по их мнению, может иметь место только в Православной Церкви. По мысли Гиппиус, Мережковского и Философова, в Евхаристии человек не только отдается Богу, но и активно идет Ему навстречу, принимая участие в Его воле. Дневник З. Гиппиус «О Бывшем»³ повествует в деталях о действиях центрального кружка и об усилиях Гиппиус продвинуть их работу. Дневник также упоминает создание Религиозно-философских собраний и журнал «Новый путь», мысли о которых также зародились впервые у Зинаиды Гиппиус.

Проект Религиозно-философских собраний возник у Гиппиус осенью 1901 г. Получив одобрение Мережковского, она обсудила план Собраний с В.А. Тернавцевым, убежденным

сторонником Православия и позже Секретарем Святейшего Синода, с Розановым, В. С. Миролубовым, редактором «Журнала для всех», и другими. Все они одобрили план Гиппиус как возможность начала открытых дискуссий на религиозные, философские и культурные темы. Делегация в составе Мережковского, Тернавцева и Миролубова отправилась к Победоносцеву и Митрополиту Антонию, известному своими либеральными взглядами, для получения официального разрешения на открытие Собраний. Официальное разрешение было получено, и духовенство Петербурга согласилось принимать участие в дебатах.⁴ Первое собрание состоялось 29 ноября 1901 г., в зале Географического общества. Епископ Сергей (Финляндский), ректор Духовной академии в Петербурге, был назначен президентом; епископ Сергей, ректор Духовной семинарии, — вице-президентом. Направо от президента сидели духовные лица, налево от него — представители русской интеллигенции, между последними Гиппиус, Мережковский, Тернавцев, Минский, Бенуа, Перцов, Розанов, Е. В. Дягилева (мачеха С. П. Дягилева) и профессора Духовной академии: Карташев, Успенский и другие. Русская интеллигенция хотела встретиться лицом к лицу с исторической Церковью и услышать ее голос, хотела ознакомиться со взглядами русского духовенства на прошлое, настоящее и будущее Церкви в ее движении к соборности. Духовенство, с другой стороны, смотрело на эти собеседования как на «миссию среди интеллигенции».⁵ В. М. Скворцов, помощник Победоносцева и редактор журнала «Миссионерское обозрение», был одним из тех, которые придерживались такого взгляда. Президент, епископ Сергей, который искренно желал создания более глубокого взаимопонимания между духовенством и интеллигенцией и образования между ними крепкого союза, открыл первое собрание речью к интеллигенции. Тернавцев ответил речью к духовенству.

Другим важным вопросом в программе Религиозно-философских собраний, выдвинутой интеллигенцией, был вопрос о взаимоотношении Православной Церкви и самодержавия, подчинение Церкви государству. Е. А. Егоров, пламенный защитник Православия и секретарь Собраний, Тернавцев, Скворцов, епископ Сергей и Карташев выражали мнение Мережковских, что Церковь и государство должны существовать независимо друг от друга. Они требовали полной свободы Церкви и пересмотра устаревших концепций и запретов, наложенных государством на Церковь со времен Петра Великого. Дискуссии на эти темы продолжались в резиденции епископа Сергея и митро-

полита Антония в Александро-Невской Лавре. Гиппиус, в сопровождении Мережковского, Философова и Розанова, также принимала живое участие в этих конференциях.

Всего было двадцать два заседания Религиозно-философских собраний. 5 апреля 1903 г. они были запрещены по приказу Победоносцева. Собрания сыграли большую роль в жизни петербургской интеллигенции, т. к. они предоставили возможность ей и духовенству открыто обсуждать свои взгляды и идеи. Они также способствовали созданию более тесной связи между искусством и религией, между художественной интуицией и тайной духа, стимулировали у русских художников и писателей чувство «Божественного содержания и смысла красоты» и призывали к созданию союза между западноевропейской культурой и христианской традицией Востока. В этом смысле Религиозно-философские собрания оправдали чаяния Гиппиус. Но она считала, что Собрания имели успех только в смысле их «внешнего проявления» и были очень неудачны в их «внутреннем откровении». В результате этого они «оторвались» от своего первоисточника, Главного. «*Внутреннему делу* предстоят такие трудности, что страшно и думать», записала Гиппиус в «О Бывшем». Тем не менее, она сумела продолжить развитие «внутренней Церкви» до Октябрьской революции 1917 г.

Начиная с осени 1903 г., члены кружка Зинаиды Гиппиус вступили в тесные духовные отношения с ее младшими сестрами Татьяной и Натальей, с Бердяевым, В.В. Кузнецовым (другом Натальи Николаевны, петербургским скульптором), Карташевым, Серафимой Павловной Ремизовой (женой писателя Алексея Ремизова) и Андреем Белым. Белый и Александр Блок часто присоединялись к частным молитвам Мережковских по четвергам. К группе Мережковских в это время принадлежали также Мариэтта Шагинян, впоследствии крупный советский писатель, и Зинаида Венгерова, печатавшаяся в «Северном вестнике», «Образовании» и других литературных журналах. А.С. Глинка-Вольский и А.В. Руманов, критики, журналисты и «люди вкуса и культуры», по выражению Гиппиус, также входили в религиозную группу Мережковских. Поэт Вл. Пяст, критик Евг. Лундберг и Тернавцев принимали участие в этих религиозных беседах.

Начиная с 1905 г., Мережковские проявляют большой интерес к социальным и политическим вопросам. Вместе с Философовым, они отрицают понятие диктатуры, «правительства в одно лицо» или автократа. Неприемлемой для них была и

форма социалистического государства, также правления исключительно внешней силой. Социализм не может разрешить извечной проблемы «сложных взаимоотношений Одного и Всех». Более того, он уничтожает религиозную концепцию абсолютной свободы и абсолютной личности. Отрицательно смотрели Мережковские и на социально-политическую анархию, т. к. она утверждает лишь индивидуум и его абсолютные права. Политическая анархия, по их мнению, может легко превратиться в силу еще более ужасную, чем все ранее существовавшие формы общества. Каждая государственная система была в их глазах лишь временным явлением, лишенным всех абсолютных ценностей. В центре религиозной анархии Гиппиус и Мережковского стоял Бог как высшее проявление абсолютной свободы и любви.

Своим первым долгом перед русским обществом они считали создание возможности перехода от государства, основанного на внешней силе, к религиозной и внутренне свободной общественности — от власти человека к власти Бога. Надежды на создание своей религиозной теократии они возлагали на русскую интеллигенцию, «аристократов разума», в которых Мережковские стремились разжечь новое религиозное сознание, необходимое для создания нового, просвещенного общества с глубоким духовным содержанием. Путь к религиозной теократии они видели в революции как начале универсальной соборности. Революция должна быть всемирной; каждая нация должна стать органической частью единого целого — «всеобщего союза человечества». Русские проложат путь к этому союзу, к апокалиптической религии, к Третьему Человечеству, к Человечеству Третьего Завета.⁶

Мережковские видели, что революция 1905 г. не была религиозной. Они продолжали надеяться, однако, что в дальнейшем развитии революционных действий ее характер изменится и пробудит в участниках этих действий новое религиозное сознание. В недалеком будущем русская революция «освободит» Россию в религиозно-общественном смысле. Новая революция, по теории Гиппиус, закончит работу религиозных деятелей русской интеллигенции. Поэтому она не прекращает своей деятельности по созданию «внутренней Церкви». В Париже в 1906 г. Мережковские ищут новых соратников для Главного среди русских политических эмигрантов, таких как И.И. Бунakov-Фондаминский и его жена Амалия и Борис Савинков, знаменитый террорист, а также среди представителей католического духовенства, в числе которых были ректор Парижской

духовной семинарии Abbé Portal, и Abbé Loisy, также принадлежавший к движению, охарактеризованному Гиппиус как «борьба за христианство с исторической церковью». ⁷ В Париже Мережковские общаются и с представителями модернистского движения Père Labertonnière и его секретарем Louis Canet (оба из «Annales de philosophie chrétienne»), и с Бергсоном. Анатолий Франс также был собеседником Мережковских во Франции. Но и среди этих людей им не удается приобрести новых сподвижников для Главного. Постепенно они приходят к выводу, что Католичество и Русское Православие не могут еще соединиться для создания нового религиозного сознания, необходимого для рождения всеобщей Церкви. ⁸

Мережковские были в Петербурге, когда произошла Февральская революция 1917 г. Как и другие поэты-символисты, Мережковские встретили ее с восторгом, видя в ней возможность катаклизма. Они надеялись, что революция выведет наружу потенциальные силы для созидания нового — она принесет свободу, равенство и братство. Революция освободит человеческую личность и создаст новое религиозное сознание, отличное от проповедуемого организованной Православной Церковью и русским самодержавием. Революция, более того, создаст гармонические взаимоотношения между личностью и коллективом. Аргументация Гиппиус по поводу существующей взаимосвязи между понятиями революции, свободы, равноправия и демократии находится в ее полемической статье направленной против Бердяева, «Оправдание Свободы» (1924), и в ее личной переписке с ним. ⁹ Демократия, по мнению Гиппиус, должна поддерживать и претворять в реальность духовную свободу человека. Человек же, в свою очередь, должен проникнуться идеей свободы, дарованной ему Богом. Демократия открывает человеку высшие блага свободы — равенство всех перед законом, возможность всемирного братства во Христе и тождественность свободы личности со «свободой во Христе». Человеку дарованы два великих сокровища, две вечные ценности — личность и свобода. ¹⁰ Демократия реализует эти ценности в жизни.

Если Февральская революция разочаровала Мережковских так же, как и революция 1905 г., то после Октябрьской революции 1917 г. они установили с ужасом, что с основанием «Царства Антихриста» личная свобода индивидуума перестала существовать даже как понятие и что вся русская интеллигенция оказалась во «власти тьмы». ¹¹ Гиппиус и Мережковский сделали и другое, еще более ужасное открытие: если самодер-

жавие и ограничивало личную свободу человека и независимость Церкви от государства, то «Царство Антихриста» полностью отрицает и человеческую личность и русскую духовную и культурную традицию. Большевизм означал для Гиппиус рабство, систематическое истребление духа человека, его мысли, личности, свободы, гармонических взаимоотношений между «Коллективом» и «Личностью» и всего того, что отличает человека от животного. Свобода, за которую декабристы пожертвовали своею жизнью, оказалась несбыточной мечтой:

Наших дедов мечта невозможная,
Наших героев жертва острожная,
Наша молитва устами несмелыми,
Наша надежда и воздыхание, —
Учредительное Собрание, —
Что мы с ним сделали...?

12-го ноября 1917 г.¹²

После катастрофы 1917 г. Мережковские попрежнему считали своим первым долгом борьбу за Новую Россию и за Новую Европу. Новая Россия возникнет в свете любви Иисуса Христа, в свете «Абсолютной Личности», в Царстве Третьего Завета, в котором любовь найдет свое проявление как абсолютная свобода личности. Большевизму они противопоставляли Свободу, Лояльность, Братство, Равенство, Культуру и Нацию. Преодолев безбожный большевизм и вступив в тесный союз с Новой Европой, также возрожденной в свете открывшейся человечеству любви Иисуса Христа после Его Второго Пришествия, Новая Россия принесет избавление миру от его неминуемой гибели. Духовно возрожденное человечество грядущего создаст новое общество на основе «новой религиозной общественности», понимаемой в религиозной этике как Свобода, Равенство и Братство. Новое общество положит начало Царству Третьего Завета.

Религиозно-политическая философия Зинаиды Гиппиус может звучать историческим анахронизмом в перспективе современного мира экзистенциализма. Ее метафизические мысли, тем не менее, имеют большую ценность для западной «теологии кризиса», в частности швейцарских протестантских мыслителей Karl Barth'a¹³, Eduard Thurneysen'a.¹⁴ Вместе с ними Гиппиус отдавала должное религиозной философии Достоевского в интерпретации Нового Завета, христианской эсхатологии, веры, свободы и дальнейшей эволюции исторического христиан-

ства. Как и Достоевский, Гиппиус основывала свою религиозную философию на учении Христа о всеобъемлющей любви, на стремлении к гармонии, мере, Истине, твердо веря в возможность Царства Божия на земле.

University of Illinois
Urbana, Illinois

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Temira Pachmuss. *Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1972, p. 76.

² См. статью «Зинаида Гиппиус: Эпоха 'Мира искусства'», с предисловием и аннотациями Т. Пахмусс. — «Возрождение», Париж, 1968, № 203, стр. 66-73.

³ З.Н. Гиппиус. «О Бывшем». С предисловием и аннотациями Т. Пахмусс. — «Возрождение», Париж, 1970, № 217, стр. 56-78; № 218, стр. 52-70; № 219, стр. 57-75; № 220, стр. 53-75.

⁴ См. о Религиозно-философских собраниях в воспоминаниях З.Н. Гиппиус «Дмитрий Мережковский». Париж, YMCA-Press, 1951, стр. 87-107; статьи Гиппиус «Первая встреча», — «Последние новости», 1932, №№ 4083, 4091 и 4097, и «Правда о земле», — «Мосты», Мюнхен, 1961, № 7, стр. 300-326; Сергей Маковский, «Русский символизм и Религиозно-философские собрания», — «Русская мысль», Париж, 1957, №№ 1124 и 1125.

⁵ З. Гиппиус. Правда о земле. *Op. cit.*, стр. 303.

⁶ См. больше по этому вопросу в книге «Zinaida Hippus: An Intellectual Profile», *op. cit.*, стр. 166-178.

⁷ См. «Дмитрий Мережковский», *op. cit.*, стр. 165.

⁸ После Октябрьской революции 1917 г. Гиппиус перестала отрицательно относиться к Русской Церкви, поскольку Русская церковь стала «страдающей» Церковью всех русских и жертвой гонений со стороны советского правительства. Но и в эмиграции Гиппиус продолжала утверждать, что воплощение Главного необходимо для будущего. «Не под силу нам — сделают другие», говорила поэтесса. «Это все равно, — лишь бы было».

⁹ См. в книге «Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus», *op. cit.*, стр. 141-167.

¹⁰ З. Гиппиус. Крест и меч. — «Современные записки», Париж, 1926, XXVII, стр. 355.

¹¹ З. Гиппиус. Синяя книга: петербургский дневник 1914-1918. Белград, 1929, стр. 219.

¹² З. Гиппиус. Последние стихи: 1914-1918. Петербург, 1918, стр. 52.

¹³ См. его произведения «Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert», Zürich, 1957, и «Die Menschlichkeit Gottes», Zürich, 1956.

¹⁴ См. его монографию о Достоевском «Dostoejewski», Zürich, 1921.

Димитрий Левцкий

П.И. НОВГОРОДЦЕВ

Павел Иванович Новгородцев родился 16 февраля 1866 г. в гор. Бахмуте (теперь — Артемовск) Екатеринославской губ. По окончании курса Екатеринославской гимназии с золотой медалью П. И. поступил на юридический факультет Московского университета, успешно закончил его курс в 1888 г. и был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию. После окончания университета П.И. пробыл несколько лет в заграничной командировке, слушая лекции в Берлине и в Париже. По возвращении в Москву П. И. получил в 1894 г. звание приват-доцента, а в 1897 г. ему была присуждена степень магистра государственного права. С 1898 г. П.И. читал самостоятельный курс по кафедре энциклопедии и истории философии права. В 1903 г. он защитил при Петербургском университете диссертацию, получив степень доктора государственного права, и был назначен экстраординарным, а в следующем году ординарным профессором Московского университета по кафедре энциклопедии права.

В то же время П.И. преподавал философию на Высших женских курсах и сотрудничал в ряде научных журналов. В 1906 г. П.И. был избран директором Московского коммерческого института, который под его умелым руководством упрочил свою репутацию и популярность.

П.И. принимал также деятельное участие в политическом движении, будучи сперва членом «Союза Освобождения», а затем — участвуя в основании конституционно-демократической партии (партии Народной Свободы) и состоя постоянным членом ее центрального комитета. В 1906 г. П.И. был избран от Екатеринославной губ. членом 1-ой Государственной Думы и после ее роспуска был среди подписавших Выборгское воззвание. Отбыв за это тюремное наказание, П.И. отошел от активной политической деятельности.

После избрания в Думу П.И. отказался от профессуры и вплоть до 1911 г. продолжал чтение лекций в Московском университете на правах приват-доцента. Во время первой мировой войны П.И. занимал должность Московского уполномоченного Особого Совецания по топливу. В период Временного Правительства он никаких государственных постов не занимал, считая, что это правительство лишь тень Совета Солдатских и Рабочих Депутатов и что судьба его обречена. Зимой 1917/18 г. П.И. провел еще в Москве, продолжая свою преподавательскую деятельность, а затем он присоединился к противобольшевицким силам, организовавшимся на юге России. В 1920 г. П.И. выехал из Крыма за границу, проживал сперва в Берлине, где принимал участие в издававшейся там газете «Руль», а затем переехал в Прагу. Здесь П.И. продолжал свою научную и преподавательскую деятельность и был инициатором и организатором ряда русских учреждений, из которых его любимым детищем был Русский Юридический Факультет.

За годы 1921-1923 П.И. опубликовал несколько статей, в которых нашел выражение пережитый им за последние годы жизни духовный перелом и в которых отразились его религиозные искания. Обращение к религии, к православию, побуждало П.И. принять деятельное участие в религиозно-философском обществе «Братство Св. Софии», поставившем своей целью сближение церковно-мыслящих ученых и совместную выработку и формулировку жизненных задач и отношения к жизни.

В январе 1924 г. появились первые сведения о серьезной болезни П.И., состояние больного вскоре значительно ухудшилось и 23 апреля, на 57-ом году жизни, он скончался. Похоронили П.И. Новгородцева на Ольшанском кладбище в Праге.

*
**

П.И. Новгородцев, вошедший в историю русской философии как видный мыслитель, исходивший из трансцендентализма, и как один из представителей неокантианства, был выдающимся юристом, который в то же время посвящал свои силы на разработку философских проблем. Он почитается основоположником и главой новейшей идеалистической школы в русской философии права, выступив на научное поприще в эпоху, когда в юридической науке намечался кризис позитивизма и социологизма.

В своей первой диссертации «Историческая школа юристов» П.И. впервые обосновал свои философско-правовые взгляды,

построив свое сочинение так, что из него вытекали две идеи: идея философского идеализма и идея возрождения естественного права. В последующих сочинениях П.И. (в статьях «Право естественное» и «Нравственный идеализм в философии права» и во второй диссертации «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве») находим дальнейшую разработку его взглядов на естественное право и на роль этого права для современности.

Естественное право П.И. понимает как «совокупность идеальных, нравственных представлений о праве»,¹ причем его значение в том, что оно есть одно из проявлений связи права и нравственности, ибо «оно представляет собой реакцию нравственного сознания (личности) против положительных установлений».² Для создания цельной этической системы, по мнению П.И., необходимо сосуществование нормативной точки зрения Канта с социально-философской, которую выдвинул Гегель. Как отмечает Г.Д. Гурвич, «нравственный и правовой идеал, который строил проф. Новгородцев, должен был сочетать в высшем синтезе личное и общественное начало».³

Понимая философию права главным образом как науку об общественном идеале, П.И. посвятил исследованию этой проблемы в ее различных аспектах наиболее значительные свои сочинения. Их можно разделить на группу чисто исторических работ и на группу трудов, посвященных изучению общественно-правовых идеалов современного человечества.

Историю политических учений П.И. излагал в своих лекциях, только часть которых, а именно «Политические идеалы древнего и нового мира» (вып. 1 и 2), появились в печати в окончательной обработке в виде книги. Во второй группе трудов интерес П.И. сосредоточился на двух главных проблемах: проблеме правового государства и проблеме социализма и анархизма.

В сочинении «Кризис современного правосознания» П.И. занимается анализом и критикой политических учений 18 и 19 вв., видя задачу своего труда в том, чтобы «произвести анализ идей, составляющих фундамент теории правового государства, и обнаружить кризис, в них происходящий».⁴ Этот анализ приводит П.И. к выводу, что политическая эволюция 19 в. совершалась в двояком направлении. С одной стороны, падала вера в возможность совершенной и безошибочно действующей государственной организации и поэтому «следует признать, что никакие усилия политического творчества не создадут совершенных политических учреждений и что в последнем счете

все определяется нравственными и умственными силами народа». ⁵ С другой стороны, П.И. явным образом отходил от доктрины классического либерализма с его идеей государственного невмешательства и выступил в защиту активного содействия государства экономически слабой личности. Признавая тем самым ценность социального начала, но не давая ему перевеса над личностью как основы общества, П.И. оставался в пределах либеральной идеологии, но требуя ее преобразования в духе западноевропейского нео-либерализма.

В сочинении «Об общественном идеале» П.И. ставит своей задачей показать, что не только вера в правовое государство потерпела крушение, но подобное же крушение старых верований проявляется в отношении к социализму и анархизму. По мнению П.И., социализм находит свое высшее проявление в марксизме, поскольку именно в нем были выражены с небывалой силой и глубиной давнишние идеи и надежды социализма. Поэтому кризис, переживаемый марксизмом, в понимании П.И., есть вместе с тем и кризис социализма. В воззрениях Маркса социализм совершенно вытеснил религию и сам был поднят до значения религии, так что в марксизме «социологическая проблема общественного неустройства поглащает в себе космологическую проблему мирового зла». ⁶

Основное значение марксизма заключается, по мнению П.И., в том, что злое начало — интерес, ненависть ставится здесь на службу доброго — идеала, любви. И последствием этой антирелигиозной «религии народа» является возмущение, ненависть, классовая вражда, классовое сознание. Представляя собой по конечному идеалу учение утопическое, марксизм хотел, вместе с тем, быть учением реалистическим, развиваясь в связи с конкретными нуждами и задачами рабочего движения. Поэтому наметилось основное противоречие двух проявлений марксизма: революционного и реформистского. Однако не имеет никакого смысла называть социалистическими те общественные теории, которые исходят из идеалистических и религиозных оснований и сближаются с социализмом только на поверхности, ибо: «Тот кто берет от социализма одну лишь идею социальных реформ, но откидывает его рационалистический утопизм, уже не может себя называть социалистом». ⁷ Когда либерализм отходит от чисто формального понимания свободы, а социализм примиряется с современным государством, основанным на признании индивидуального начала, оба эти движения сближаются на пути к достижению очередных жизненных задач. Но это есть путь социального реформизма, и он

означает отречение от марксизма как доктрины, сущность которой состоит именно в вере в окончательный, всецелый социальный переворот.

Показав несостоятельность содержащейся в марксизме утопии земного рая, П.И. дает свое философское обоснование для построения формулы общественного идеала. Он говорит, что современные искания раскрывают не гармонию личного и общественного начал, а их антиномию. Надо отказаться от иллюзии, что эту антиномию возможно преодолеть в каком-либо конкретном общественном устройстве и понять, что «идеал находит свое выражение только в бесконечном развитии».⁸ Вместить абсолютное совершенство в относительные формы было бы, по словам П.И., чудом, непонятным для обычного сознания, и в центре построения общественной философии «должна быть поставлена не будущая гармония истории, не идея земного рая, а вечный идеал добра».⁹ Он обязателен для каждого исторического периода, для каждого поколения и для каждого лица в конце истории и в ее начале.

Что касается содержания общественного идеала, то оно должно быть установлено «в связи с основной нравственной нормой, каковою является понятие личности в ее безусловном значении и бесконечном призвании».¹⁰ По мысли П.И., в понятии личности одинаково берут свое начало как ее притязания на равенство и свободу, так и ее обязанность солидарности и единства с другими. В идее из этого единства не может быть исключено ни одно лицо, и поэтому мы приходим к определению общественного идеала «как принципа всеобщего объединения на началах равенства и свободы».¹¹ Называя этот идеал «принципом свободного универсализма»¹², П.И. отмечает, что его осуществление относится к бесконечности при наличии антиномии между требованиями личности и общества.

Таким образом, П.И. в своих сочинениях выступает как борец против абсолютизации общественных идеалов и стремится показать их относительность. «Я признал, — говорит он, — неизбежную замену идеи конечного совершенства началом бесконечного совершенствования».¹³

Основные мысли, легшие в основу исследования «Об общественном идеале», сложились у П.И. еще до Октябрьского переворота. Уже после него П.И. написал для сборника «Из глубины» статью «О путях и задачах русской интеллигенции». В ней он присоединяется к тезису Струве, видевшего в «безрелигиозном отщепенстве от государства» основное свойство интеллигентского сознания, и говорит, что это сознание есть «ра-

ционалистический утопизм, стремление устроить жизнь по разуму, оторвав ее от объективных начал истории, от органических основ общественного порядка, от животворящих святынь народного бытия».¹⁴ Когда насильственно разрывается связь общественного порядка с высшими объективными основами истории, самые искренние и благожелательные стремления утопической мысли вместо блага приносят зло. Воцаряется расстройство и разрушение, ибо, по словам П.И., «жизнь возвращает утопическое сознание на историческую почву».¹⁵

В первом томе сочинения «Об общественном идеале» П.И. обратил главное внимание на критику доктрины марксизма, лишь попутно упоминая об идеях анархизма. Рассмотрению этих идей он предполагал посвятить второй том своего труда. По-видимому, первоначальный план этого исследования больше не удовлетворял П.И. в связи с тем, что в последние годы жизни в его мировоззрении постепенно стал намечаться поворот в сторону религии. Обращение к религии и к русской религиозной философии не поколебало его главной мысли о «крушении идеи земного рая», и, наоборот, в трудах славянофилов и у Достоевского он нашел подтверждение своей мысли. Но прежние понятия П.И. о праве и государстве требовали теперь переосмысления в свете нового его представления о роли церкви и религиозного общения. Однако сформулировать свои мысли и заключительные выводы он уже не успел. Тем не менее, его поздние воззрения частью нашли выражение в нескольких статьях, которые он написал в начале 20-ых годов. Среди них особое значение имеет статья на немецком языке «Об особенностях русской философии права».¹⁶ В ней П.И. формулирует свои мысли об особенностях русской философии права, которые отличают ее от западноевропейских философских концепций, отмечая, что в трудах Достоевского мы находим как наиболее четкое выражение русского мировоззрения, так и наиболее глубокие основания русской философии права. Ее особенности П.И. вкратце сводит к 7-ми основным началам. Подводя им итог, он приходит к выводу, что, по существу, эти особые начала представляют собой не что иное, как признание и утверждение основ христианской религии. С другой стороны, по мнению П.И., эти положения означают решительное отрицание всех основ классической западноевропейской философии права, как она была создана в 18 и 19 вв. и сформулирована в трудах Руссо, Монтескье, Канта и Гегеля. Ибо этот гуманистический, рационалистический и утопический идеал, собственно говоря, есть отрицание христианской веры. Уже славянофилы, про-

никнутые ощущением правды русской идеи, выступили против односторонности западного идеала. В понимании П.И., жизненное зерно русского мировоззрения и русской веры в том, что оно усматривает высшую цель культуры не в устройении внешних форм жизни, а в ее духовном, внутреннем существе. Не конституции, а религии составляют высшее достижение духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает глубочайшую и совершеннейшую цель истории и культуры. Но это не означает, как говорит П.И., что русская идея полностью отрицает западное понимание права и государства. Эта идея не только признает право и государство, но и оправдывает и обосновывает их, как и вообще внешние формы культуры, придавая им, однако, второстепенное значение.

Эти новые мысли П.И. дали основание по-разному определить суть эволюции, происшедшей в его взглядах. Указывалось, что П.И., прежде принадлежавший к западническому руслу русской общественной мысли, на почве религиозных исканий стал сближаться со славянофильством (Г.Д. Гурвич). Отмечалось также, что со страниц прежних произведений П.И. глядит облик безрелигиозного мыслителя. Общественный идеал, о котором говорят его книги, — идеал не религиозный, а чисто этический. Теперь из носителя светской науки П.И. превратился в православного благочестивого мыслителя (Ив.Д. Гримм). Наконец, один из видных бывших учеников П.И. — И.А. Ильин, в своем некрологе писал о нем: «Павел Иванович не за последние годы 'стал' религиозным человеком, но всегда им был. И раскрывшаяся ему, за годы смуты и страданий, мудрая глубина русского Православия придала не первую, но новую и, верю, окончательную форму его религиозности. Из этой глубины он не успел сказать своего верного окончательного слова».¹⁷

*
**

Значение научной деятельности П.И. Новгородцева велико. С одной стороны, оставленные им сочинения представляют собой богатый и ценный вклад в русскую научную литературу по вопросам философии и права. Труды П.И. отличаются глубиной критического анализа, широтой охвата разрабатываемых им тем и блестящей литературной формой изложения, простотой и изяществом языка при рассмотрении даже очень сложных и отвлеченных предметов. С другой стороны, с самого начала своей академической деятельности П.И. сумел объединить во-

круг себя молодое поколение ученых, содействуя появлению целой плеяды одаренных русских юристов и философов.

Заметный след оставил он по себе и в области общественно-политической, будучи одним из видных представителей и идеологов русского либерализма, в социально-политической программе которого в значительной степени отразились его творческие воззрения.

Но было бы ошибочно не видеть также актуальности его философской и общественно-политической борьбы против слепой веры в возможность установления «земного рая», попытки построения которого продолжают в современной России. По мере того как там будет изживаться «ересь утопизма» и в сознании духовно освобождающихся от оков обязательной доктрины будет вставать вопрос о новых формах устройства страны, — труды П.И. Новгородцева будут среди тех исследований свободных русских ученых, в которых ищущие новых путей смогут найти и ответы на ряд волнующих вопросов, и необходимые сведения о том, как развивались понятия права и государства до появления марксизма и вне пределов его насильно установленного господства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ П.И. Новгородцев. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Москва, 1896, стр. 3.

² Там же, стр. 9.

³ Г.Д. Гурвич. Проф. П.И. Новгородцев, как философ права. — «Современные записки», Париж, 1924, вып. XX, стр. 390.

⁴ П.И. Новгородцев. Кризис современного правосознания. Москва, 1909, стр. 245.

⁵ Там же, стр. 204-205.

⁶ П.И. Новгородцев. Об общественном идеале. 3-ье изд., Берлин, 1922, стр. 158.

⁷ Там же, стр. 312.

⁸ Там же, стр. 27.

⁹ Там же, стр. 37.

¹⁰ Там же, стр. 65.

¹¹ Там же, стр. 72.

¹² Там же.

¹³ Там же, предисловие к 1-ому изд., стр. IX. Перу П.И. Новгородцева принадлежат также следующие сочинения, вышедшие отдельными изданиями: «История философии права», Москва, 1900 и «Лекции по истории философии права. Учения нового времени, XVI-XVIII вв. и XIX в.», Москва, 1912.

¹⁴ П.И. Новгородцев. О путях и задачах русской интеллигенции. В сб. «Из глубины», 2-ое изд., Париж, 1967, стр. 255.

¹⁵ Там же, стр. 267.

¹⁶ Dr. Paul Nowgorodzeff. Über die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie. — «Philosophie und Recht», 1922, Heft 2.

¹⁷ И.А. Ильин. Памяти П.И. Новгородцева. — «Русская мысль», Прага, 1923-1924, кн. 9-12, стр. 372.

Андрей В. Штаммлер

В.В. РОЗАНОВ

Уже более полувека прошло со дня кончины Василия Васильевича Розанова (1856-1919), этого «Гиперборейского Диониса», крупного русского писателя, философа, религиозного мыслителя, журналиста и выдающегося стилиста. Несмотря на то, что в свое время он был одной из самых спорных фигур на русской литературной сцене; несмотря на то, что уже при жизни его много писалось о нем и его идеях, шокировавших и раздражавших его современников; несмотря на то, что вряд ли какой-либо другой русский автор так называемого серебряного века русской литературы и мысли был окружен такой густой атмосферой сенсационности и скандала, эротического, политического и литературного — несмотря на все это, Розанов остался мало известным. Все еще ставится вопрос, кто, собственно, был этот литературный чудак, который сказал о самом себе: «На мне и грязь хороша, потому что это — я», но и: «Литературу я чувствую, как штаны; также близко и вообще 'как свое'. Их бережешь, ценишь, 'всегда в них' (постоянно пишу). Но что же с ними церемониться?!» Был ли он литературный скоморох, который щеголял постоянными переменами декораций? Актер ли, который одевает маску за маской, и каждая ему идет одинаково хорошо? Он выступает перед публикой, притом притворяясь, будто он ее презирает, в роли ученого критика и знатока, но и апокалиптики с подходящими заклинаниями и жестами. На его лице отражается специфически современная меланхолия пустоты бытия, но притом он облизывает себе губы как античный фавн; он поклоняется фаллическим божествам древнего Востока. Он расстилает себе ложе в палатах библейских патриархов, с их женами и стадами, а все же не может оторваться от березового целомудрия русско-византийского монастыря. Он был страстным поклонником Солнца, но вечно встревожен ночью и крестом, Гефсиманой

и Голгофой. Был он тоже анархист и патриот, юдофоб, сочувствующий древнему иудейству, ненавистник всего русского, но и страстный, закоренелый русак, вечно колеблющийся между самоненавистью и самообожествлением. Но он имел на складе еще много других ролей: невзрачный русский гимназический учитель из захолустья, в стальных очках, с козлиной бородкой и в помятых брюках, который чувствует себя лучше всего в компании жены и детей, в испарении кухни своей мещанской квартиры — гениальный филистер, как Бердяев насмешливо его назвал, который ценил свою кухонную книжечку выше всех писем Тургенева к Полине Виардо. Но был он и пугалом для здравомыслящей буржуазии, одаренным неслыханным талантом к провокации, скандалу и политической как и эротической бестактности — графоман и замечательный стилист, который скрывается под все занова меняющимися костюмами. Кем, значит, был этот циничный юродивый и позёр, который так смущал своих современников, как если бы он был сказочным единорогом с задом обезьяны?

Розанов произошел из семьи жившей в трудных обстоятельствах. Отца он потерял, будучи еще совсем младенцем. Суровая мать не особенно его любила, да и он не был в состоянии войти с ней в более теплые отношения. Так, его молодость в русской глуши Костромской губернии прошла довольно безотраднo и убого. Горячие славословия в похвалу брачного ложа, семейной жизни с ее теплотой и сокровенной интимностью, которые он позже в своей жизни воспевал, только показывают, что он во втором своем браке нашел именно то, чего он чувствовал себя лишенным в годы юности. Но до этого еще не дошло. После окончания Московского университета по историко-филологическому факультету он стал преподавать в качестве учителя гимназии в таких провинциальных городах, как Елец, Брянск, Белое и т. д. Его уроки, по собственному его свидетельству, должны были быть прямо снотворными, т. к. он всегда был занят литературными и философскими вопросами и щекотливыми проблемами своей личной жизни, не имеющими ничего общего с довольно казенным способом преподавания в русских средних школах того времени. Несмотря на этот неуспех в своей учительской деятельности, он не терял интереса к вопросам педагогики, образования и просвещения, к которым он значительно позже, уже после того как он окончательно оставил преподавательскую карьеру, часто возвращался, в многочисленных статьях и очерках, посвященных именно этой теме.

В 1880 году он женился на Аполлинару Сусловой, бывшей любовнице Достоевского и его *femme fatale*, которая в его романах и повестях под разнообразными масками и псевдонимами исполняет свою роль обворожительной виновницы всевозможных бед и злополучий. Характерно было для Розанова, что он, обожая Достоевского еще со времени своего скороспелого отрочества, пытался, именно этим странным браком с женщиной на много лет старше его, установить какую-то таинственную, внутреннюю связь со своим вдохновителем. Сам собой разумеется, что из этого брака ничего хорошего не вышло. Непреодолимые препятствия, на которые он натолкнулся при стремлении добыть развод, препятствия причиненные каноническим правом, единственно компетентным в старой России по всем вопросам семейного порядка, способствовали его яростным нападкам на все церковные постановления и правила, относящиеся к вопросам бракосочетания и расторжения брака.

Второй его брак с Варварой Рудневой был чрезвычайно счастливым, хотя и считался официально незаконным сожительством, пока Розанов не достиг наконец расторжения злополучного союза с «Суслихой».

Между тем, в 1886 году появился его объемистый философский труд «О понимании», теория познаваемости вещей, покоящаяся на сильно гегельянских предположениях. Т. к. его мысли шли вразрез с преобладавшим тогда позитивизмом, книга, посредством которой он надеялся найти доступ к академическому миру, никакого успеха не имела и была обойдена молчанием. В 1890-91 годах он завязал литературную дружбу с Константином Леонтьевым, тогда уже давшим обет монашества. Розанов был одним из очень немногих, сумевших оценить Леонтьева, этого истинно «неузнанного феномена», как позже назвал его Розанов в одной замечательной статье об этом глубокомысленном философе истории, при жизни или незамеченном или просто забытом русским образованным обществом.

Но в 1892 году Розанову удалось привлечь к себе внимание литературных кругов русской столицы изданием знаменитой книги о Великом Инквизиторе Достоевского, которая до сих пор считается поворотным пунктом в истолковании произведений автора «Братьев Карамазовых». Немного позже Розанов вступил в горячую полемику с Владимиром Соловьевым, которого он упрекал в либерально-гедонистическом искажении и опошлении христианства. Этот литературный спор поднял шум, тем более что Соловьев отомстил Розанову, сравнив его с

«Иудушкой Головлевым», — клеймо, которое надолго осталось на его имени.

Стараниями Николая Страхова и Тertia Филиппова Розанов в 1893 году получил чиновническое место в одном из столичных ведомств, где он чувствовал себя довольно неуместным. С другой стороны, пребывание в Петербурге открыло для него возможность войти в более тесные сношения с литературными, научными и церковными кругами. Через шесть лет после того как Розанов поселился на берегах Невы, известный журналист и книгоиздатель Суворин пригласил его принять место постоянного свободного сотрудника во влиятельной ежедневной газете «Новое время». Достоинно удивления, что Суворин, собственник и главный редактор крупного органа печати правого лагеря, которого как такового преследовала смертельная ненависть русской либеральной и радикальной интеллигенции, все же предоставил Розанову значительную свободу действий. Часто получалось так, что статьи, критические разборы и фельетоны Василия Васильевича были в ярком противоречии с политическим направлением газеты. Эта работа в «Новом времени», продлившаяся до закрытия газеты в 1917 году, обеспечила Розанова и его семью в финансовом отношении, оставляя ему достаточно времени для литературного и философского творчества.

Он завязывал знакомства с декадентами и символистами, тогда шумевшими на литературной сцене, и сотрудничал в их журналах «Мир искусства», «Новый путь», «Весы», «Золотое руно», «Аполлон» и др. Но он попрежнему вращался в среде русского духовенства, которое смиренно закрывало глаза на его еретическое дионисийство, по всей вероятности часто даже не понимая, в чем собственно состояла его проблематика. Он принимал усердное участие в собраниях религиозно-философского общества, основанного в 1901 году Д. Мережковским и Зинаидой Гиппиус. В 1903 году общество было закрыто по повелению оберпрокурора Святейшего Синода, но в 1907 году восстановлено. В 1914 году, однако, Розанов был удален из этой отборной коллегии, и притом, как будет сказано ниже, при довольно драматических обстоятельствах. Сами Мережковские считали это отлучение Розанова лишь демонстрацией, как бы исполнением долга по отношению к заветам русской либеральной интеллигенции. Они не шли настолько далеко, чтобы совершенно порвать с скомпрометировавшимся «задумчивым странником», как назвала его Зинаида Гиппиус.

Вершины своей писательской деятельности Розанов достиг между 1911 и 1915 годами, когда он, после напряженной работы в областях философии, литературной и художественной критики, социологии, педагогики, а также журналистики и публицистики, опубликовал свои собрания афоризмов, фрагментов и автобиографических наблюдений и размышлений под заглавиями «Уединенное», «Мимолетное» (последнее только недавно открытое) и «Опавшие листья», на которых, вместе с «Апокалипсисом нашего времени», вызванным русской катастрофой 1917-18 гг., и покоится его литературная слава... Короткие годы славы, но и нападок со стороны его литературных, политических и религиозных противников — тем не менее, все-таки годы славы. Конец был горестный. Домашние несчастья обрушились на него, и коснулись они его, нежнейшего мужа и убежденного *pater familias* вдвойне чувствительно. Революция и гражданская война разрушили его семейное гнездо и лишили его труда и хлеба. Замученный голодом и болезнью он искал убежища у монахов. Его здоровье, надорванное голодом и холодом, не выдержало недугов старости, и 23-го января 1919 года он скончался после длительной агонии, покаявшись и соборовавшись.

Как писатель и мыслитель, Розанов был вызывающим до степени кощунства. Но он снова и снова поражал своих противников и обвинителей своеобразной аурой благочестивости. Казалось, что он был однодумом, находящимся совершенно под властью своих сексуальных фантазий, метафизики пола и культа брака и деторождения — того, что критиками было названо его «космическим витализмом» или «мистическим пантеизмом плоти». И при всем том он сказал о самом себе: «а ведь по существу-то — Боже! Боже! — в душе моей вечно стоял монастырь» («Уединенное»). Он неустанно нападал на церковь как учреждение, на каноническое право, на духовенство как блюстителя всех аскетических преданий греко-славянской церкви. Но несмотря на все это он объявил, что из всех сословий русского народа духовенство — ему ближе всего...

Все современные возражения против христианства, религии и церкви, основанные на научном рационализме, материализме и позитивизме, только раздражали его. Для них он ничего не имел кроме едкого презрения. Что для Бодлера был «*l'esprit Belge*», а для Ницше «последний человек», то для Розанова был позитивист. Розанов был одним из самых скандальных бунтарей, восставших в новейшее время против христианства.

Но он восставал против него не во имя разума, больше не нуждавшегося в той гипотезе, которую называют «Бог». Скорее, он поднял свой бунт во имя Ветхого Завета против Нового, фаллических богов плодovitости и рождения против Бога-Сына. Однако, чем непристойнее звучали его кощунства, тем неумолимее падали на него с высоких куполов церквей темные тени креста. И он знал об этом, несмотря на то, что такие богословы, как о. Георгий Флоровский и Николай Арсеньев, или философы как Николай Бердяев обвиняли его в религиозной глухоте и слепоте. Космическая его религиозность требовала мифических прообразов, мифов, которых в наше время нельзя найти ни в аскетизме исторических церквей, ни в космологических теориях точных наук. В его продолжительном искании обязывающего мифа, в искании эротического ключа к тайнам мира он оказывается сродни таким непохожим на него искателям, как Франк Ведекинд и Д.Г. Лоуренс. Под конец своих нравственных и чувственных скитаний, Ведекинд вернулся к мифам древних эллинов; Лоуренс утолял свою жажду по мифическим праобразам у истоков мифотворчества предколумбийских индейцев. Но Розанова тянуло к Востоку, не Востоку монотеистических, этических религий, дошедших до сынов человеческих из пустыни, а религий плодородных долин больших рек Месопотамии и древнего Египта. Авраам, Таммуз и Иштар — Астарта, Исида и Осирис и Апис, Великий бык, и в конце концов Magna Mater оргиастических обрядов и священной проституции снова воскресли перед его взглядом, чтобы воплотить основные мистерии космического бытия. Возможно, что духовные странствия Розанова по Древнему Востоку были лишь своего рода возвращением к забытым алтарям древне-славянских культов рода и природы, к предхристианским скрижалям народной души, которым, как отметил Георгий Федотов, восточные славяне поклонялись дольше, чем другие цивилизованные народы.

Как бы то ни было — после тысячелетия по-христиански навеянной духовности нельзя безнаказанно вступать в интимную связь с демонами природы. Из таких вожделений, в конце концов, проистекает странная и болезненная раздвоенность души, и итог этой раздвоенности заключается в резигнации изречения, содержащегося в «Опавших листьях»: «Конечно, я умру все-таки с Церковью, Церковь мне неизмеримо больше нужна, чем литература (совсем не нужна) и духовенство все-таки всех сословий милее. Но среди их умирая я все-таки умру с какой-то мукой о них...» — пророчество, которое сбылось

при столь страшных обстоятельствах. Надо иметь в виду, что не синодальная церковь, не революционно настроенная русская интеллигенция, не все лицемерное жеманство буржуазной морали были настоящими противниками Розанова, а скорее смерть в собственной его груди. Он, столь горячо стремившийся к тому, чтобы быть исконным и вместе с тем возрожденным язычником, стал христианином, когда налетела смерть. В его произведениях трагическая, вполголоса запеваемая мелодия смерти и небытия аккомпанирует наиболее страстным дифирамбам плоти, половой любви и космического инстинкта деторождения: «Я говорил о браке, браке, браке . . . а ко мне все шла смерть, смерть, смерть» («Уединенное»).

Это самораздирающееся христианство, которое он постоянно разоблачал, этот культ «людей лунного света», которые улетучиваются в пространства «неясного и нерешенного», — это христианство, истинно сказано, было и его религией. То, на что он не уставал нападать, а именно аскетизм православной церкви, преобладание в ней иноческого человеконенавистничества, и мещанский пуританизм — все это таилось и в самых глубинах его души. Атакуя учреждения и нравоучения, он боролся с основными настроениями своего собственного морального и метафизического Я, проектированными вовне. Отсюда и безвыходность этой борьбы, и отсюда никогда его не покидавшее знание, о неизбежной капитуляции на смертном одре. Розанова, самого переменчивого из всех русских писателей, самого зависимого от своих настроений, настоящего литературного Протея, неутомимого экспериментатора и испытателя собственной души — Розанова и все, что он написал, нельзя свести к стройной системе, будь то хронологической, философской или богословской. Некоторые из критиков пытались якобы «спасти» Розанова, односторонне подчеркивая его положительные религиозно-православные мечтания и недооценивая его кощунственные выпады не только против церкви, но и самого Христа. С другой стороны, непозволительно определять его сущность и как гуманистический витализм, — не обращая при этом внимания на потрясающую серьезность и правдивость его христианского исповедания и покаяния на смертном одре.

Розанов действительно поднял бунт. Он действительно приносил свою жертву Великому быку. Он действительно объявил войну либеральному русскому обществу своего времени. Но притом он всегда знал, что защищает дело, в глазах и общества, и церкви безнадежное, что в конце концов ему ничего другого не останется, кроме безусловной сдачи своей позиции. Тайна,

его преследующая и устрашающая, состояла именно в том, что для него Христос не был Богом живых, а Богом мертвых. В одном из романов датского писателя Германа Банга находится следующее изречение: «Дыра в земле не стоит такого большого раздумья...» Как будто перекликаясь с датчанином, Розанов писал в «Уединенном»: «Могила... знаете ли вы, что смысл ее победит целую цивилизацию...» В смерти — какое абсурдное торжество над всем научным позитивизмом! — даже законы математики теряют свою незыблемость, ибо: «дважды два дает ноль». Более того: умножение одной человеческой жизни, даже с любовью и надеждой, в конечном счете дает лишь ноль: «Боль мира победила радость мира — вот христианство» («Опавшие листья»). В конце концов он совершенно обессилел в скудном убежище, предоставленном ему монахами в Сергиевом Посаде под Москвой. Смирено взял он обратно все свои проклятия и богохульства, благославляя всех, кого прежде обижал и огорчал. Очи ему закрыл его духовник и приятель о. Павел Флоренский, философ и естествоиспытатель, автор известной, в свое время нашумевшей книги «Столп и утверждение истины».

Во многих отношениях Розанов составлял противоположность русской радикальной и либеральной интеллигенции, которая, задавая тон в общественном мнении, была сентиментальной, но и твердолобой и, в конце концов, пуритански настроенной, несмотря на всё своё вольнодумство. И эта противоположность выявлялась более всего на политическом поприще, что было особенно серьезно в эпоху вроде нашей, которая склонна все ожидать от политики. Мало того, что он раздражал чопорных интеллигентов и поклонников Революции постоянным болтанием об эротических мистериях жизни, подчеркиванием половой стихии в космическом бытии и известной непристойностью в своей манере выражаться, — он возмущал их еще и тем, что зарабатывал на насущный хлеб в редакции очень влиятельной, но сплошь и рядом реакционной газеты. Это обстоятельство лишило его всякого уважения со стороны либеральной, но вместе с тем и очень нетерпимой интеллигенции. Кроме того, работа в «Новом времени» не мешала Розанову сотрудничать под разными псевдонимами в либеральных органах печати, чего честные образцы добродетели просвещенной левизны никогда ему не прощали. Хотя его язвительная критика русского хвастовства, русской лени и халатности, одинаково как на левой стороне политического спектра, так и на правой, никого не щадила, ему был свойствен совершенно естественный, необ-

думанный национализм: «Посмотришь на русского человека острым глазком... Посмотрит он на тебя острым глазком. И все понятно. И не надо никаких слов. Вот чего нельзя с иностранцем.»

Чего, однако, образованное общество уже и вовсе не хотело и не могло ему простить, так это двусмысленных, рискованных его высказываний в крайне правой печати по поводу дела Бейлиса, который был обвинен в ритуальном убийстве христианского мальчика. Это было дело, которое возмущало всю интеллигенцию и подрывало моральный авторитет царского правительства. Сомнительное поведение Розанова в этом случае бросало глубокую тень на его нравственный характер и, в конце концов, привело к тому, что в начале 1914 года он был исключен из Петербургского религиозно-философского общества. Позже, в «Апокалипсисе нашего времени», он взял назад все свои упреки и хулу, направленные против еврейского народа, и, покаявшись, умирал благословляя вместе со своим русским народом также и еврейский народ. Это, конечно, не помешало тому, что интеллигенция считала его не только циником и беспринципным, «морально неменяемым» человеком (Петр Струве), но и почти что представителем черносотенства. В виду господства «прогрессивного» направлечения почти во всех почтенных органах печати формировавших русское общественное мнение, а также в литературной и философской критике, все это очень повредило более точному знанию и распространению его произведений не только на родине, но даже и в эмиграции.

При более внимательном изучении его книг, очерков и статей оказывается, однако, что он не принадлежал ни к какой партии, а стоял сам за себя, отражая свой безграничный эгоцентризм также и в своей судьбе писателя, мыслителя и публициста. Так например, в 1905 году, во время первой русской революции, он сочувствовал бунтарской стихии и высмеивал растерявшуюся царскую бюрократию. Так как всякая бюрократия и всякая казенщина были ему противны, не трудно себе представить, какой сарказм, какие насмешки вызывал бы у него раздутый аппарат современного Welfare state как тоталитарного, так и демократического пошиба. Совершенно непонятно, как покойный профессор Поджиоли мог высказать предположение, что Розанов, в конце концов, перешел бы к большевикам. Напротив, он закончил тем, что в «Апокалипсисе нашего времени» проклинал и «нашу вонючую Революцию», и «прогнившее насквозь Царство».

Консервативный инстинкт Розанова, странным образом уживавшийся в нем с крайним индивидуализмом и анархическим уклоном его *протеевой* души, помог ему понять, что истинно русский консерватизм мог быть основан только на религии и церкви. Вот почему он все-таки придерживался церкви, даже во время самых своих богохульных выпадов против монашеского аскетизма и мнимого монофизитизма православия. Но так как он, по темпераменту или по сочувствию древним культам Ближнего Востока, в своих религиозных и философских взглядах боролся за виталистический иррационализм, его отношение к нравственным и подвижническим преданиям греко-славянской церкви всегда было каким-то напряженным. Здесь наблюдается характерный надрыв в его мироощущении. Общество считало его отступником от догм социального и революционного морализма, но и церковь не могла не видеть в нем еретика.

На самом деле, двусмысленное отношение Розанова к историческому православию становится, может быть, более понятным, если увидеть в нем воскресшего Маркиона, который вновь пришел на землю, чтобы перестроить дело первого своего воплощения. Древний гностик отвергал Иегову и Ветхий Завет как богохульные, как роковое недоразумение и ошибку, и ввел в обиход среди своих учеников версию Нового Завета, очищенную от всех следов Ветхого. А теперь, столько веков спустя появился Розанов — чтобы восстановить честь и славу Демиурга и блеск космоса, им созданного. Отвергается Евангелие, ибо истинно божественное откровение найдется только в патриархальной религии рождения, крови и племени Авраама. Старозаветный Иегова отождествляется с другими древними богами Ближнего Востока, Ваалов и Астарт, с той только разницей, что он говорил сынам человеческим с большей силой, чем те другие боги, богини и демоны природных властей. Воля Иеговы не направлена к подвижничеству, аскетизму и отречению от мира сего, ко всему тому, что Розанов называл «скопчеством духа». Скорее, он желает освящения мира в плоти. Жертвенный огонь, более всего ему приятный, горит на алтаре семьи, подлинной ячейки религиозной жизни. Она исполняет его закон тем набожнее, чем более она плодится и множится. Знаменательно, что православная церковь Розанова, в противоположность Толстому, никогда не отлучила, может быть, потому что она признавала, что дионисийский избыток чувств не заграждает пути ко Христу окончательно, тогда как самоуве-

ренность суверенного разума, казалось, попирает Крест навсегда.

На Западе виталистический иррационализм или космический пантеизм передавался по наследству от Джордано Бруно, Якова Беме и Уиллиама Блэка до романтических психологов, Шопенгауэра и Бахофена, чтобы в конце концов подняться могучим пламенем в произведениях Ницше. Он искрит в поэзии Уитмена, пропитывает сочинения Д.Г. Лоуренса и оставляет, намеками, свои следы в умозрительных построениях Бергсона и Ортеги и Гассет. Со своей стороны, Розанов в России не имел такой традиции; он, правда, нашел поклонников, равно как и противников, но не учеников. В России он был единственным сознательным представителем этого существенного направления в мышлении и древнего, и нововременного человечества. Уже по этой только одной причине Розанов заслуживает почетное место в русском Пантеоне. Ибо расплывчатые декламации Мережковского об Эросе и Христе вливались, в конце концов, в спиритуализм игумена Иоахима Флорского, и мистическая эротика символистов, вкорененная в умозрительной теософии и софиологии Владимира Соловьева, сюда не относится.

Канзасский университет
Лоуренс, Канзас

Прот. В. Зеньковский

Е. В. СПЕКТОРСКИЙ

Основные темы в творчестве Е. В. Спекторского всегда были связаны с его общим философским мировоззрением. Правда, он не создал законченной системы, но при внимательном чтении его многочисленных трудов общая линия его философского мировоззрения выступает с достаточной ясностью. От первоначального увлечения немецким идеализмом Евгений Васильевич довольно рано перешел к философскому релятивизму, к которому его склоняли его исторические исследования. Но на этом не остановились философские исследования Евгения Васильевича, — от релятивизма он перешел безоговорочно к христианскому идеализму, который лег в основу различных его построений. Особенно замечательна его попытка построить философию культуры, — которая в то же время есть и своеобразное богословие культуры, — до такой степени вся его интереснейшая книга «Христианство и культура» пронизана началами христианства.

Правда, Евгений Васильевич настойчиво отделяет христианство как религию, как веру, от церковности — не потому чтобы он не чтит церковности, а потому, что, как историк, он болезненно переносил всякую конфессиональную узость. Тут как раз и проявились у Евгения Васильевича остатки его релятивизма. «Быть может, нет непрременной необходимости, — писал он однажды, — стремиться во что бы то ни стало к единой церкви на земле». Евгений Васильевич прямо и защищал «вероисповедный плюрализм», — и в этом его трудно приемлемом тезисе сразу сказываются следы бывшего релятивизма. Философия (и именно христианская философия в форме христианского идеализма) ему была ближе и дороже догматических построений. «Христианство мы понимаем шире отдельных вероисповеданий и отдельных церквей», писал он; вот отчего он опирается прежде всего и больше всего на Новый Завет, оста-

влия в стороне богословские построения. Центральным в христианстве для Евгения Васильевича была Личность Спасителя, Его учение, Его жизнь — здесь он видел важнейший «трансцендентальный документ христианского сознания». Религиозное и философское вдохновение Е. В. разгоралось именно от его любви к Новому Завету.

Мы отмечаем эти черты в христианском мировоззрении Е. В. не в порядке критики, а в желании понять духовный мир Е. В. Помимо того влияния релятивизма, о котором мы упомянули, Е. В. был слишком юрист, скажем шире — социолог, чтобы не учитывать конкретной исторической ситуации. В том, что он отодвигал на второй план момент церковности в христианстве, сказалось тяготение Е. В. к тому, чтобы ввести начала христианства в самую жизнь нашу, в творчество. «Нет культуры без христианства, — писал Е. В., — как нет настоящего христианства без культуры». Этот пафос культуры, высокая оценка земного творчества положили свою печать на религиозное сознание Е. В., но с другой стороны способствовали тому, что ему больше чем кому бы то ни было из русских светских мыслителей удалось сделать для богословия культуры. Е. В. Спекторский в своей книге «Христианство и культура» исследует все проявления культурного творчества — и всюду он убедительно показывает — единственность и творческие возможности, присущие христианству и только ему. Е. В. последовательно рассматривает условия творческого развития и плодотворного влияния христианства на жизнь в философии, науке, искусстве, праве, экономике, в политической сфере. Некоторые части в этом его исследовании разработаны блестяще. Изящно и в то же время глубоко, с превосходным знанием существа дела в разных видах культуры и с прекрасным учетом всей исторической реальности ведет Е. В. свой анализ — и сила, и правда, и несравненная высота христианства выступает у него с чрезвычайной ясностью. Весь исторический процесс, основные темы истории и все внутренние трения, тормозящие установление правды на земле, выступают по-новому в таком освещении. «История не как стихийный процесс, есть соработание Божеству» — таков основной тезис Е. В., — и он то и превращает у него философию культуры в богословие культуры. Христианство предстает перед читателями как душа культуры, как ее подлинно творческая сила, ибо, по слову Е. В., «настоящая идеология всякой культуры всегда религиозна».

Моральный и религиозный пафос у Е. В. выступает с особой силой на фоне его изящного остроумия. Упомянутая книга

Е. В., его различные статьи читаются исключительно легко, — в самом строе мысли Е. В. была потребность пользоваться методом иронии, но ирония у Е. В. всегда благодушная, свободная от злой насмешки.

В философских построениях Е. В. занимала особое место идея «возможности». «Возможное» находится между необходимым и реальным и потому есть условие и принцип свободы, дорогой Е. В. «Только человек, как духовное существо, — писал Е. В. — может противопоставить тесной реальности действительного мира огромную и широкую перспективу возможности». Философия, по учению Е. В., «не связывает себя категориями действительного или необходимого, — ее категория — возможное». Поэтому философия по самой своей сущности свободна, движется свободным исканием и «образует промежуточную область между религией и наукой». Религия раскрывает нам высшую закономерность божественной правды, наука же изучает реальную закономерность в действительном бытии. Между этими двумя сферами и лежит область возможного, т.е. область творчества, открытая человеку. Вся ценность работ Е. В. в том и заключается, что, оставаясь внутренне свободным, он вместе с тем убедительно показывает, что, как он пишет, «все крупные проблемы жизни неразрешимы без Христа».

В раскрытии этого и заключается высокая ценность философского творчества Евгения Васильевича Спекторского, за что будут ему одинаково благодарны как философы, так и богословы.*

* Эта статья, озаглавленная в оригинале «Е.В. Спекторский, как мыслитель», была написана проф. прот. В. Зеньковским для журнала «Записки Русской академической группы в С.Ш.А.» еще в 1955 году, но в «Записках» опубликована не была. Главный редактор «Записок» проф. К.Г. Белоусов любезно предоставил нам статью покойного о. Василия для напечатания в настоящем сборнике.

Подробные сведения о проф. Е.В. Спекторском читатель найдет в «Записках» Р.А.Г., т. IV, 1970 (К.Г. Белоусов, «Е.В. Спекторский [1875-1951]», стр. 147-148; А.Д. Билимович, «Памяти профессора Е.В. Спекторского», стр. 148-157; N.S. Timasheff, «Professor Spectorisky», стр. 158-162. В том же номере «Записок», стр. 163-182, напечатана статья проф. Спекторского «Эпохи русской культуры». Его статьи есть и в других номе-

рах «Записок»). Укажем здесь только самые основные библиографические данные о проф. Спекторском, главным образом из статьи его давнишнего друга проф. Билимовича.

Евгений Васильевич Спекторский родился в 1875 г. в городе Остроге, Волынской губернии. Отец его был русским мировым судьей; мать была по происхождению французской швейцаркой. В 1893 г. Евгений Васильевич кончил с золотой медалью гимназию в Радоме, в 1898 г. — юридический факультет Варшавского университета (работа на степень кандидата прав: «Жан-Жак Руссо как политический писатель»). Выдержав магистерский экзамен в 1901 г., Е.В. был командирован за границу, где работал в библиотеках Парижа, Берлина, Геттингена и Гейдельберга. В 1903 г. был избран доцентом Варшавского университета по кафедре энциклопедии и истории философии права, а в 1913 г. — профессором Киевского университета Св. Владимира. Был председателем Киевского философского общества. Степень магистра получил от Юрьевского университета в 1910 г., доктора государственного права — от Московского университета в 1917 г. В 1918 г. был избран деканом юридического факультета, а затем и ректором Киевского университета. Уйдя от большевиков в эмиграцию, в 1924-1927 гг. состоял профессором и деканом Русского Юридического факультета в Праге (и один семестр — профессором чешского Карлова университета). До Праги и после нее был профессором Белградского университета, а с 1930 г. — Люблянского университета. По прибытии красных войск, в 1945 г. из Любляны пробрался в Италию. С 1947 г. до своей смерти 3 марта 1951 г. состоял профессором Св.-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке.

Научные труды проф. Спекторского посвящены преимущественно истории и теории социальных наук. Но у него есть ряд работ также по философии религии и по истории русской культуры. Список его трудов (около 150-ти), напечатанных в эмиграции на разных европейских языках, помещен в двух выпусках «Материалов для библиографии русских научных трудов за рубежом», охватывающих годы 1920-1940. Из главных трудов проф. Спекторского отметим хотя бы следующие: «Очерки по философии общественных наук» (1907), «Проблема социальной физики в XVII веке» (два тома, 1910 и 1917), «Начала науки о государстве и обществе» (на русском, 1927, и сербском, 1938, языках), «История социальной философии» (два тома, 1932 и 1938, на словенском языке) и «Христианство и культура» (1925). Из готовых к печати рукописей, остав-

шихся после смерти проф. Спекторского, упомянем: «Церковное право», «Опыт христианской этики и социологии», «Религиозные мотивы в русской литературе», «Три типа реальности», «Проблема будущего и христианство».

Н. Полторацкий

Андрей В. Штаммлер

Ф.А. СТЕПУН

Сгущенная автобиография, напечатанная в книге «Старые-молодым»,¹ дает нам лишь короткую схему фактов и дат, за которыми скрывается неистощимая полнота жизни. Вот почему так трудно о Федоре Степуне (1884-1965) писать воздавая ему должное. Тут нужно сначала учесть драматические события и переломы на его жизненном пути. Первая его молодость в типично русской усадебной среде, потом гимназия в Москве, университетские годы в Гейдельберге и Фрейбурге, и опять Россия накануне войны, работа по изданию международного философского журнала «Логос» и лекционные поездки по всей России, участие в войне, и в конце концов *Февраль* и *Октябрь* с их трагическими последствиями... Постепенное восстановление житейских дел в Германии, профессура по социологии и социальной философии в Дрездене, до разлада с национал-социалистическим режимом в 1937 году; еще раз потеря должности и запрет писать и говорить публично. Потом, во время Второй мировой войны, потеря всего имущества — и опять новое начало жизни в Мюнхене, профессура по истории русской мысли и культуры, и наконец смерть в одну из февральских предвесенних ночей, внезапный коллапс на пути домой с публичной лекции, в каких-нибудь ста метрах от дома.

Не менее примечательна и история рода Степунов. Он родился в зажиточной московской семье литовско-русского происхождения, но и с примесью шведско-финской и француско-гугенотской крови. С чисто биологической точки зрения, Федор Августович славянином не был. Тем не менее, по его духовному облику, по самой его сущности, и по всему его отношению к жизни он был настоящий русский человек. Самой своей жизнью он доказывал превосходство духа над чисто природным началом. Хотя он происходил из протестантской семьи, его религиозность несла на себе печать истинной православной

набожности русского типа. И его восприимчивость к немецкой и, в меньшей степени, к французской духовности нельзя объяснить его биологической наследственностью. Скорее всего, это надо понять как выявление русского всечеловечества, прославленного Достоевским. Так он стоял по языку и духовно между русской и немецкой культурами, не как равнодушный космополит, а владея обеими, их примиряя и объединяя в творческом синтезе.

В Степуне воплотился не только ученый и мыслитель, прошедший суровую школу неокантианства, и социолог, обученный Михайловским, Максом Вебером и Г. Зиммелем, но и художник, романист и повествователь, тонкий литературный критик и знаток театра, по Шиллеру — «досок, представляющих мир», посвященный во все мистерии сцены, экрана и актерского искусства; и тоже пленительный артист, рецитатор и режиссер. Вместе с тем он был и замечательным стилистом, и притом двуязычным, владевшим как художник слова немецкой речью настолько же хорошо, как и русской, — и не только как эссеист, мемуарист и повествователь, но и как выдающийся оратор и блестящий академический учитель. Он блистал как остроумный мастер искусства вести разговор, как меткий участник дискуссий, и также как глубокомысленный собеседник.

Степун нам дает пример научного деятеля, который, стремясь к наиболее возможной объективности, всегда сознавал преднаучные предпосылки научного знания и никогда не старался этого скрывать. Как философ он начал свою карьеру в качестве неокантианца. Но накануне катастрофы 1914 года он уже не причислял себя к кантианцам строгого толка и пришел, через продолжительную духовную борьбу, к историософии и религиозному мышлению несомненно русского характера. Для него акт мышления остался погруженным в целостность конкретной, мыслящей, чувствующей и переживающей личности, интимно индивидуальные, социальные, национальные, религиозные и культурные свойства которой нельзя упускать из виду.

Можно только условно соглашаться с утверждением В.В. Зеньковского, что Степун, после того как он начал многообещающую работу на поприще философии, отклонился от нее, занятый другими проблемами.² Такое заключение возможно только тогда, когда содержание термина «философия» втискивается в узкие рамки систематической трактовки логических и метафизических отвлеченностей или выработки строго науч-

ных способов мышления, могущих быть проверенными опытом и логикой. К Степуну это неприменимо. Все его философствование стоит под знаком такого настроения духа, при котором философия еще не стала чисто технической дисциплиной и сохраняет, в соответствии с первоначальным смыслом этого слова, живую связь с житейской мудростью. В его сборнике статей, названном «Жизнь и творчество», который представляет собой вершину его чисто научно-философских достижений, Степун дал недвусмысленно понять, что для него философия — это независимая область научной деятельности, но становящаяся осмысленной только тогда, когда она трансцендирует самое себя. Он нашел логическую основу для анализа содержания, метода и границ философского мышления как науки в арсенале понятий, подготовленных Кантом: «Итак, мы приходим к результату, что Последней Истине в философии места нет. Значит ли это, однако, что между Последней Истиной и философией действительно порвана уже всякая связь? Такой вывод был бы преждевременен. Если Последняя Истина и не может быть втиснута в организм философии, то она все же может быть понята, как та единственная атмосфера, в которой этому организму возможно дышать и развиваться.»³ Для прогрессирующей мысли Степуна проблемы чисто теоретического мышления расширялись в проблемы деятельной жизни. На этом жизненном пути необходимо было преодолеть, во-первых, философское заблуждение критического формализма, а во-вторых, — соблазн мистицизма, оторванного от всякой действительности и осуществления, теряющегося в безымянных, несущных пространствах.

За суровым критицизмом кантианца Степуна поджидала опасность сциентизма, который, не обращая должного внимания на часто парадоксальные первичные данности жизни, более не хочет признать значение «проклятых вопросов» и сводит все, что есть, на чисто методологические проблемы. В этой связи живо вспоминается один публичный диспут по вопросам модернистского искусства, состоявшийся в 1948 году под открытым небом на террасе одного отеля в Баварских Альпах. Один известный мюнхенский историк искусства и критик несколько раз пытался опровергнуть метафизическую аргументацию Степуна доводами логического позитивизма, и это понемногу стало раздражать Федора Августовича. В конце концов, «встав в позицию», с белой гривой развеваемой ветром и широко расставив руки, он крикнул своему оппоненту: «Но дорогой коллега, логический позитивизм — это всего лишь

монументальное безумие!» Это не было, конечно, неопровержимым возражением против хитроумных доводов его противника. Но каждый из присутствующих, хоть немного знавший Степуна, почувствовал: это были слова не столько философа, сколько человека, который еще гейдельбергским студентом, в семинаре знаменитого неокантианца Виндельбанда, с русской страстностью восстал против сведения последних вопросов человеческого бытия на уровень частной метафизики; человека, который не хотел позволить, чтобы у него отняли, путем логических софизмов, величайшее человеческое право ставить вопросы, на которые ответа нет.

Другая опасность, которую надо было преодолеть, была соблазн квиетизма, выступающего с жестом мистики, чуждой всякой культуре. Пораженный иссяканием творческой энергии у немецкого романтического философа и критика Фридриха Шлегеля после его обращения в католичество, Степун сначала пытался увидеть в этом явлении типичный случай: «Белое пламя религиозного переживания не закаляет волю нашу для великого подвига, — напротив, в этом пламени испепеляется воля и сгорает творческий акт...»⁴ Степун, однако, ясно сознавал связанные с этим опасности для своего мышления и мироощущения. Он заключает очерк «Жизнь и творчество» многозначительными словами, которые содержат предвосхищенное признание всех его житейских и творческих достижений: «Но уничтожение творчества предполагает его полное раскрытие. Не отказом от творчества может быть уничтожен полюс творчества, но лишь творческим преодолением его».⁵

Философские усилия Степуна оправдать смысл и основание человеческого творческого деяния под знаком религии и метафизики были восполнены живым и страшным опытом исторических катаклизмов нашего века. Они подкрепляли его в убеждении, что корни и основы всей творческой жизни могут быть поняты только религиозно. Для него стало неопровержимым фактом, что христианство с его обоими заветами, восполненными наследием классической античности, образует последний моральный источник всех творческих порывов западного человечества, включая и Россию. Отсюда и его вера в Демократию, имеющую свои корни в положительном сознании исключительного значения человеческой личности, свободы и правового порядка. С другой стороны, он неустанно указывал на то, что демократия может удерживаться только тогда, когда она не теряет сознания своих религиозных метаполитических начал. По Степуну, чисто прагматическое, пози-

тивистическое или утилитарное понимание демократии разложило бы ее жизненный пафос, всегда устремленный к моральному и этическому абсолюту, и лишило бы ее нравственного превосходства над другими общественными системами. Это недвусмысленно вытекает из его замечательной книги «Volschewismus und christliche Existenz» (Мюнхен, 1959). И как демократ и как социальный философ, не чуждый надеждам на правдиво гуманный социализм, он остался верен своей привязанности к широко истолкованному идеализму, которой он уже во время Первой мировой войны дал выражение в книге «Из писем прапорщика-артиллериста»: «Я всегда был и всегда останусь идеалистом в философском смысле этого слова. Я вполне согласен . . . с Платоном, Аристотелем, Спинозой, Мальбраншем, Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и Соловьевым в том, что жизнь, факт, не есть последнее, ведомое сердцу и доступное постижению. В мире, конечно, наличествует нечто, бесконечно превышающее жизнь, как факт, наличествует то, чему можно и должно приносить в жертву фактическую жизнь. Это высшее дано вере — как Бог, философии — как идея, искусству — как образ, всякому обыкновенному смертному — как любовь и мечта, сыну отечества и патриоту — как родина . . .»⁶

Этот свой идеализм Степун, несмотря на самые тяжелые переживания, и позже не оставил. В своей статье «Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции», опубликованной в 1957 году в альманахе «Мосты», он снова убедительно его подтвердил:

«И потому лишь вкратце: да, старая интеллигенция должна воскреснуть, но воскреснуть в новом облике. Не только России, но и всем европейским странам нужна элита людей, бескорыстно пекущаяся о страданиях униженных и оскорбленных, которых еще очень много в мире, строящая свою жизнь на исповедании правды, готовая на лишения и жертвы. Вот черты старой интеллигенции, которые должны вернуться в русскую жизнь.

Дух же утопизма, диллетантского распорядительства в областях жизни, в которых ничего не понимаешь, и легкомысленной веры в то, что истины изобретаются философами, социологами и экономистами, а не даруются свыше, должен исчезнуть».⁷

Под влиянием этих размышлений о сущности человеческого творчества и культуры выработывались и взгляды Степуна на литературу и искусство. В этом отношении достаточно будет коротко коснуться его рассуждений о развитии европейского

театра, — области искусства, особенно близкой его сердцу и уму. Основы театра у первобытных людей, как и в классической древности, были связаны с религиозными верованиями и культом богов. Этот исторический и антропологический факт был для Степуна чрезвычайно важным указанием на то, в чем именно заключается подлинное призвание театра.⁸ Вся внутренняя история европейской сцены представлялась ему в свете этого прогрессирующим отступлением от священных начал. После расцвета средневековых мистерий и «моралитэ», у Шекспира, Расина и немецких трагиков наблюдается превращение религиозного театра в индивидуалистический, героический-метафизический. Во времена натурализма и импрессионизма возникает психологический и социологический театр, который сознательно отрицается своих религиозных корней. Это отречение от глубокой сущности сценического искусства совершает и кино, массовое искусство, которое выступает с притязанием на сверхчеловечество и прометейство, но, в конце концов, выявляет лишь полное торжество поверхностной технократии, жутко сочетающейся с сенсационностью и сентиментальностью.

Точно также и в своей историософии, особенно что касается отношения России к Европе, Степун повторно указывал на религиозные мотивы и движущие силы исторического процесса. Это можно видеть в его книге о войне 1914-1917 гг. «Из писем прапорщика-артиллериста», в его многочисленных статьях на темы историософии и социальной философии и, больше всего, в его воспоминаниях, опубликованных по-русски под заглавием «Бывшее и несбывшееся».⁹ Тот факт, что Россия до середины 19-го века оставалась скорее средневековно-теократическим общественным организмом, объясняется для Степуна прежде всего такими внешними историческими обстоятельствами, как, например, татарское иго, относительная изоляция Московского царства и абсолютное господство церковных интересов в области культуры. Московское царство, чья государственная теория вырабатывалась в монастырях, находившихся под сильным византийским воздействием, имело явный уклон к цезарепапизму, хотя и не дошедшего до полного цезарепапизма в стиле византийских иконоборческих императоров или Генриха VIII в Англии. В течение истории, однако, значение религиозного фактора в общественном развитии России все более и более уменьшалось.

Реформы Петра Великого, чисто бюрократическая церковная политика императорского правительства и всеобщая секуляризация, распространившаяся и на русское общество, дей-

ствовавали в том смысле, что духовный меч власти, в противоположность мирскому, становился понемногу все более и более тупым. На почве этого развития и в оппозиции против отсталой во многих отношениях правительственной практики самодержавия, все еще санкционированного церковью, но в своей основе уже обмирщившегося, возникла русская революционная интеллигенция как типично русская социологическая формация. Для нее уже не существует никакой разницы между мечом духовным и мечом мирским. Русская революционная интеллигенция как самозванная носительница идей прогресса, просвещения и общественной динамики объявила войну окостеневшему самодержавию и церкви, т. к. ей мнилось, что она уже притяжает новый меч имманентной, абсолютной правды. Здесь надо искать корни большевизма. «Большевизм — это церковь, правда, церковь богоборческая — но все-таки церковь», говорил Федор Августович, часто прибавляя: «Национал-социализм был наспех импровизированной кровавой нелепостью — большевизм был и остается страшным по своим последствиям безумием.»

Было бы неверно считать Степуна фаталистом или правоверным детерминистом, который всегда мыслит в категориях только действительного, упуская из виду категорию возможного. В его глазах, изречение «*post hoc, ergo propter hoc*» имело условную силу. В области творчества, которая включает и общественно-политическую деятельность, Степуна можно назвать скорее волюнтаристом, — если только воля к действию является духовно очищенной, освященной и воодушевленной: «Наряду с категорией 'необходимости', категория 'возможности', как о том писал еще Н.К. Михайловский, имеет свое вполне законное место в социологии... Последний же смысл всякого историоведения не в невозможном по существу академически-бесстрастном восстановлении картины прошлого, а в покаянном отыскании творческих путей в будущее».¹⁰

Федор Августович, при всем его преклонении перед гением Толстого, никакого уклона к толстовству никогда не проявлял. Он считал, что зрячие служители добра в условиях нашего земного мира должны подчас действовать манерой кажущейся грешной, чтобы предотвратить худшее. При таких решениях все однолинейно проложенные системы нравственности теряют свою убедительность — и только совесть может решить, когда нужно человеку взять на себя вину: «жизнь в этике без остатка неразстворима, ... на дне всякого этического раствора остается мутный осадок: нравственный долг греха. Ей Богу же, этот

осадок не моя выдумка. О нем, как о глубочайшем религиозном корне трагического измерения жизни свидетельствуют, как один человек, все величайшие историки человечества, все трагики — от Эсхила до Достоевского.»¹¹ И Степун считал, что как русские кадеты и умеренные социалисты, так и германские демократы и порядочные консерваторы потерпели поражение потому, что они не нашли в себе этой трагической смелости совершить грех, убаюканные иллюзией неуклонного морального прогресса человечества и оставаясь почти суеверно в рамках демократической законности даже в отношении противника, который ни гроша не давал за эту законность.

Степун был слишком сведущ в истории и в социологии, чтобы верить в то, что называется реставрацией, но он никогда не отказывался от идеи возрождения или регенерации. Возрождение истинной России он мог мыслить только в самой тесной связи с духовными течениями и традициями Европы. Для Степуна, Россия — это Восточная Европа, а не Западная Азия, или даже Евразия. Хотя он был известное время под сильным влиянием историсофских построений Освальда Шпенглера, о котором написал замечательную статью, Степун всегда отвергал представление немецкого мыслителя о том, что русский дух в своих корнях абсолютно противоположен европейскому. Не принял Степун и идеологии евразийцев, несмотря на то что некоторые их идеи произвели на него сильное впечатление. По всему своему существу он был от головы до ног олицетворением того не очень распространенного человеческого типа, который называется *русским европейцем* — определение, в котором прилагательное столь же важно, как и существительное.

Степун был твердо убежден в том, что возрожденная русская культура и русское общество должны помнить свои религиозные основы и осуществлять содержание христианской благовести прежде всего в социальной жизни, не утрачивая при этом догматического учения и литургической питательности русского православия. В области религиозного познания и исповедания Степун решительно придерживался учения о Св. Троице. Всякая форма христианства покоящаяся на компромиссе, христианство не признающее божественность Христа — то, что он насмешливо называл «иезуанством», были для него абсолютно неприемлемы. Профессиональные богословы, особенно протестантского толка, были крайне смущены, когда он на одном из экуменических съездов в Женеве страстно настаивал на признании Христовой божественности, без которой все христианство можно было бы выбросить за борт.

Это возрождение христианского мировоззрения и христианского образа человека может, по Степуну, состоять только в том, чтобы опять принять всерьез христианскую заповедь всеохватывающей и неделимой любви. И это касается также любви между мужчиной и женщиной. Следуя Владимиру Соловьеву, который отрицал натуралистическое (и схоластическое) понимание половой любви лишь как способа продолжения человеческого рода, Степун не решался разъединить понятия Эроса и Агапы. «Патетика любви трагична и апокалиптична; в ней ожидание того, что времени больше не будет.»¹² Сознательным самоотречением, окончательным отказом от своего естественного, слишком уж природного эгоцентризма, и любовным обращением к «Ты» созревает в человеке личность, которой обещано бессмертие.

*
**

Книги Степуна — это фрагменты великой «жизненной исповеди» (Гёте). Это верно не только касательно таких откровенно автобиографических писаний, как «Письма прапорщика-артиллериста» и «Бывшее и несбывшееся», но и чисто философских, социологических, эстетических и историософских произведений, как «Жизнь и творчество», «Основные проблемы театра», «Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution», «Dostojewskij und Tolstoj: Christentum und soziale Revolution», «Bolschewismus und Christliche Existenz», «Встречи», и особенно его последнего *magnum opus*, «Mystische Weltanschauung: Fünf Gestalten des russischen Symbolismus».¹³ Эта последняя книга не только самое глубокое, проникновенное толкование символизма, которое ныне существует на каком бы то ни было языке, но также подведение итогов богатейшей жизни и творчества самого Степуна. Интимная жизненная исповедь больше всего проступает, однако, в другом произведении Степуна, его романе «Николай Переслегин» — этом отчете о годах созревания его душевных, духовных и умственных сил накануне Первой мировой войны. Сокровенный религиозно-метафизический пафос его жизни выразительно звучит в словах, проникнутых романтической восторженностью: «У меня бывают часы, когда я свято верю в то, что где-то в веках, быть может, за гранью жизни моя душа была обручена с Вечностью».¹⁴

Философское развитие Степуна шло от «Критики чистого разума» к экзистенциально и религиозно определенному онтологизму. Он выступил на защиту «живого ока» против мертвой

«точки зрения». Для него сущность истинной философии лежала скорее в созидании бытия, чем в его умственном постижении, и сам философ являлся скорее предметом познания, чем его субъектом.

Все написанное Степуном излучает чар совсем неопиcуемый и неотразимый. Читая чувствуешь, что с тобой беседует живой, как бы тут же присутствующий автор, и притом с оборотительной силой и жестом. Общеизвестно, что Степун был одарен большим актерским и декламаторским талантом. И думается, что с этой театральной его одаренностью связано и его блестящее умение вести разговор, его редкостное дарование *sauteur*'а, всегда сыпавшего остроумными словами, блистательными афоризмами. Этим его даром увлекательной устной беседы, вероятно, объясняется и то, что в молодости он сравнительно мало писал. Его творчество было прежде всего устным — оно проявлялось в разговорах, в беседах, в лекциях. И только после того как нацистское правительство лишило его кафедры и принудило к молчанию, он написал свою замечательную автобиографию, за которой последовал целый ряд других значительных работ.

Кроме его книг, достопримечательны и его многочисленные статьи, опубликованные в немецких и русских журналах (в особенности в «Современных записках» и «Новом Граде») и газетах, главным образом до второй мировой войны. От его писаний трудно оторваться. И неважно, написаны они по-русски или по-немецки и согласен ли читатель со всем, что Степун говорит. Подобно великим французам XVII века он соединял в себе высшую духовность со светскими манерами, и как мыслитель совмещал отзывчивость на все человеческое с научной точностью взгляда и формулировок. Так удалось ему, на этом действительно высоком уровне, примирить объективное с субъективным. В наше время это почти никому не удастся. Вот почему хочется о нем сказать словами, сказанными Наполеоном о Гёте: «Voilà, un homme!»

University of Kansas
Lawrence, Kansas

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Старые молодым». Мюнхен, 1960, стр. 91-94.

² В.В. Зеньковский. История русской философии. Париж, 1950, т. II, стр. 245.

- ³ Федор Степун. Жизнь и творчество. Берлин, 1923, стр. 137.
- ⁴ Там же, стр. 83.
- ⁵ Там же, стр. 208.
- ⁶ Федор Степун. Из писем прапорщика-артиллериста. Одесса, 1919, стр. 67 и сл. Немецкий перевод этой книги появился в 1929 г. в Мюнхене под заглавием «Wie war es möglich? Briefe eines russischen Offiziers». Этот перевод был переиздан в Мюнхене в 1963 г. под новым заглавием «Als ich russischer Offizier war».
- ⁷ «Мосты», Мюнхен, 1959, № 3, стр. 188.
- ⁸ См. его книги «Основные проблемы театра», Берлин, 1923, и «Theater und Film», Мюнхен, 1953.
- ⁹ Первоначально воспоминания Степуна вышли на немецком языке под заглавием «Vergangenes und Unvergängliches» в трех томах в Мюнхене между 1947 и 1950 гг. В немного сокращенном виде они были переизданы в 1956 г. в двух томах в Нью-Йорке под заглавием «Бывшее и несбывшееся». Новое немецкое издание, также в сокращенной версии, вышло в Мюнхене в 1961 г. под заглавием «Das Antlitz Russlands».
- ¹⁰ «Бывшее и несбывшееся», т. II, стр. 40.
- ¹¹ Федор Степун. Николай Переслегин. Париж, 1929, стр. 305. Немецкие переводы этого романа были изданы в Мюнхене в 1928 и 1951 гг. под заглавием «Die Liebe des Nikolai Pereslegin».
- ¹² «Переслегин», стр. 260.
- ¹³ «Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution», Берлин-Лейпциг, 1934; английский перевод этого труда вышел в 1935 г. в Нью-Йорке под заглавием «The Russian Soul and Revolution». «Dostojewskij und Tolstoj: Christentum und soziale Revolution», Мюнхен, 1961; статья о религиозной трагедии Толстого, вошедшая в эту книгу, появилась на английском языке в журнале «Russian Review» в 1959 году, а русский подлинник — в «Мостах» в 1961 г., стр. 185-208. «Встречи: Достоевский-Л. Толстой - Бунин - Зайцев - В. Иванов - Белый-Леонов», Мюнхен, 1962. «Mystische Weltschau: Fünf Gestalten des russischen Symbolismus», Мюнхен, 1964.
- ¹⁴ «Переслегин», стр. 70.

Луис Шейн

С.Н. И Е.Н. ТРУБЕЦКИЕ

Братья Трубецкие принадлежат к блестящей группе религиозных мыслителей в России, которая стремилась примирить философские идеи со строгой христианской догмой. Подобно многим другим русским мыслителям, Трубецкие были под сильным влиянием Владимира Соловьева, хотя они и вносили существенные изменения в некоторые из его идей. Трубецкие несомненно заслужили почётное место в истории русской философской и религиозной мысли. Они отличаются от других либеральных деятелей России своей полнейшей преданностью делу свободы и человеческого достоинства, корни которых находятся, по их убеждению, в христианском учении об *Imago Dei*, а не в какой-либо политической доктрине. Другими словами, их исходная позиция — религиозная, а не политическая, хотя и политическая ими не исключается. Они были искренними патриотами и преданными христианами, у которых направляющим принципом и в общественной и в частной жизни являлась глубокая вера.

Сергей и Евгений Трубецкие происходят из блестящей дворянской семьи, которая дала им умственное и религиозное воспитание, определившее их жизнь и подготовившее их и к академической, и к общественной деятельности. Они получили образование в Калужской гимназии и в Московском университете. Их интерес к философии возник в гимназические годы и продолжался и в университетские. В своих воспоминаниях Евгений сообщает, что в 1881-1882 гг. он успел систематически прочесть работы Шиллинга, пятитомную историю древней философии Целлера, полное собрание сочинений Платона и Аристотеля, а равно и Гегеля, Юма, Эрдмана и др. Одно время они увлеклись позитивизмом спенсеровского типа, но это увлечение скоро прошло. Они погрузились в систематическое изучение немецкой философии. Но они смогли развить свои рели-

гиозно-философские взгляды, только благодаря Соловьеву. Хотя их карьеры и мировоззрения почти совпадают, мы займемся ими в отдельности, потому что каждый из них внес свой собственный вклад в русскую религиозную и философскую мысль.

Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905)

По получении магистерской степени, Сергей Трубецкой опубликовал свою диссертацию «Метафизика в Древней Греции», которая сразу же завоевала ему репутацию глубокого мыслителя. Занимаясь потом в Германии, он связался со знаменитым богословом Гарнаком. Его докторская диссертация «Учение о Логосе в его истории» была защищена в 1900 г. и обеспечила ему видное место в академических и ученых кругах. Его выбрали профессором философии Московского университета. В 1905 г. он был назначен ректором того же университета — должность, которую он занимал только 27 дней из-за внезапно последовавшей смерти. Одна преобладающая идея занимала его всю жизнь — сохранение и защита свободы и достоинства человека. У него было необычайное сочувствие к людям, которым он посвятил всю свою короткую, но столь полезную жизнь. Он был аристократом и по духу, и по рождению. Сергей Трубецкой был не философом в формальном значении этого слова, а — скорее религиозным и философски ориентированным мыслителем. Он был слишком занят проблемами своей страны, чтобы изолировать себя в стенах университета. Больше всего на свете его влекли к себе правда и справедливость, и он надеялся, что так же будут вести себя со временем и его соотечественники.

Три основных вопроса преобладают в его поисках Правды. (1) Имеет ли человеческая жизнь разумный смысл и значение? (2) Имеет ли смысл человеческая деятельность и история человечества? (3) Имеет ли космический процесс какое-либо разумное значение? Уже задавая эти вопросы, он был уверен, что человеческая история и космический процесс имеют значение и цель. Ответы на эти важные вопросы разрабатываются в его философских трудах, и он пытался применить эти ответы к своей личной и общественной жизни.

Забота С. Трубецкого о человеческой свободе укоренена в христианском учении о человеке, утверждающем, что поскольку человек создан по образу и подобию Божьему, он есть существо безграничной ценности, и им не следует пользоваться как

средством для достижения цели, ибо он сам по себе — цель. Из этого следует, что основное свойство человека — свобода, и лишать человека свободы значит лишать его его человеческого естества. Как сознательный и убежденный христианин, Трубецкой считал необходимым бороться против преобладавшей в современном ему обществе, в том числе и русском, философии *Homo homini lupus est*. Глубоко этим озабоченный, Трубецкой писал на многие темы и стал выразителем тогдашнего национального умонастроения. Тот факт, что его усилия в защиту человеческой свободы не всегда вызывали энтузиазм даже у тех, кто заявлял о своей приверженности делу этой свободы, не отменяет искренности и правоты самого Трубецкого. Стремясь установить в своей стране свободу, С. Трубецкой не боялся объединять усилия с различными либеральными группами. В разгар студенческих волнений в русских университетах Трубецкой глубоко заинтересовался их делом. Московский университет в особенности стал центром студенческого недовольства и агитации. Студенты требовали и университетских реформ, и политической свободы для всех русских. Убийство Боголепова в то время было свидетельством опасного настроения русских студентов.

Опасное положение еще более ухудшилось, когда в 1901 г. в осеннем номере «Гражданина» появилась статья реакционера кн. Мещерского. В этой статье рассматривались отношения между мужской и женской молодежью в русских университетах, и это была очень оскорбительная статья. Ректора Высших Женских курсов В.И. Герье обвиняли в том, что он не помешал опубликованию этой статьи. 25-го октября 1901 г. студенты Московского университета устроили вечер в честь знаменитого историка В. О. Ключевского. Аудитория, где Герье читал свою лекцию, была переполнена. Чтобы показать свое недовольствие, многие студенты хотели освистать Герье. Именно тогда Трубецкой предложил стать посредником в *cause célèbre* Герье-Мещерского. Он попросил студентов не допускать никаких неосторожных поступков, которые могли бы скомпрометировать университет и повредить их делу.

Среди студентов были разногласия. Экстремисты требовали радикальных действий, в то время как умеренные этому противились. Создалось две группы. Одна группа, которая называлась «Исполнительным комитетом», ставила себе целью достижение политической свободы и в университете и во всей стране. Другая группа, которая называла себя «Академической партией», заботилась в первую очередь о реформах в уни-

верситете. Появилась третья группа — «Студенческое историко-филологическое общество». Его цель была объединить всех студентов вокруг чисто академических интересов, и оно пыталось найти *modus vivendi* и *modus operandi*, чтобы решить всю университетскую проблему. С. Трубецкой был ответствен за создание этой третьей группы, и студенты выбрали его председателем общества. Он способствовал формулированию общих принципов временного устава, который в конечном счете привел к автономии университетов.

Деятельность С. Трубецкого не ограничивалась академическим миром. Он активно содействовал поднятию уровня образования в средних и начальных школах. Он занялся также делами Земства, и принял участие в двух съездах в мае и ноябре 1904 года. 6-го июня 1904 г. он произнес обращенную к Государю речь, в которой указывал, *inter alia*, что «Одни части населения возбуждаются против других. Ненависть, неумолимая и жестокая, накопившаяся веками обид и утеснений, обостряется нуждой и горем, бесправием и тяжкими экономическими условиями, подымается и растет (. . .). Нужно, чтобы все Ваши подданные, равно и без различия, чувствовали себя гражданами русскими (. . .). Мы хотели бы, чтобы все Ваши подданные, хотя бы чуждые нам по вере и крови, видели в России свое отечество, в Вас — своего Государя; чтобы они чувствовали себя сынами России и любили Россию так же, как мы ее любим. Народное представительство должно служить делу объединения и мира внутреннего».¹ В России широко приветствовали это обращение к монарху. К сожалению, оно не возымело никакого действия. Трубецкой добился самоуправления для университетов, но вопрос о политической свободе для России оставался нерешенным. Трубецкой продолжал бороться за свободу в России, но судьба решила иначе! Студенческие беспорядки, поражение России в войне с Японией в 1904 г., и общее переутомление от работы ускорили его смерть. Его преждевременная смерть воспринималась большинством русских как национальная трагедия. Он буквально пожертвовал собой ради благосостояния своей родины.

Вклад С. Трубецкого в философскую мысль можно свести к трем главным пунктам. (1) Его «Метафизика в Древней Греции» и «Учение о Логосе в его истории» помогли русским мыслителям осознать значение идей, развитых в его произведениях. (2) Его превосходное изложение идей немецкого идеализма сыграло важную роль в развитии русской мысли. (3) Он

дал общее изложение своей научной метафизики, которую он назвал «конкретным идеализмом».

Теперь исследуем некоторые идеи, присущие его мировоззрению. Критика западного рационализма и индивидуализма укоренена у Трубецкого в славянофильском представлении, что своим упором на индивидуализм Запад изменил принципу «соборности». Его реакция против западного индивидуализма привела его к гносеологическому исследованию природы и функции человеческого сознания в его отношении к познанию действительности. В своем очерке «О природе человеческого сознания» Трубецкой рассматривает современные западные теории познания и находит их неадекватными для объективного познания действительности. И эмпиризм и идеализм, по его мнению, сводят всеобщее и конкретное к личному сознанию или к чистому субъективизму. Эмпиризм считает действительность «тем, что кажется», идеализм отождествляет мысль с бытием, тогда как мистицизм смотрит на реальность как на явление в себе и для себя. Трубецкой отвергает эти взгляды и предлагает свое основание для объективного познания действительности.

Источник человеческого знания о действительности, по Трубецкому, находится в конкретной деятельности человеческого сознания. Он отличает *личность* и *личное сознание* от *индивидуальности*. «Я думаю, что человеческое сознание не есть мое личное отправление только, но что оно есть коллективная функция человеческого рода . . . человеческое сознание не есть только отвлеченный термин для обозначения многих индивидуальных сознаний, но что это живой и конкретный, универсальный процесс».² Индивидуальное сознание есть проявление космического сознания и космической памяти, в которых индивидуальное и не-индивидуальное тесно связаны. Он продолжает: «Сознание обще всем нам, и то что я познаю им и в нем объективно, т. е. всеобщим образом, то я признаю истинным из всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми . . . Во мне есть этот *sensus communis*, *sens commun*, тот смысл, показания которого непогрешимы для меня и для всех, потому что он есть свидетельство всех в совокупности».³

Источник коллективного сознания, по Трубецкому, находится в *космическом принципе* и каждое индивидуальное сознание имеет свою почву в *космическом сознании*. Трубецкой называет эту гипотезу «метафизическим социализмом», основа которого в «соборности». Чтобы определить отношение инди-

видуального сознания к космическому сознанию, Трубецкой вводит физиологический фактор сознания, основанный на взгляде Герберта Спенсера, что человеческое сознание зависит от общественных условий. Согласно этому взгляду, сознание есть расовый и наследственный процесс; психическое развитие человека общественно детерминировано и зависит и от его нервной системы, и от окружающей среды. Трубецкой считает, что мы неизбежно придем к понятию «соборности», независимо от того, как рассматривается сознание, эмпирически или психологически. Универсальное сознание проявляется во всяком живом существе, будь это амеба или человек.

Мировоззрение Трубецкого исходит из двух метафизических предположений. Во-первых, что космос есть органическое и гармоническое единство. Во-вторых, что все живые существа, включая человека, — неотъемлемая часть этого органического единства. Такого взгляда придерживается не только Трубецкой. Его можно найти у Соловьева, Бердяева, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, С. Булгакова, П. Флоренского и до некоторой степени у Н.О. Лосского. Эта точка зрения связана с «Метафизикой Всеединства». Если присмотреться, то станет ясно, что такая точка зрения слишком близка к пантеизму или, в лучшем случае, к панпсихизму. «Метафизический социализм» Трубецкого представляется всего лишь иным термином для понятия пантеизма, который находится в конфликте с его христианской позицией. Его теория познания, которая тесно связана с его метафизикой, есть попытка устранить это явное противоречие в его мировоззрении.

Перейдем теперь к главным особенностям теории познания Трубецкого. По Трубецкому, есть три уровня действительности. (1) Эмпирически, действительность есть то, «что кажется». (2) Действительность открывается нам как *идея*, которую, однако, нельзя свести к логической идее. (3) Действительность есть *конкретное единство*, которое согласуется с логическими категориями, но отличается от мысли. То есть, действительность отличается от *идеи* своим сенсорным качеством, своей индивидуальной конкретностью и своей независимостью. Трём уровням действительности соответствуют три способа познания действительности: (1) ощущение; (2) разум; (3) вера, которая есть «состояние нашего самосознания». По Трубецкому, вера открывает нам внутреннее единство и гармонию видимого мира, с его скрытой духовной основой. Только вера дает нам возможность непосредственно воспринимать действительность, открывая нам таким образом духовную гармонию космоса. Да-

лее, вера есть объективное условие видимого восприятия действительности в мышлении и в опыте. Духовная гармония, которую нам открывает вера, становится возможной благодаря любви. Любовь есть *sine qua non* для достижения правды, которая открыта нам в Церкви всей совокупностью верующих, которые объединены в духе христианской любовью. Вера этого рода укоренена в христианской вере, имеющей мало общего с «метафизическим социализмом».

Трубецкой вводит в свою гносеологию закон универсального соотношения, который позволяет нам познавать не только самих себя, но и других, поскольку основным условием сознания является отношение. Затем вводится понятие Абсолютного, которое не может быть ни относительным, ни безотносительным, и является сверх-относительным. Трубецкой приравнивает Абсолютное к космическому Разуму или к конкретному Логосу, который оказывается Логосом четвертого Евангелия. Он определяет Абсолютное как дух, конкретный, объективированный, самоопределяющийся предмет или человек. Абсолютное отличается от мира, но в его дифференцировании заключается подлинная причина становления мира. Его основное свойство есть альтруизм (любовь). Согласно русскому православному катехизису, мы знаем, что Бог есть Дух, Творец Вселенной, Он есть Любовь и Он неизменен. Таким образом, идеализм Трубецкого и христианская догматика, по-видимому, совпадают. Поэтому у него не было оснований вводить пантеистические взгляды, чтобы утвердить свою христианскую позицию.

В отличие от своего брата Евгения, С. Трубецкой не успел развить полную систему своих религиозно-философских идей. Ему не удалось также достигнуть примирения между наукой, философией и христианством — задача в лучшем случае невыполнимая. Вся его философская позиция представляется *petitio principii argumentum*. Он предполагает то, что он на самом деле хотел доказать, а именно общезначимость христианской религии. Его гносеология чревата серьезными проблемами, и, в конечном счете, человеку надо совершить «прыжок веры», чтобы ликвидировать разрыв между субъектом и объектом. Пытаясь устранить разрыв между философией и религией, он их уравнивал, не заметив, что религия, в его случае Христианство, есть религия *sui generis*. Несмотря на эту непоследовательность в его мировоззрении, его вклад в русскую мысль и общественную жизнь — бесспорен. В анналах русской мысли ему обеспечено почетное место.

Евгений Николаевич Трубецкой (1863-1920)

Евгений Трубецкой, как и его брат Сергей, принимал активное участие и в академической и в общественной жизни. Он сыграл роль в организации Психологического общества и Религиозно-философского общества им. Соловьева, а равно и книгоиздательства «Путь» (1910-1917). Его интересы в области искусства, в особенности музыки и живописи, были не просто временным увлечением, а органической частью его философского и религиозного мировоззрения. Его «Два мира в древней русской иконописи» и «Умозрение в красках» являются красноречивым свидетельством его художественных интересов. Его литературная квалификация была очень высокого качества. Он написал ряд книг по философии. Важнейшими из них являются «Мировоззрение В.С. Соловьева» (в двух томах), «Метафизические предпосылки познания» и «Смысл жизни». Он преподавал в Ярославском юридическом лицее и в Киевском университете. В 1905 г. его избрали профессором Московского университета, где он преподавал до 1918 г. Во время гражданской войны он примкнул к Добровольческой армии, чтобы бороться против большевиков, которых он считал воплощением Антихриста. Он скончался в 1920 г. на Кавказе, до того как эта часть России была занята Красной армией.

Взгляды Соловьева на Россию как на теократическую страну очень привлекали Е. Трубецкого, поскольку они представлялись выражением славянофильской концепции русского мессианизма. Он понял внутреннее противоречие этой мессианской доктрины только позднее. Хотя Е. Трубецкой больше не мог принять некоторые из идей Соловьева, они повлияли на его мировоззрение. Его книгу «Смысл жизни» можно справедливо считать его *confessio fidei*, потому что в ней он излагает свою христианскую веру, хотя все еще в рамках Абсолютного сознания.

Е. Трубецкой занимался вопросом о смысле жизни как онтологической, а не психологической проблемой. Он утверждает, что смысл жизни не может открыться индивидуальному сознанию и должен быть независим от него. Это заставило его выдвинуть понятие об «Абсолютном сознании», которое он назвал «Всеединым сознанием». Это сознание видит все *сразу* в один миг, т. е. оно — *Всеведение* и *Всевидение*. Для него «Безусловное сознание — вот та необходимая точка опоры, которая предполагается всяким нашим субъективным антропологическим сознанием».⁴

«Всеединое сознание» есть абсолютный синтез, т. е. оно включает в себе и временное и вечное без всякого различия между ними. Это различие существует только для человека. «Отличие всеединого ума от нашего, человеческого заключается прежде всего — в полноте этого ума, объемлющего все и тождественного с истиною всего».⁵

Различие между Всеобщим сознанием и человеческим сознанием представляет собой настоящую дилемму для человеческой свободы. Согласно Е. Трубецкому, человеческая свобода определяется отношением Софии к космической эволюции. Человек — носитель двух возможностей. С одной стороны, он может осуществить божественную идею, с другой — он может отказаться от ее осуществления. По Трубецкому, человек имеет безграничную ценность и незаменим в той степени, в какой он — добровольный сотрудник Бога; но когда он отказывается от участия в божественном творении, он перестает быть уникальным и незаменимым. Он становится *вещью, товаром, цифрой*, и перестает быть подлинным человеческим существом. С одной стороны — вечная Божественная полнота и изобилие, а с другой — призвание человека к свободе и творчеству. Проблема такова: как может что-то, что раньше не существовало, войти в вечность? Другими словами, как может человек начать что-то *новое*, что и есть подлинное существо свободы? Трубецкой пытается обойти эту дилемму указанием на то, что Божественное *Всеведение* и *Всевидение* воспринимает временное не так, как человек. Для человека реальность есть только настоящее, ибо прошедшего *уже нет*, а будущего *еще нет*. Но для Божественного *Всеведения* и *Всевидения* «уже» и «еще» не существуют, ибо оно видит все моменты времени в последовательности и одновременно созерцает их в один миг. Следовательно, человеческая свобода и самоопределение во времени включены в вечность. Е. Трубецкой не находит никакого противоречия между человеческой свободой и Божественным предопределением, потому что суждение Бога о наших действиях им не предшествует; они извечно присутствуют в уме Бога. Другими словами, Божественное суждение о наших делах не трансцендентно, а имманентно им.

Пытаясь зарыть пропасть между человеческим сознанием и Божественным откровением, Е. Трубецкой возвращается к своей идее Абсолютного сознания, которое включает в себе и человеческое и Божественное сознания. Он утверждает, что мы можем познавать Божественное только постольку, поскольку нам открывается тот или иной аспект Абсолютного сознания.

Трубецкой различает между тем, что может быть названо общим и конкретным или религиозным откровением. «Это откровение, однако, существенно отличается от откровения и религиозного в тесном значении слова, и нам необходимо здесь точно уяснить себе это различие. В нашем повседневном опыте нам открыто не само абсолютно Сущее, а абсолютное сознание о другом, движущемся, становящемся, несовершенном, притом — не вся полнота абсолютного ведения о другом (...). Абсолютное сознание открывается в нашем человеческом, и через него мы знаем все, что знаем... Оно значит, что между моим человеческим сознанием и сознанием абсолютным есть некоторая не только логическая, но и жизненная связь... Абсолютное сознание активно в человеческом».⁶ Трубецкой определяет *откровение* как обнаружившийся опыт Божественного в человеке. Это откровение возможно потому, что человек включает в себе Божественную Жизнь (что основано на Библейской доктрине *Imago Dei*), и также потому, что человек есть участник этой Божественной Жизни. Откровение есть диалог между Богом и человеком. Он проводит различие между *эзотерическим* и *экзотерическим* знанием. Первое относится к религиозному или конкретному откровению, тогда как второе относится к общему откровению.

Е. Трубецкой утверждает, что смысл жизни может быть найден в человеческой культуре, которая включает в себе и хорошие и плохие ценности, так как некоторые ценности могут стать вечными. По его мнению, Воплощение Христа выражает основную задачу человеческой культуры, ибо человек призван осуществить божественное начало в жизни; другими словами, *Богочеловечество* есть *imprimatur* Бога данной человеческой культуре. Е. Трубецкой принимает второе пришествие Христа со всей серьезностью. «Конец мира есть второе и окончательное пришествие в мир Христа Богочеловека: это — не простое прекращение мирового процесса, а достижение его цели... Пришествие Христово означает полное преобразование всего человеческого и мирского в Божеское и Христово... Второе пришествие Христово, как акт окончательного объединения двух естеств во всем человечестве и во всем космосе, есть действие не только Божеское и не только человеческое, а Богочеловеческое».⁷ Это должно восприниматься не фаталистически, а динамически. Т. е., человеку нельзя просто пассивно ждать второго пришествия, он должен принимать активное участие в делах общества и мира и быть готовым к возвращению Христа. Действительная проблема, стоящая перед христианином, есть

не столько умение различать между абсолютным добром и абсолютным злом, сколько его отношение к относительным ценностям, которые играют важную роль в человеческой культуре.

Е. Трубецкой знал, что у многих русских христиан есть тенденция относиться пассивно к войне и хаосу в человеческом обществе, потому что, с их точки зрения, нынешний мировой порядок — и относительный, и преходящий. Трубецкой не отрицал этого довода, но считал, что отвергать нынешний порядок и его относительные ценности было бы роковой ошибкой с христианской точки зрения. Он утверждает, что христианин должен считать государство, общество и человеческую культуру положительными ценностями, хотя они и *относительные*; поэтому обязанностью христианина является защита этих относительных ценностей. «Создавая относительные ценности, человек, сам того не замечая, делает нечто другое, неизмеримо более важное: он определяет себя самого, выковывает тот свой человеческий образ, который либо перейдет в вечную жизнь, либо станет добычей второй смерти.»⁸

По Трубецкому, положительное признание относительных ценностей вполне согласуется с религиозным максимализмом. Из этого он заключает, что государство должно считаться положительной ценностью и что каждый христианин обязан его защищать. «Чем сильнее и настойчивее попытки превратить его в царство 'зверя, выходящего из бездны', тем больше мы, христиане, должны стремиться удержать государство в наших руках, сделать его служебным орудием в борьбе против звериного начала в мире.»⁹ Такой подход включает в себе опасную идею цезарепализма. Вместо государства-церкви может получиться церковь-государство. И то и другое не желательно. Однако, если Трубецкой имеет в виду не эмпирическую церковь, а *ecclesiola in ecclesia*, тогда не может быть речи об использовании церкви в качестве оружия в борьбе против зла в мире. Главная задача церкви — быть свидетельством о Христе и Его правде, не пытаясь «контролировать» общество, даже посредством христианских принципов. Эта дилемма стояла перед Церковью в течение всей ее долгой истории и никогда не была разрешена удовлетворительным образом.

Мировоззрение Е. Трубецкого ставит некоторые богословские и философские проблемы. Если под Богочеловечеством понимается возможность конечного воссоединения с Божеским естеством, в таком случае воплощение Христа больше не является уникальным, раз-и-навсегда, событием. Это значит далее, что Церковь есть продолжение воплощения — взгляд, который,

между прочим, разделяется многими древними и новыми богословами, но который, тем не менее, отрицает единственность воплощения Христа.

В позиции Е. Трубецкого есть еще и другое затруднение. Если задача и судьба человека заключается в том, чтобы стать сотрудником в Божественном творчестве (а для этого взгляда существует известное библейское основание, например в некоторых писаниях Ап. Павла, в которых люди призываются стать работниками вместе с Богом и со-работниками со Христом), то в каком смысле он является со-работником с Богом? Значит ли это, что человек в состоянии создать нечто совершенно новое? Кажется, что Трубецкой имеет в виду именно эту мысль, — что человек в состоянии создать нечто совершенно новое в силу своего отношения к Богу.

Есть также щекотливая проблема *общего* и *конкретного* откровения. Если, как утверждает Е. Трубецкой, индивидуальное сознание каким-нибудь образом связано с Абсолютным сознанием так, что человеческое сознание просветляется Абсолютным сознанием, какой цели служит специфическое откровение? Трубецкой сказал бы, что общее откровение принадлежит человеческому знанию, тогда как специфическое откровение относится к познанию Бога. Другими словами, перед нами извечный вопрос о противостоянии естественного богословия богословию, основанному на откровении, — проблема, которая так никогда и не была разрешена удовлетворительным образом. Подобно Св. Фоме Аквинскому и другим богословам, Трубецкой явно хочет удержать оба типа откровения. Общее откровение подтверждает его доктрину «Абсолютного сознания», в то время как конкретное откровение поддерживает его христианскую веру. Он явно не заметил внутреннего противоречия в этом двойном откровении. Если принять идею *общего* откровения, то это предполагает, что человек может познавать Бога или Абсолютное без всякого специального откровения. Откровение в Иисусе Христе только *подтвердило* бы то, что человек может познать «естественным» путем, но это не было бы единственным в своем роде откровением. В то время как христианское или Библейское откровение утверждает, что человек не может познать Бога в отрыве от Его откровения в Иисусе Христе. Именно этот тип откровения делает христианство религией единственной, отличной от всех прочих религий. То что Е. Трубецкой не заметил этого основного различия, укоренено в его попытке, также как в попытке его брата, прими-

рить науку, философию и религию, — что есть задача невозможная!

Оценивая роль и место братьев Трубецких в русской религиозной мысли, мы должны помнить об их положительном вкладе и в умственную, и в общественную жизнь России, а не о многочисленных случаях непоследовательности, содержащихся в их мировоззрении. Их патриотизм и любовь к ближним заслужили им почетное и важное место в анналах русской философской и религиозной мысли.

McMaster University
Hamilton, Ontario

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ С. Котляревский. Памяти князя С.Н. Трубецкого. — «Вопросы философии и психологии», 1906, январь-март, кн. 1 (81), стр. 25.

² С.Н. Трубецкой. О природе человеческого сознания. — «Вопросы философии и психологии», том I, кн. 1, стр. 98.

³ Там же, стр. 98-99.

⁴ Е.Н. Трубецкой. Смысл жизни. Слово, Берлин, 1922, стр. 21.

⁵ Там же, стр. 28.

⁶ Там же, стр. 211-212.

⁷ Там же.

⁸ Там же, стр. 281.

⁹ Там же, стр. 276-277.

Юрий Иваск

Г. П. ФЕДОТОВ

«Когда Св. Людовика Гонзаго, римского семинариста, игравшего в мяч со своими товарищами, спросили, что он стал бы делать, если бы стало известно, что конец мира наступит сейчас, немедленно, он ответил: «Я продолжал бы играть в мяч». Людовик скончался 23 лет, ухаживая за чумными больными, и ответ мальчика остался выражением самого зрелого социального опыта христианства. Одно из двух: или играть в мяч грех, и тогда следует бросить это занятие независимо от того, когда кончится мир. Или эта игра входит в круг оправданных телесных или социальных упражнений, в круг облакающей нас и творимой нами культуры, и тогда к чему разрывать этот круг, лицемерно обманывая насчет своей бестелесности грядущего Господа? Ответ Гонзаго, понятый по-настоящему, как слова святого, а не просто шаловливого мальчика, предполагает высшую степень социальной дисциплины и ответственности: «я должен быть на своем посту». Будет ли мой пост в школе, библиотеке, или в монастырской поварне, религиозное отношение к служению не меняется. Если нас, русских, часто шокирует ответ Св. Людовика, то лишь потому, что мы не вполне уверены в христианском смысле истории и культуры». Далес — выводы: «Вот максима личной жизни: живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен. И вот максима культурной деятельности: работай так, как будто бы история никогда не кончится, и в тоже время так, как если бы она кончилась сегодня. Противоречие? Нет. Трудность? Еще бы...». Это выписка из очерка Г. П. Федотова «Эсхатология и культура» (1938 г., перепечатанного в сборнике «Новый Град», 1952 г.). Здесь дается ответ на вопросы о конце, смерти, вечности и о жизни, о работе в измерении времени.

Раскроем формулу Г. П. Играть в мяч весело, но, например, подметать пол скучно. Но всякую работу надо делать хорошо, и с уверенностью, что она будет закончена. Все же, это не самое главное в жизни, и незачем очень уж своими трудами гордиться. Едва ли уборщик, — но иногда писатель или художник, профессор или студент, инженер и реже рабочий, врач (опять-таки реже санитар) склонны преувеличивать значение своей работы и, в особенности, творчества. Так, мы даже говорим о вечном в искусстве: будь то Акрополь или Айя София, Джиото или Рублев, «Илиада» или «Война и Мир». Но нет ничего вечного на земле. Ученые предсказывают потускнение солнца или т. н. тепловую смерть. Наше Св. Писание предвещает конец мира, Страшный Суд, — правда, и вечное блаженство, но уже в другом мире, где времени нет. Это — эсхатология, которая иногда приводит к желанию уйти из мира и спастись в пустыне, на Афоне. Или же эсхатология вырождается в нигилизм: пусть всё идет прахом, пропадай моя телега — все четыре колеса! Еще есть нигилизм обывательский: такая уж наша жизнь, даже *жисть*, но как-нибудь проживем, по возможности приятнее.

Нужно найти равновесие между мыслями о конце и заботами сегодняшнего дня. Нужно избегать самодовольства, пошлости, как и чрезмерной беззаботности, а также монотонной инерции. Нужно не поддаваться мрачным раздумьям о смерти и избегать очень уж радужных, но безответственных мечтаний о вечности. Да, живи, как будто ты никогда не умрешь и так, как если бы тебе суждено умереть через минуту. Вкладывай душу в каждое *сейчас*, но и помни о том, — с чем каждое *сейчас* соседствует: это смерть, а также и вечность. Баланс этот часто нарушается, и не только в личной жизни, но иногда и в истории нации.

Н. А. Бердяев в своей еретической, но всё же очень значительной книге «Русская идея», утверждает: русские эсхатологичны, они или апокалиптики или нигилисты. Они живут «идеалами» Царства Божия или социального рая. Но и склонны к бессмысленному бунту, будь то пугачевщина или хаос октябрьской революции. Иначе: или всё или ничего! Это значит: русские не строители.

Казалось бы, легко опровергнуть Бердяева. Русские упорным трудом осилили неплодородный суглинок средней и северной Руси, создали сильное московское государство, позднее петербургскую великую державу. Русь прославилась зодчеством, иконописью. Россия дала литературу, музыку всемирного

значения. Пушкин, а он не только гениальный поэт, но и целый аспект русской души, — апокалиптик, не нигилист. Великий химик Менделеев лучше многих учитывал богатства России и проповедовал *постепеновщину*, т. е. эволюцию, а не революцию. Все эти факты, конечно, были хорошо известны Бердяеву. Всё же он утверждал, что русская идея — эсхатологическая, иногда вырождающаяся в нигилизм. Назначение России: взыскание Града невидимого. Выводы: когда этот град не взыскивается, русский по-разбойничьи орет *сарынь на кизку*, бунтует или же рабски становится *во фронт* перед тиранической властью. Русский хочет быть ангелом, а если он ангелом не делается, — становится демоном — бесом. Русский стремится к полной свободе, но и легко делается рабом. Он — человек крайностей. И эта катастрофическая философия истории и эсхатология была источником радости для революционного духа Бердяева, — писал Федотов («Бердяев-мыслитель»).

Можно понять увлечение Бердяева крайностями и его стремление к чистой духовности. Бердяев признавался (в книге («Самопознание»)), что с трудом преодолевал манихейский соблазн. Манихеи верили, что Творец — темный злой Бог, и они порывались уйти из мира природы и истории к светлому Богу — чистому Духу. И у Бердяева была непреодоленная им брезгливость ко всему тварному, к «сексу», даже к еде. . .

В книге «Смысл истории» Бердяев утверждал, что смысл ее в том, что она должна кончиться. Русские будто бы знают это лучше других. Отсюда их подозрительность, а иногда и презрение к тому, что именуется культурным строительством. Всё же, и это одна из антиномий Бердяева, — история его увлекала. Бердяев — марксист, Бердяев — идеалист, Бердяев — христианский философ и социалист-персоналист был страстно заинтересован в делании культуры. После высылки из СССР, в своей книге «Философия неравенства», он готов был, вслед за К. Леонтьевым, оправдать и социальное неравенство во имя культуры. Но в годы последней войны он (как писал Г. П. Федотов) «склонил свою гордую голову (. . .) перед коммунистической революцией», хотя позднее и преодолел этот свой соблазн Октябрем.

В чем-то Бердяев был прав. Россия строила, обливаясь потом, строила и в духе, но всё же никогда не обретала того равновесия между крайностями, как это было на Западе. Запад строил не лучше России, но прочнее. На Западе были революции, были гражданские войны, как религиозные, так и политические, но западный человек меньше менялся, чем русский че-

ловек. Большевикам удалось так изменить Россию, как она никогда еще не менялась и как не менялись западные народы, по крайней мере, за короткий отрезок времени. Дореволюционная Россия куда дальше от Солженицына, чем наполеоновская эпоха от Толстого. Православие большевики не убили и не убьют, но все мы знаем, что они с Россией делали и делают. Пусть они отказались от ленинского и сталинского террора, но продолжают душировать веру, мысль и, новая выдумка, сажают инакомыслящих в сумасшедшие дома.

Не будем обсуждать, почему именно всё так произошло. Но, может быть, одна из причин, хотя бы не главная: неуравновешенность русского человека, и эта черта иногда казалась Бердяеву положительной. . . А Федотов хотел уравновесить эсхатологию и культуру, небо и землю. . . Его основная задача была простая, но и трудная: 1) заготовление материала для нового чаемого им строительства христианской культуры и 2) оправдание христианской культуры.

В России были замечательные историки. Но они уделяли внимание преимущественно политической, экономической, юридической истории. Г. П. в очерке «Россия Ключевского» писал, что Ключевский оставил в стороне русскую культуру и Россию духа. А книги, статьи Федотова, вместе взятые, намечают, хотя и фрагментарную, историю русской культуры. В этой области немало сделал и В. В. Вейдле.

В книге Федотова «Святые древней Руси» наши праведники и мученики показаны на историческом фоне, но, вместе с тем, в них просвечивает вечное. Святые святились на свой лад. У прп. Феодосия печерского предельное смирение, кенозис, аскеза, но и деятельная любовь к ближним. Еще: трудовое пустынножитие прп. Сергия Радонежского, который не мог только молиться, как египетские аскеты, питавшиеся акридами и кореньями. На Руси холодно: надо было работать топором, рубить избу, заготавливать дрова.

Замечательны работы Федотова о митрополите Филиппе Московском, о новгородской демократии, о песнях духовных, о «Русском человеке» и мн. др. Уже после смерти Г. П. некоторые из его очерков были помещены в сборниках «Новый Град» (1952), «Христианин в революции» (1957), «Лицо России» (1967) с биографическим очерком его покойной жены Е. Н. Федотовой, которая составила и библиографию его сочинений. На английском языке: два тома «*The Russian Religious Mind*» и комментированная антология «*A Treasury of Russian Spirituality*». Все его работы исторически обоснованы, подтвержда-

ются академическими изысканиями. Вместе с тем, Г. П. всегда отмечал то, что по его убеждению, пригодилось бы для будущего строительства. Он не насиловал, не стилизовал исторический материал, как это иногда делали Хомяков, К. Леонтьев или Бердяев, Славянофилы зачастую идеализировали Московскую Русь, К. Леонтьев всюду искал византийские влияния. Бердяев в книге «Русская идея» ориентировался на апокалиптиков и нигилистов (но не в других своих работах). Федотов стремился услышать в документах, в памятниках голоса истории. При этом, не искажая фактов и не отбирая их искусственно, он подчеркивал в прошлом то, что могло бы пригодиться для настоящего и для будущего. Замечателен очерк, написанный в драматической форме, с прологами и в пяти действиях, «Трагедия интеллигенции».

«Говоря простым языком», пишет Федотов, «русская интеллигенция 'идейна' и 'беспочвенна'. Это ее исчерпывающие определения». Это особый тип или феномен — чисто русский, и распространившийся с эпохи Белинского, хотя намечавшийся и прежде.

Идейность: плюс. Идеи интеллигента крайне радикальные, революционные, но не всегда атеистические. Достоевский тоже интеллигент, но его радикализм христианский. К. Леонтьев — редкий тип реакционного интеллигента и, добавлю, революционера по темпераменту.

Беспочвенность: минус. Беспочвенно трагическое непонимание народа, например, в народничестве разных типов, у славянофила Хомякова или западника Герцена, а также у многих других, включая Достоевского, Толстого. Беспочвенна идеализация общины, как потенциальной социалистической или христианской коммуны. Между тем, община эксплуатировала крестьян, поработала их, что с разных точек зрения обнаружили марксисты и Столыпин... Отмечу: в литературе настоящие невыдуманые крестьяне появились, может быть, только в рассказе Чехова «Мужики» и во многих рассказах Бунина...

Г. П. сознавал, что социально, психологически, он сам, прежде всего, русский интеллигент. У него было классическое для большинства русской интеллигенции недоверие к империи, недоверие, которого не было у Пушкина, что он и отметил в изумительном по проникновению очерке «Пеец империи и свободы». Вспоминаю, — Г. П. как-то смущало, что его отец был крупный чиновник, правитель дел при губернаторе, а любимый дед — отставной полицмейстер... Еще в юности, в революционном Пятом году, Г. П. вступил в социал-демократи-

ческую партию и сочувствовал ее левому крылу. Он был марксистом, как до него Бердяев, Булгаков, П. Б. Струве, которые потом, как и Г. П., порвали с марксизмом и резко осудили восторжествовавший в Семнадцатом году большевизм. Его арестовали и ему грозила ссылка, которая была заменена высылкой за границу. В 1907-8 г.г. Г. П. учился в Иене. По возвращении в Петербург, он поступает на историко-филологический факультет, становится деятельным участником семинаров И. М. Гревса и изучает средневековую историю Запада. В те же годы Г. П. увлекается поэзией, в особенности Блоком, который был для него не одним из поэтов, а почти единственным Поэтом. . . Позднее он посвятил ему очерк, и, при всем своем увлечении им, критический («На поле Куликовом»).

У Г. П. были черты романтика-борца. Он говорил: почему смерть должна быть непостыдной, мирной, как о том молится дьякон, читая ектенью? — Лучше умереть на баррикадах или же просто в канаве. . .

Федотов, как и полагалось интеллигенту, был идейный человек. Был ли он беспочвенным? Если и был, то в юности. После революции Г. П. и его друзья обрели почву. Почвой стало христианство. Обращение было духовным событием и произошло 20-го ноября, кажется, 1919 г. Так, в канун праздника Введения во Храм Богородицы, образовалось братство «Христос и свобода». В те же годы Г. П. редактировал подпольный христианский журнал «Свободные голоса». Позднее, вероятно, в 1923 г., он и некоторые другие члены этого христианского, но еще внецерковного братства, окончательно вошли в Церковь и причастились Св. Даров.

В 1920-22 г.г. Федотов занимал кафедру истории средних веков в родном Саратове. Отрицая всякие уступки и всякий сговор с советской властью, он отказался от преподавания, переселился в Петроград, где издал монографию о Абеляре и занимался переводами. В 1925 г. Г. П. удалось уехать за границу и в Россию он уже не вернулся. В Париже он назначается профессором Богословского Института и принимает деятельное участие в съездах и в работах Русского Студенческого Христианского Движения. А более подробные биографические данные читатель найдет в очерке Е. Н. Федотовой.

Обратившись в христианство и вернувшись в Церковь, Федотов сохранил свой прежний радикализм. С 1923 г. по 1939 г., он вместе с близкими друзьями издает журнал «Новый Град». Эти друзья — мать Мария, которая до революции, под именем Кузьминой-Караваевой, выпустила сборник стихов «Скифские

черепки», и И. И. Бунаков-Фондаминский, в прошлом активный эсер. В одной из передовиц Г. П. писал: «Историческому христианству случалось погрешать против социальной правды, но осуществление христианской правды возможно лишь в христианстве». Социальной неправды, утверждал в те годы Федотов, больше всего в тоталитарных странах, в гитлеровской Германии и в сталинской России, но есть она и на Западе. Замечу: социальную несправедливость, не осуждаемую Церковью, он видел в Испании, и поэтому, во время испанской гражданской войны, готов был даже оправдать неистовую Пассионарию. За это его укоряли в православных церковных и академических кругах. Но, прежде всего, он осуждал и клеймил нацизм и большевизм.

Группа «Новый Град» не была партией или даже организацией. Как и объединение «Христос и Свобода» — это было братство друзей-исповедников. В годы войны Мать Марию и И. И. Фондаминского-Бунакова сожгли нацисты, а Федотов в 1941 г. переселился в США.

Новый Град не христианская утопия. *Новый Град* — попытка, намётка той русской христианской культуры, которая жила в России почти тысячу лет, но которая *задерживалась* татарами, *нарушалась*, начиная с Петра, и была почти *унижтожена* большевиками.

Строить такую культуру в условиях эмиграции было невозможно, но только на Западе можно было ее свободно обсуждать. Как именно? В упомянутой выше передовице Федотов писал: *Новый Град* нужно строить из старых камней, но по новым зодческим планам. В своих очерках по истории русской культуры Г. П. искал и находил эти старые камни, которые могли бы быть использованы для нового строительства. Это святыне древней Руси, это и Пушкин, это также многое другое, включая и социальный радикализм русской интеллигенции, пусть и беспочвенной, но честной, совестливой, жертвенной.

Я уже говорил, что кое в чем Бердяев был прав в книге «Русская идея». Но эта его *Русская идея* непригодна для живого конкретного строительства в истории. Апокалиптики и нигилисты не строители. С ними дела не сваришь. . .

Да, смерть и даже гибель всего мира может произойти в любой момент. А время соседствует с вечностью. Эсхатологию нельзя откинуть. Но следует ли из этого, что не нужно убирать комнаты, не нужно строить дома и храмы, не нужно писать картины и стихи? Следует ли из этого, что нужно только молиться и больше ничем не заниматься? Или же: нужно устраи-

вать пир во время чумы и даже помогать уничтожению, убыстряя гибель, как говорят некоторые нигилисты?

Г. П. говорил всему этому: нет! Для него христианин: верующий, причащающийся, молящийся, но и трудящийся человек. У Бердяева «Русская идея», а очерки Федотова о России я озаглавил бы «Русское Дело», которое еще не делается, и может только намечаться.

Мы знаем, вопреки всем трудностям, книги из нашего мира все же доходят до русского читателя. Мы слышали об интересе там к Бердяеву, Булгакову. Я очень хотел бы, чтобы в России лучше ознакомились с трудами Федотова, хотя бы с этими книгами: «Святые древней Руси», «Новый Град», «Христианин в революции», «Лицо России». Был бы очень плодотворен семинар по Федотову в России. Апокалиптических или нигилистических тенденций там как будто нет. Федотов мог бы стать новым властителем дум, наставником-вдохновителем будущих строителей православного Нового Града в России, новой христианской культуры всемирного значения.

Культура. Одно из ее определений: это сокровищница духовных ценностей, навыков — философия, искусство, наука. Еще: образ жизни. Многие духовные ценности созерцаются. Но культура создается не для созерцания. Культура учит мыслить, образует человека. Культура — *школа* и, по моему, это лучшее ее определение.

Пушкин нас всех радует. Не знаю, делаемся ли мы лучше, читая Пушкина. Добрее. Но явно: «Евгений Онегин» обогащает русского человека радостью, и с этой радостью легче жить, легче трудиться. Эта радость нудит к лучшему, вдохновляет. В этом смысле, Пушкин, всякая вообще настоящая поэзия — *школа*, которая не только дает знание, но и раскрывает радости творчества и радости в творении.

Россия Федотова: Россия святых, Россия Пушкина, Россия православной веры и социальной правды. Трудно найти другого лучшего учителя современной молодежи в России.

Россия дала миру святых и гениев, но живой прочной культуры не создала. Надеемся: создаст. Создаст школу мысли, понимания и вдохновенного труда. Может быть, Россия опять отпразднует Введение во храм Богородицы и русского человека. Совершится обращение, которое интеллигент Федотов пережил в годы гражданской войны.

Православие свидетельствовало о Спасителе и об истине Богочеловека, и иногда свидетельствовало чище, крепче, чем Римская Церковь. Но Рим был активнее. Западное христиан-

ство было деятельнее русского, дисциплинированнее, и создало культуру, которая выдержала испытания ересей и, надеюсь, выйдет и из современного кризиса. Россия еще может создать свою культуру, свою школу для всего мира, не марксистскую (или лжемарксистскую), а православную. Православная церковь — вселенская, и ее лучшей опорой могла бы быть свободная Россия.

Замечу. Федотов часто резко обличал не только СССР, но и самую Россию, как в настоящем, так и в прошлом, и некоторые его филиппики против русского рабского сознания были использованы врагами России. Но эти его филиппики — иеремиады. Иеремия и другие пророки Ветхого Завета жестоко обличали Израиль из любви к Израилю. Так и Федотов обличал Россию, любя её.

Федотов был противником т. н. русского мессианизма, ярко выраженного у Достоевского, Бердяева или у Блока, Белого. Его русское дело — христианское, творческое, но без претензий и иллюзий. Повторяю, его Новый Град — не утопия, а культура, школа, достойная человека и христианина.

Всё же, стоит ли городить огород культуры-школы? Здесь я опять возвращаюсь к очерку Федотова «Эсхатология и Культура». В этом очерке он выдвигает замечательную христианскую гипотезу:

«Небесный Иерусалим (обещанный в Откровении Св. Иоанна. Ю. И.), спускающийся на землю и завершающий страдания мира, мыслится не только Божиим даром, но отчасти и человеческим созданием. Точнее, делом богочеловеческим. В нем возвращаются, воскресшие и преображенные, плоды всех человеческих усилий, творческих подвигов, которые были погублены трагедией смертного времени. Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, как камни, в стенах вечного Града. Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг, не только личный, но и социальный». Не значит ли это, что в Новом Иерусалиме мы найдем, узнаем всё то, что было на земле достойно рая, хотя бы Айя Софию, но, может быть и Акрополь, Пушкина и многое другое?

Не знаю, насколько оригинальна эта христианская гипотеза Федотова. Так или иначе, по моему, трудно найти другую лучшую обнадеживающую апологию христианской культуры-школы, которая, может быть, включает и нехристианские духов-

ные ценности и сокровища. Отмечу, что здесь, при всех различиях, Федотов кое в чем сходится с Бердяевым, который писал о спасении через творчество и о творении человеком принципиально нового, «т. е. нового даже для Бога» (и об этом Г. П. сочувственно упоминает в своем очерке-некрологе о Бердяеве в сб-ке «Новый Град»). Это *новое*: будь то храмы или стихи, может быть обогатит взыскуемый Новый Иерусалим, спускающийся с неба на землю. . .

Если культура есть школа мысли, а также школа, воспитывающая наше сердце, то Георгий Петрович Федотов остается незаменимым учителем этой христианской русской школы, нераздельно связанной для него с православием.*

Амхерст, Массачузеттс

* Первоначальная версия этой статьи была напечатана мною в «Вестнике» Р.С.Х.Д. № 103 за 1972 г. — Ю. И.

Борис Филиппов

О. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

«'Может ли быть лучшее видение, чем видеть Невидимого Бога обитающим в человеке, как в своем храме' . . . В этом высшем прозрении человеческого Бого-сродства, как и в еле-уловимых переливах простого сочувствия и щемящего душу страдания; в платоновском эросе ко всепревозмогающей красоте, в иступленном пафосе восторга, дающем выразить неземное, осиянное ядро личности, как и в крепко-уплотненном сознании братства, — во всяком реальном касании к другой душе, во всяком переживании личности человеческой, при всяком выхождении из процессов внутри-субъективной жизни с необходимостью выступают два момента, и при этом, на взгляд, исключают друг друга. С одной стороны, личность предстает сознанию, как ценность безусловная, как некоторая актуально являющаяся ему бесконечность. Но с другой стороны, она — ценность условная, сравнительная и, как таковая, способная быть больше и меньше, — от 'украшения мира' . . . даже до 'звериного образа' включительно . . .»

Как это похоже на иступленный крик Митеньки о возможности для души человеческой одновременного созерцания идеала небесного и содомского, — и его же: — «Нет, слишком широк человек, — я бы его сузил!»

Но это — строки не монографии о Достоевском, а глубоко оригинального пневматолога, о. Павла Флоренского. И человека, который никак уже не захотел бы сузить себя самого — и саму человеческую природу.

Философ, а более того — глубочайший психолог; богослов и математик, физико-химик и искусствовед, поэт и технолог, лингвист и электроник, астроном и эстетик, инженер-изобретатель и историк, — он был даже и знатоком истории . . . дамских мод. Новый Леонардо да Винчи, — он все-таки прежде всего был человеком, отнюдь не укладывающимся в написан-

ные им книги. Подлинная гениальность о. Павла Флоренского была в самой его личности. Близкий к нему о. Сергей Булгаков писал: «О. Павел был для меня не только явление гениальности, но и произведение искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ Самое основное впечатление от о. Павла было впечатление силы. И этой силой была некая первозданность гениальной личности . . . Духовным же центром его личности, тем солнцем, которым освещались все его дары, было *его священство*. Настоящее творчество о. Павла — не книги, но он сам, вся его жизнь, которая ушла безвозвратно из этого века в будущий». «Все в нем воспринималось, — пишет о нем Ф.И. Уделов, — как возврат из интеллигентской абстракции в реальность давно забытого и радостного бытия».¹ Так рассматривал его и друживший с ним, особенно в свои последние годы, В.В. Розанов: «Вы ноумен», — как-то сказал он Флоренскому.¹

Ученик о. Павла, недавно скончавшийся Е. Модестов (проф. Б.И. Иванов), писал о нем: «Если . . . особенности творчества Флоренского не смыкались в единую теоретическую рассудочную концепцию, то тем более глубокой оставалась последняя тайна мыслителя, источник и основа его мировоззрения, его 'Я'. Восприятие личности Флоренского в свою очередь было антиномическим. Она одновременно и излучала светлую радиацию, и могла внушать приближающемуся чувство отчужденности, некоей отдаленности от него . . . Антиномическая природа его суждений могла производить на прямолинейно мыслящих людей рассудка подавляющее, тяжелое, даже отрицательное впечатление».²

И действительно, плохо воспринимавший вообще чужую душу и чужое творчество, также весьма самозамкнутый Н.А. Бердяев говорил о «магическом православии» П. Флоренского.³ О. Василий Зеньковский считал, что о. Павел излишне внутренне противоречив, что «концепция всеединства», воспринятая им от Вл. Соловьева, мешает ему «обрести серьезную и реальную основу для философских исканий» в живом опыте православия, ибо эта концепция «не может вместить в себя основного принципа христианской метафизики — идеи творения».⁴ А соратники Флоренского из стана символистов зачастую говорили о нем зло: «Флоренский говорит гнусности Новоселовщина и Флоренщина — спасение себя, а где же у них найдется место для погубления души 'за други своя'. Правда их загнивает гнусностью невольной . . .» (Из письма Андрея Белого к Мариэтте Шагинян, 18 авг. 1909 г.).⁵ И это

писалось в те дни, когда — вместе с Вл.Ф. Эрном, о. Ионой Брихничевым и Свенцицким — о. Павел («фанатик с лицом Савонаролы, острого аскетического типа», «'рenegат' — из науки в православие», как писала о нем недавно в своих воспоминаниях М. Шагинян⁶) создал «Союз христианской борьбы» — во имя коренного преобразования общества, его обновления на почве социально-религиозного перерождения.

Павел Александрович Флоренский родился 9 января 1882 г. в безрелигиозной высоко-интеллигентной семье, в местечке Евлах (ныне — Азербайджан). В нем — русская и армянская кровь, и сам облик его, большеносый, сухопарый, подобранный, ярко свидетельствовал о его средиземноморской и кавказской природе. В гимназии (в Тифлисе) увлекался естествознанием и очень рано проявил совершенно исключительные математические дарования. Окончил математическое отделение Московского университета, но слушал в нем лекции и по философии, искусству и литературе. Отказавшись остаться при университете для подготовки к профессорскому званию (он был близок к русской школе аритмологии, к учению о прерывных функциях), он поступил в Московскую духовную академию, блестяще ее окончил, получил звание магистра за свою диссертацию (1912), впоследствии дополненную и вышедшую вторично уже под названием «Столп и Утверждение Истины. Опыт православной феодицеи» в 1914 г. (при цитировании в дальнейшем мы будем просто писать «Столп», указывая страницу). Читал лекции по философии в академии — вплоть до ее закрытия. После революции, после Октября — инженер-изобретатель, электроник, профессор теории перспективы во ВХУТЕМАС'е, старший научный сотрудник ГОЭЛРО (комитета по электрификации СССР), редактор советской «Технической энциклопедии» — и автор многих статей в ней, редактор журнала искусства и литературы «Маковец», химик-технолог... В своей старорусской холщевой ряске или в холщевом подряснике он ходил на заседания ГОЭЛРО, на лекции к комсомольцам Высших Художественно-Технических Мастерских (ВХУТЕМАС), как стала называться Московская Школа зодчества, ваяния и живописи... Чего только не изобретал о. Павел! У него было несколько десятков патентов — на какое-то незастывающее машинное масло, на какой-то новый способ запайки жестяных консервных банок, — всего не перечислишь. Книга Флоренского о диэлектриках стала классической. А он писал в это время и об обратной перспективе, и о резчиках по дереву в старых русских монастырях. Писал и такие работы, как «Сим-

волическое описание», где характеризовал символическое мышление, предвосхитив учения наших дней. Он допускает расширительную характеристику изобразительной однородности словесного материала — и создаваемого словами в художественном произведении символического образа: «Слова суть прежде всего конкретные образы, художественные произведения, хотя и в малом размере. Каждому слову, а равно и сочетанию их непременно соответствует некоторая наглядность, и эта наглядность, по сути дела, ничем не отличается от образности физических моделей или математических символов».⁷ К 600-летию Данте Флоренский пишет небольшую работу «Мнимости в геометрии», в которой, используя новейшие (в то время) математические теории — специальный и общий принцип относительности, — наглядно конструирует структуру вселенной в «Божественной Комедии»: «...поверхность, по которой движется Дант, такова, что прямая на ней, с одним перевертом направления, дает возврат к прежней точке в прямом положении, а прямолинейное движение без переверта — возвращает тело к прежней точке перевернутым. Очевидно, это — поверхность: 1°, как содержащая замкнутые прямые, есть *римановская* плоскость и 2°, как переворачивающая при движении перпендикуляр, есть поверхность односторонняя...»⁸ Пространство для Флоренского — не ньютоновское некоеместилище вещей. Вернее, возможны разные *пространственности*, в том числе — и дантовская.

Флоренского неоднократно арестовывали, заключали в тюрьмы и лагеря. Был он и на Соловках, а погиб в одном из сибирских лагерей НКВД 15 декабря 1943 года. Посмертно реабилитирован. Но возьмите советскую Философскую Энциклопедию — и вы ничего там не найдете о многократных арестах, о Соловках. Сказано кратко: «В 1933 репрессирован. Посмертно реабилитирован».⁹

В кратком очерке невозможно не только изложить, но и перечислить все те психологические и философские, богословские и этические, эстетические и космологические проблемы, которые разработаны или затронуты в трудах Флоренского. Поэтому остановимся на основном, на наш взгляд, устремлении мировоззрения о. Павла.

Исходным его пунктом является *отчаяние* и чувство *оставленности*.

«'Столп и Утверждение Истины'. Но как узнать его? ... Для теоретической мысли 'Столп Истины' это — достоверность, *certitudo*. Достоверность удостоверяет меня, что Истина, если

она достигнута мною, действительно есть то самое, чего я искал. Но что же я искал? Что разумел под словом 'Истина'? — Во всяком случае — нечто такое полное, что оно все содержит в себе и, следовательно, только условно, частично, символически выражается своим наименованием. Истина есть *'сущее всеединое'*, определяет философ» («Столп», стр. 15). И Флоренский, верный своему доверию *слову*, пишет, что «наше *русское* слово 'истина' лингвистами сближается с глаголом 'есть' (истина-естина). Так что 'истина', согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности» (там же).

Но на что может опереться в поисках этой истины-естины человек? Из чего — непреложного, самоочевидного — можно исходить? «*Cogito - ergo sum*» Декарта? Но разве это — *самоочевидно*: «Я мыслю — следовательно я существую»? Разве нельзя и в этом усомниться? И разве наше сознание — и наше знание — не есть непрерывная и неизбывная вереница противоречий, никак и ничем непреодолимых? Сам разум наш неизбежно и неизбывно антиномичен, соткан из противоборствующих начал «конечности и бесконечности», т. е. дискурсии и интуиции. Антиномии Канта — великая заслуга кенигсбергского мыслителя, — но Кант, утверждает Флоренский, не заметил, что в тезисах космологических антиномий «дело идет о *немьслимости* противоположного, а в антитезисах о *непредставимости* противоположного». Тут, следовательно, сталкиваются «*разные функции* сознания, а вовсе не обнаруживается самопротиворечивость одной и той же». ¹⁰

Разум наш по природе антиномичен, и эти антиномии ничем преодолены быть не могут. И человек невольно приходит в отчаяние: абсолютное сомнение, полный скептицизм приводят его к чувству оставленности, предельного духовно-душевного одиночества.

Но ведь сам-то этот абсолютный скепсис, скепсис, положенный в основу всей философии нового времени, сам по себе должен вызвать сомнение в праве на свое существование. Процесс и метод скепсиса тоже ведь порочен, основан на нигде и ничем не доказанном утверждении — не принимать ничего на веру, без проверки, без доказательства. И разум мечется в заколдованном кругу всеотрицания, в сущности — *небытия*. «Таково и состояние последовательного скептика. Выходит даже не утверждение и отрицание, а безумное вскидывание и корча, неистовое топтание на месте, метание из стороны в сторону, — какой-то нечленораздельный философский *вопл*».

В результате же — воздержание от суждения, абсолютная *ἐποχή*, но не как спокойный и беспристрастный отказ от суждения, а как затаенная внутренняя боль, стискивающая зубы и напрягающая каждый нерв и каждый мускул, чтобы только не . . . завывать окончательно безумным воем» («Столп», стр. 37).

Но «бунтом жить нельзя», говорил Достоевский. Нельзя жить и в этом отчаянии абсолютного скепсиса. Да и зачем?! «Я *попробую* на свой страх, на авось вырастить что-нибудь, руководствуясь не философским скепсисом, а своим *зувством*, а покуда погожу испепеливать его пирронической лавою. Про себя-то я имею тайную надежду — *надежду на гудо*: авось поток лавы остановится перед моим ростком, и растение окажется купиной неопалимою» (там же, стр. 41).

Да, только на *вере* может быть основано наше *знание*. Знание всецелое. Знание всецелого. А где больше его, этого всецелого знания Всецелого, как ни во двухтысячелетнем мировом опыте Церкви. Опыте, который и создает *уверенность* в том, что истина — естина, что вера лишь и создает уверенность, что Столп и Утверждение Истины — только лишь Бог. Наш эмпирический опыт — непреодолимо антиномичен. Мистический же опыт — достояние в каждую отдельную эпоху далеко не многих. Но опыт Церкви — духовный опыт ее всеобъемлющ. Этим положением открывается «Столп и Утверждение Истины»: «'Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов' . . . Только опираясь на непосредственный *опыт* можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви Подвижники церковные живы для живых и мертвы для мертвых . . .» (там же, стр. 3). Сочетание *лигно* живого религиозного опыта с опытом Церкви Вселенской — единственный путь не только познания *догматов*, но и основа всяческого познания. Конкретная метафизика Флоренского вбирает в себя не только опыт Церкви. Его всеобъемлющая эрудиция, как совершенно справедливо отмечает автор статьи о Флоренском в советской «Философской Энциклопедии», вытекает, отчасти, и из этого стремления «построить (в противовес гегелевскому панлогизму с его претензией вывести все многообразие конкретного бытия из саморазвивающегося понятия) цельную картину мира через узрение соответствий и взаимное просвечивание разных слоев бытия: каждый слой узнает себя в другом, находит родственные основания».¹¹

Не теория познания подпирает онтологию, а онтология лежит в основании гносеологии. В этом Флоренский предвосхищает и современных экзистенциалистов, и «философию жизни».

Но вера, как основание знания, но доверие наше к Богу должно зиждиться не на чисто внешнем доверии к авторитетам, а, повторяю, должна пройти через личный религиозный опыт. И, конечно, психологически важно пройти через *отчаянье скепсиса*. Безоблачная вера — едва ли крепка и надежна. Флоренский цитирует и слова св. Григория Нисского: «Кто, увидев Бога, понял то, что видел, это значит — не Его он видел» («Столп», стр. 691).

Это далеко, очень далеко от обычных богословских рассуждений, от попыток «оправдать» веру, подпирая ее научным знанием (как будто бы *везная* истина может подтверждаться — или опровергаться — всегда изменчивыми, чуть лишь высказанными, как уже устаревшими или вовсе отвергнутыми положениями науки!). «Если слово 'понимать' разуметь в его рациональном значении, как подчинение законам рассудка, — то Бог есть нечто совсем непонятное. 'Все наши понятия о Боге — ни что иное, как идолы и кумиры, запрещенные десятисловием' (Григ. Нисский)» (там же, стр. 691). Нет, знание, как непосредственный, не рассудочный, а *надлогический* опыт. А затем (и Флоренский это делает даже излишне пестро) можно и всячески *иллюстрировать* найденную, обретенную Истину положениями науки, искусства, лингвистики, фольклором (этот последний часто используется о. Павлом, как народный опыт многих тысячелетий), наконец, нашим житейским опытом...

Итак, не положение Беркли, что познание истины возможно лишь *через* Бога (у Беркли все это чрезвычайно умно, тонко, убедительно, но... рационалистично), а живой опыт Бого- и миропознания, лежащий в Боге, в надлогическом *всецелом* опыте, в основе своей — опыте Вселенской Церкви — вот единственный путь к Истине. Поэтому *конкретные* науки, даже технология — больше говорят Флоренскому, чем рационалистическая философия классического послеренессансного образца. В своей книге «Первые шаги философии (Пращурь любу мудрия и напластования эгейской культуры)» (СПб., 1917), он свидетельствует о своем «вкусе к конкретному, о науке благоговейного приятия конкретного и созерцания его..., будь то камень, растение, религиозный символ и литературный памятник». Он, Флоренский, гениально входит в «единосущность» с познаваемым предметом, усматривая рационалистичность в естествознании, как только «тоненькую корочку опознанного над пучиной огненной лавы иррациональности».

У каждого мыслителя, говорит А. Бергсон, в предсознании всегда стоит определенный образ, в который отливается все

его мировосприятие. Таким образом у Флоренского, даже в его математических работах, является *море*. Море его детства — это его вечный спутник, образ, символ, система внутреннего восприятия бытия: «... И еще: в математике мне внутренне, почти физически говорят родные ряды Фурье и другие разложения, представляющие всякий сложный ритм как совокупность простых. Мне говорят родные непрерывные функции без производных и всюду прерывные функции, где все рассыпается, где все элементы поставлены стоймя. Вслушиваясь в себя самого, я открываю в ритме внутренней жизни, в звуках, наполняющих сознание, эти навеки запомнившиеся ритмы волн и знаю, что они ищут во мне своего сознательного выражения через схему тех математических понятий. Да. Потому что ритмический звук волны изрезан ритмами более мелкими и частыми, ритмами второго порядка, эти, в свой черед, расчленяются ритмами третьего порядка, те — четвертого и т. д. и т. д. Как бы далеко не зашли мы, ухо не слышит последней расчлененности, уже далее не членимой, нечленораздельной как грудной звук, дающийся сознанию; но всегда звук кажется сыпучим, а непрерывность волны — еще и еще изрезанной, до бесконечности расчлененной и потому всегда дающей пищу умному постижению. Впоследствии, когда я услышал знаменитые ростовские звоны, где сплетаются, накладываясь друг на друга, ритмы все более частые, мне опять вспомнилось ритмическое построение морского прибоя и фуги Баха, исконные ритмы моей души. В самом деле, шум прибоя слагается из шумов отдельных капель морской воды».¹²

Чтобы не возвращаться в дальнейшем к этому, скажем уже сейчас, что христианство Флоренского скорее не тео-антропоцентрично, а тео-космологично: сам он в своих «Воспоминаниях детства» говорит, что он лучше и уверенней чувствовал себя в природе, нежели среди людей. Но тяготение к дружбе, но — дружбе с другом, а не с другими — было в нем всегда велико.

Бытие для Флоренского непреодолимо и неизбывно антагонистично (и антиномично) не только для рассудка, но и для разума. Оно всеедино для глубинного религиозного опыта-познания, оставаясь столь же антиномичным, надлогичным. Но всеединство это и для религиозно-опытного сознания открывается преимущественно в минуты *озарений*. Для этих озарений, для того, «чтобы подойти к Истине — надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы плоть. Но как же в таком случае ухва-

титься за Столп Истины? — Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что *сквозь зияющие трещины геловезеского рассудка видна бывает лазурь Вечности*. Это непостижимо, но это — так. И знаем, что 'Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых' приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человеку это 'невозможно, Богу же все возможно' (Матф. 19,26, Мр. 10,27). Сама Троица Истина делает за нас невозможное для нас. Сама Троица Истина влечет нас к Себе» («Столп», стр. 489).

Отсюда — уже в нашем *временном бытии* — отсветы *Вечности*. Ведь время и есть плод совокупления вневременных миггов с Вечностью. Иначе его бы просто не было — не было бы *длящести*: ведь при понимании времени, как явления астрономического, скажем, времени просто нет: оно — чисто теоретически построяемое понятие: ведь прошлого *уже* нет, будущего — *еще* нет, а настоящее — это только неуловимая граница между прошлым и будущим... Флоренский сыздетства — и до конца жизни — представлял *конкретно* это *вечное нагало* во временной длящести. «Время никогда не мог я постигнуть как бесповоротное утеkanie; всегда, насколько помню себя, жило во мне убеждение, что оно куда-то отходит..., засыпает; но когда-то и как-то к нему можно подойти вплотную — и оно тогда проснется и оживет. Прошлое не прошло, это ощущение всегда стояло предо мною яснее ясного, а в раннейшем детстве еще более убедительно, нежели позже. Я ощущал вязкую реальность прошлого и рос с тем чувством, что на самом деле прикасаюсь к бывшему много веков тому назад и душою вхожу в него. То, что в истории действительно занимало меня, Египет, Греция, стояло отдаленное от меня не временем, а лишь какою-то стеною, но сквозь эту стену я всем существом своим чувствовал, что оно и сейчас здесь. Слоистые камни представлялись мне прямым доказательством вечной действительности прошлого: вот они — слои времени — спят друг на друге, крепко прижавшись, в немом покое; но напрягусь я, — и они заговорят со мною — я уверен, потекут ритмом времени, зашумят, как прибой веков. Впоследствии, едва ли не по этому издетскому нежному чувству к слоистости, я увлекся геологией — именно слоистыми образованиями...»¹³

Всепопнота бытия-Истины («истины-естины») открываега в Троице Боге — не путем логических умозаключений, а путем сердечного чувства. Поэтому так важно преодолеть самость-самозамкнутость — в любви и дружбе. Главы-письма

«Столпа» — «Дружба», «Ревность», страницы, посвященные любви, — замечательные по проникновенности психологические этюды. А придя к «Троице-Единице» сердцем и верою, мы приходим к Ней и рассудком, взирая на троичность в духовном, душевном и материальном мире, в понятиях пространства и времени, в самих категориях нашего мышления. «В поисках достоверности мы наткнулись на такое сочетание терминов, которое для рассудка не имеет и не может иметь смысла. 'Троица во Единице и Единица в Троице' для рассудка ничего не обозначает, если только брать это выражение с его истинным, не потворствующим рассудку содержанием; это — своего рода $\sqrt{2}$. И, тем не менее, сама наличная норма рассудка, т. е. закон тождества и закон достаточного основания, приводит нас к такому сочетанию, требует, чтобы оно *имело* свой смысл, чтобы оно *было* исходным пунктом всего ведения. Осуждая себя самого, рассудок требует Троицы во Единице, но не может вместить Ее. А для того, чтобы в *опыте* пережить это требование, этот постулат разума (— если только он вообще может быть переживаем в опыте! —), разум должен мыслить его, должен построить себе *новую* норму. Для последней же необходимо преобладать рассудок, — единственное, что *есть* у нас, хотя и неоправданное: мудрость Божественная и мудрость человеческая столкнулись. Поэтому сам от себя разум никогда не пришел бы к возможности такого сочетания. Только авторитет 'Власть Имеющего' может быть опорной точкой для усилий. Доверившись и поверив, что тут, в этом усилии — Истина, разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка, отказаться от замкнутости рассудочных построений и обратиться к *новой* норме, — стать 'новым' разумом. Тут-то и требуется свободный подвиг. С в о б о д н ы й . . . » («Столп», стр. 59-60). Требуется выхождение из себя, преодоление своей самости. Здесь Флоренский как-бы перекликается с Вячеславом Ивановым, утверждавшим, что для того, чтобы осознать свое собственное Я, чтобы осознать «я есмь», требуется прежде всего выйти из заколдованного круга своей ограниченной самости и осознать «ты еси». Но ведь для того, чтобы это осознать, нужно осознать бытие Бога: «Ты еси». Только любовь для Флоренского «самодоказательна», особенно же любовь «*благодатная*», проявляющаяся лишь в «очищенном сознании». «Любовь дает встряску целому составу человека, и после этой встряски, этого 'землетрясения души' он *может* искать. Любовь приоткрывает ему двери горних миров, и тогда веет оттуда прохладой рая. Любовь показывает ему 'как бы в

тонком сне' лучезарный отблеск 'обителей', — на мгновение сдергивает пыльный покров с твари, хотя бы в одной точке, и обнаруживает бого-зданную красоту ее; дает забыть о власти греха, выводит из себя, говорит властное 'стой!' потоку мятущихся помыслов самости и толкает вперед: 'Иди и найди во всей жизни то, что видел в полу-очертаниях и на мгновение'. Да, лишь на мгновение» (там же, стр. 395).

Эти минуты *озарений*, как бы памяти об утраченном первоизданном рае, и открываются нашему любящему сердцу, нашему уму сердца. Человек и живет в двух мирах, рассеченный надвое своей греховностью. Но мгновения озарений и заставляют нас соприкоснуться воочию с вечностью и делают наш дробный и непререкаемо противоречивый мир не-рассыпающимся, а живым, длящимся, божественной полнотой — сопричастной к Божественной Всеполноте — Плироме.

Легче всего понять догмат Троицизма именно через любовь, как догмат любви. И легче не понять, не выговорить, а рассмотреть. Для Флоренского, в сущности, больше говорит о природе Троицизма, о сущности Троицизма знаменитая «Ветхозаветная Троица» Андрея Рублева, чем высказывания богословов и философов: «Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублева внезапно сдернутая перед нами завеса ноуменального мира... Он воистину передал нам узренное им откровение. Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей и всеобщего одичания..., среди этого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному миру бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольном, противопоставилась любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком от Троицы Рублева прямо в душу созерцающего, эту ничему в мире не равную лазурь более небесную, чем само земное небо, ... эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг перед другом покорность — мы считаем творческим содержанием иконы Троицы. Человеческая культура, представленная палатами, мир жизни — деревом и земля — скалою, все мало и ничто — но перед этим общением неиссякаемой, бесконечной любви, все лишь около нее и для нее, ибо она своей голубизной, музыкой своей красоты, своим пребыванием выше пола, выше возраста, выше всех земных определений, — есть само небо, сама безусловная реальность».¹⁴

Обращение к эстетическому если не доказательству, то показательству — частый прием Флоренского. Как и для Константина Леонтьева, для Флоренского эстетический критерий — самый общий признак. В «Столпе и Утверждении Истины» «многократно повторялась мысль о верховенстве красоты и своеобразном художестве, составляющем суть православия» («Столп», стр. 585). О. Павел склонен даже определить аскетику не только как «влюбленность в тварь» (стр. 295), но и как способность умиления красотой вплоть до восторженных слез (рассказ о св. Ноне). И это — не только краса духовная. Флоренский не раз подчеркивает, что эта краса, «созданная по образу Божию», — «*тело* наше и есть эта краса, этот образ неизреченной славы Божией Так, Тертуллиан и бл. Августин видели образ Божий человека, сходство человека с Богом именно в *теле* человеческом» (там же, стр. 298). Однако у Леонтьева, говорит Флоренский, «Бог есть *геометрический* центр системы, почти абстракция, но несколько — не Живое Единящее Начало: тут же [т. е. у самого Флоренского] Он — *Ens realissimum*. Поэтому в безблагодатном жизнепонимании Леонтьева личность механически складывается из разного рода слоев бытия, а, согласно жизнепониманию автора этой книги, личность, при помощи благодати Божией, жизненно и органически усваивает себе все слои бытия. Все прекрасно в личности, когда она обращена к Богу, и все безобразно, когда она отвращена от Бога» (там же, стр. 586). Такая высочайшая оценка эстетического критерия вообще весьма характерна для русской мысли: вспомним и убеждение Достоевского, что краса спасет мир . . .

Выхождение из себя, преодоление своей самости делает человека подлинным человеком, полно-исполненной личностью, в сущности тем, что ранние славянофилы называли *соборной* личностью.

Учение о Святой Софии Флоренского отличается от соловьевского понимания Софии и софийности. Учение Флоренского, еще более развитое о. Сергием Булгаковым, рассматривает Софию скорее не как «душу тварного мира», а как «Божественное впечатление твари», «образ и сень Премудрости . . . Но, осуществляемая, впечатлеваемая в мире опытным во времени, она, хотя и тварная, предшествует миру, являясь *премирным* ипостасным собранием божественных первообразов сущего» (там же, стр. 348). «Догмат едино-сущия Троицы, идея обожения плоти, требования аскетизма, чаяние Духа Утешителя и признание за тварью *премирного* нетленного значения

— таковы лейт-мотивы догматической системы Афанасия, столь тесно вросшие друг в друга, что нельзя услышать один, чтобы в нем не открыть всех прочих» (стр. 348-349). А Флоренский утверждает, что в своем учении о Софии он неуклонно следует за св. Афанасием.

«София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви» (стр. 349). Таким образом, душа *всецелого* человечества, а, по сути, и всего мира тварного, как «пре-мирного ипостасного собрания божественных первообразов сущего», — входит в недра Троицы-Единицы. Но София, «будучи *зетвертым*, тварным и, значит, не едино-сущным Лицом, ... не 'образует' Божественное единство, она не 'есть' Любовь, но лишь входит в общение Любви, *допускается войти* в это общение по неизреченному, недомыслимому смирению Божественному» (стр. 349).

Как всегда у Флоренского, и в учении о Софии он видит ее в разных обличьях и персонификациях. Является она и как обóженная плоть мира, и как душа и пре-мирный ипостасный образ мира, вернее, собор, лик божественных первообразов, и как высочайшее цветение Твари — в лице Богоматери...

Думается, что не только икона Св. Троицы Рублева, но и замечательнейшая строгановская икона «Видение Лествицы» заметно отпечатлелась в творчестве Флоренского. Его пафос — восхождение человека и человечества от космоса к Абсолюту, так ярко представленный, скажем, в его ранней работе «О типах возрастания» (выдержкой из которой мы открыли нашу статью), — пронизывает всю его софиологию.

Вся наша культура — наше искусство, наша наука, наша технология, наша философия — со времен Возрождения, говорит Флоренский, утратила единственно здоровую свою основу — *реализм*. Возьмем искусство: «предпосылка деятельности, все равно, будет ли это искусство изобразительное или словесное, есть реальность. Мы должны ощущать подлинное существование того, с чем соприкасаемся, чтобы стала возможной культурная деятельность, вплотную признаваемая как потребная и ценная; без этой предпосылки реализма наша деятельность представляется либо внешне-полезной в достижении некоторых ближайших корыстей, либо внешне-развлекательной, забавой, искусственным наполнением времени. Но, не сознавая реальности, которую знаменует, т. е. вводит в наше сознание, то или иное деяние культуры, мы не можем признать его внутренне достойным, истинно человеческим. Иллюзионизмом, как деятельностью, не считающейся с реальностью, по существу

своему отрицается человеческое достоинство: отдельный человек замыкается здесь в субъективное и тем самым и перерезает свою связь с человечеством, а тем самым с человечностью. Когда нет ощущения мировой реальности, тогда распадается и единство вселенского сознания, а затем — и единство самосознающей личности. Точка-мгновение, будучи ничем, притягивает стать всем, а вместо закона свободы воцаряется каприз рока».¹⁵ То же — еще в большей мере — относится и к науке. Но реализм Флоренского — это как раз не реализм в понимании нашего века. Реализм нашего века — иллюзионизм. Ибо он основан на «перспективе в изобразительности и схематизме в словесности», а это и есть «отрыв от реальности». Ведь перспектива всегда предполагает выбранную именно мною точку зрения, а точка-мгновение — это не вещь и не длящееся, — и мир рассыпается, становится иллюзорным. «'Точка зрения' в перспективе и есть попытка индивидуального сознания оторваться от реальности, даже от собственной своей реальности — от тела, от второго глаза, даже от первого, правого глаза, поскольку и он есть математическая точка, математическое мгновение».¹⁶ И мир, и моя личность, мое Я — неизбежно рассыпаются, становятся иллюзорными — в этом материалистически-позитивистическом ли или идеалистическом (все равно!) мире ренессансного мировидения. Сюда же относится и все время неуклонно увеличивающаяся специализация, превращающая не только физического рабочего, но и ученого специалиста в небольшой винтик у необъятной, неохватимой машины современной культуры. Пафос ее — не соединение, а разъединение, отъединение, самозамыкание; не жизнь, а смерть, распад целостности и целого. «Здание культуры духовно опустело. Можно продолжать строить его, и оно еще будет строиться». Но когда-нибудь ее, эту культуру обездушенности и обездуховленности, не будут даже оспаривать, опровергать, реформировать, ремонтировать. Просто махнут на нее рукой — и начнут строить новое заново. «История претерпевает величайшие сдвиги не под ударами многопудовых зарядов, а от иронической улыбки».¹⁷

Но человек не может быть поработан окончательно и безнадежно. Даже комфортабесием. Даже наукобесием. «Иллюзионизму противопоставляется реализм. Реальность не дается уединенному в 'здесь' и 'теперь' точечному сознанию. Закон тождества, применяется ли он в зрении (перспектива) или в слухе (отвлеченность) уничтожает бытийственные связи и ввергает в самозамкнутость. Реальность дается лишь жизни,

жизненному отношению к бытию, а жизнь есть непрерывное ниспровержение отвлеченного себе-тождества, непрерывное умирание единства, чтобы прозябнуть в соборности. Живя, мы соборуемся сами с собой — и в пространстве и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих — по закону тождества — элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно [этому] мы собираемся в семью, в род, в народ и т. д., соборуюсь до человечества и включая в единство человечности весь мир. Но каждый акт соборования есть вместе с тем и собирание точек зрения и центров схемопостроения. То, что называется обратной перспективой, вполне соответствует диалектике. . . . Отвлеченной неподвижности иллюзионизма противопоставляется жизненное отношение к реальности. Так создаваемые символы реальности непрерывно искрятся многообразием жизненных отношений: они по существу соборны. Такие символы, происходя от меня — не мои, а человечества, объективно-сущие».¹⁸ Ведь «символы — это отверстия, пробитые в нашей субъективности».¹⁹ Ведь в основе нашего реального познания реальности — наше сердечное Б о г о познание.

В кратком очерке не изложить всего многообразия и своеобразия мыслей Флоренского. Здесь хотелось лишь наметить некоторые пути, помогающие самостоятельному странствованию по работам Леонардо-да-Винчи нашего времени. И отраднo, что ряд молодых ученых, молодых мыслителей в России сейчас, насколько им это доступно (книги Флоренского далеко не все «открыты» для советских читателей), не только читают его, не только его изучают, но и издают в Самиздате книги (книга Уделова, переизданная в Париже с самиздатской машинописи, свидетельствует об этом) и статьи, увлекаются и самой личностью большого мыслителя и человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ф.И. Уделов. Об о. Павле Флоренском. Париж, УМСА-Пресс, 1972, стр. 15. Чтобы быть по возможности наиболее объективным и дать — при небольшом объеме статьи — наибольшее впечатление не только о мыслях, но и о самой манере письма о. Павла Флоренского, буду прибегать к частым цитатам.

² Евг. Модестов. П.А. Флоренский и его советские годы. — «Мосты», 1959, кн. 2, стр. 420.

³ Ник. Бердяев. Самопознание. Париж, УМСА-Press, 1949, стр. 155.

- ⁴ Проф. о. В. Зеньковский. История русской философии. Париж, УМСА-Press, 1950, т. II, стр. 417.
- ⁵ М. Шагинян. Человек и время. — «Новый мир», 1973, № 6, стр. 150.
- ⁶ «Новый мир», 1973, № 5, стр. 165.
- ⁷ Сборник «Феникс», кн. I, Москва, 1922, стр. 91.
- ⁸ «Мнимости в геометрии». Москва, 1922, стр. 44-53 и др.
- ⁹ «Философская Энциклопедия», т. 5, Москва, 1970, стр. 377.
- ¹⁰ «Космологические антиномии Им. Канта». Сергиев Посад. 1909, стр. 26.
- ¹¹ «Философская Энциклопедия», т. 5, стр. 378.
- ¹² «Воспоминания детства». — «Вестник Русского студенческого христианского движения», Париж, 1972, № 106, стр. 189-190. Первоначально, под названием «Пристань и бульвар», в сборн. «Прометей», Москва, 1972, т. IX.
- ¹³ Там же, стр. 184.
- ¹⁴ «Троице-Сергиева Лавра в России». В сборн. «Троице-Сергиева Лавра», СПб., 1919.
- ¹⁵ Свящ. П.А. Флоренский. Итоги. — «Вестник Русского студенческого христианского движения», Париж, 1974, № 111, стр. 56-57.
- ¹⁶ Там же, стр. 57.
- ¹⁷ Там же, стр. 61.
- ¹⁸ Там же, стр. 58.
- ¹⁹ Там же, стр. 59.

С. Левцкий

С. Л. ФРАНК

Семен Людвигович Франк родился в 1877 году в интеллигентной еврейской семье (сын врача, внук раввина). Еще будучи гимназистом, он увлекся марксизмом и стал членом марксистского кружка. Окончив гимназию, он поступил на юридический факультет Московского университета. В 1899 году он был, на короткое время, арестован и лишен прав проживать в университетских городах. В том же году Франк уехал за границу, где продолжал свои занятия в Гейдельберге и Мюнхене. В 1900 году он написал свой первый труд «Теория ценности Маркса», где подверг экономическое учение Маркса обстоятельной критике. Философская эволюция Франка шла, как и у большинства представителей Ренессанса, от марксизма к идеализму. В 1902 году в получившем широкую известность сборнике «Проблемы идеализма» Франк напечатал свой первый философский этюд «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», где дан вдумчивый и интересный анализ этики Ницше и где Франк стремится найти положительное зерно в философском творчестве Ницше.

В 1909 году Франк принял деятельное участие в знаменитом сборнике «Вехи». Он написал для этого сборника одну из лучших статей «Этика нигилизма», где обвинял русскую интеллигенцию в «арелигиозном морализме», оборачивающимся на практике «культурным нигилизмом». Вследствие подобного умонастроения, писал Франк, из русского интеллигента вырабатывается тип «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия».

Как бы то ни было, в последующие годы Франку удалось преодолеть соблазн ухода в философскую публицистику, хотя бы самого высшего стиля. Вскоре Франк начинает писать свою магистерскую диссертацию, вышедшую в 1915 году под названием «Предмет знания». В этой книге, одном из лучших

произведений русской гносеологической мысли, впервые развернулось во всю мощь необычайное философское дарование Франка.

В 1918 году выходит в свет новая книга Франка, которую он представил на соискание степени доктора философии: «Душа человека». По обстоятельствам смутного времени, защита этой диссертации не могла состояться. Сама книга, ставшая теперь библиографической редкостью, содержит целую систему «философской психологии».

С 1917 по 1921 год Франк занимал кафедру философии в Саратове, а затем — в Москве. В 1922 году, совместно с другими русскими учеными, Франк высылается советской властью за границу и поселяется в Берлине. В течение двадцатых годов Франк издает ряд новых книг, из которых особенно отметим «Духовные основы общества», «Основы марксизма», «Введение в философию» и «Крушение кумиров». С 1930 по 1937 год он читает лекции в берлинском университете. Когда преследование евреев приняло в Германии серьезные размеры, Франк вынужден был уехать во Францию, а затем в 1945 году в Англию. В 1939 году выходит в свет лучшая из его книг, подводящая итоги всему его философскому развитию, — «Непостижимое», и в 1950 году «Свет во тьме» (система этики). Скончался Франк в декабре 1950 года, в Лондоне.

Гносеологический фундамент философии Франка был заложен им в книге «Предмет знания».

Основная мысль книги — проста и в то же время необычайно плодотворна. Это — мысль о полноте, неисчерпаемости и абсолютном единстве бытия. Франк следует здесь, по его собственному признанию, соловьевскому учению о «всеединстве», обосновывая однако свою концепцию всеединства с большей солидностью, последовательностью и логическим совершенством, чем Вл. Соловьев. Самое интересное, что он приходит к усмотрению «трансрациональности» бытия на основании чрезвычайно рационального построения, а именно — путем логического анализа суждений.

Так, всякое определенное А можно мыслить лишь в его соотнесенности с каким-то не-А. Но сама соотнесенность А и не-А предполагает, что оба они (А и не-А) являются членами некоего объемлющего единства, которое должно мыслиться сверхопределенным, «трансдефинитным». Это искомое единство не вмещается в рамки логической системы именно потому, что оно есть то, что является условием возможности системности. Как таковое, оно с необходимостью «мета-логично»,

точнее — оно есть «металогическое единство» или «Всеединство». Строго говоря, Всеединство не может вмещаться в двухмерные рамки рационального, будучи как бы «бытием третьего измерения». Оно не может быть предметом мышления, ибо оно «сверхпредметно».

Всякое индивидуальное бытие укоренено во Всеединстве. «Творческое безусловное бытие есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается мир и из которого берется то, что мы зовем предметным миром».

Главная заслуга Франка заключается в тех гносеологических выводах, которые он делает из своей философии Всеединства. Хорошо показывая, вслед за Лосским, неудовлетворительность идеализма, растворяющего бытие в сознании, Франк принимает интуитивизм Лосского как единственную теорию познания, радикально преодолевающую гносеологический идеализм учения об интуитивном строении знания. Только эта теория, добавляет Франк, дает радикальный выход из тупика замкнутости сознания в самом себе, в который философская мысль была заведена Кантом, Юмом и их последователями.

Влияние Лосского на Франка совершенно несомненно и засвидетельствовано собственным признанием философа. Тем более непонятно, почему такой выдающийся историк русской философии, как о. В. Зеньковский, пытается в своей книге умалить значение этого влияния, почти умалчивая о нем. Это тем более непонятно, что Франк глубоко своеобразно истолковал интуитивизм, сделав из него выводы, значительно отличавшиеся от выводов Н. Лосского. Признать факт этого влияния отнюдь не значит причислять Франка к эпигонам. — Достаточно вспомнить, что Шеллинг непонятен без Фихте, и Гегель — без Шеллинга, что отнюдь не снижает самобытности мысли каждого из членов великой троицы немецкого идеализма.

Говоря конкретно, из тезиса Лосского об органической сочетаемости субъекта и объекта в акте знания (т.е. из тезиса о «гносеологической координации») Франк делает вывод, что оба члена знания, субъект и предмет, должны мыслиться и существуют на фоне некоего объемлющего их единства. А это значит, что сознание не противостоит бытию, но включено в бытие. Сознанию противостоит лишь «предметный» мир, — область «объективируемого», в то время как подлинное бытие

(или «сущее», по терминологии Вл. Соловьева) не знает раздвоения на субъект и предмет.

Поэтому Франк отличает «предметное» знание действительности и «абстрактное» знание логических связей между элементами действительности, — от «живого знания», достигаемого через сверхрациональное, онтологическое слияние с предметом, сопереживание бытия. Иначе говоря, предметом эмпирического знания является действительность, «пластическая и гибкая, никогда не равная самой себе». Предметом идеального знания является вневременный мир идей, пронизывающий как внешний, так и внутренний мир. Идеальное знание приводит в единство и в систему данные опыта, однако это единство рационально и статично и, как таковое, есть лишь «бледный намек» на металогическое Всеединство, открывающееся в «живом знании».

«Предмет знания» Франка, наряду с «Обоснованием интуитивизма» Лосского, является лучшим произведением русской гносеологической литературы. Мало того, эта работа является также ценнейшим вкладом в мировую философскую мысль.

Когда в 1921 году Н. Гартман выпустил свою лучшую книгу «Основы метафизики познания», в которой он обосновал новую дисциплину «Метафизику знания», то он повторил в ней главные аргументы С. Франка. Вопрос о влиянии Франка на Гартмана остается открытым, но, принимая во внимание, что Гартман учился незадолго до войны в Петербургском университете, влияние это можно считать весьма вероятным.

Ведущая западная гносеологическая мысль развивалась в начале XX века в направлении онтологизма (напр. зарождавшаяся тогда феноменология Гуссерля). Следует заметить, что в этом отношении русская гносеологическая мысль на голову впереди западной, — и главным образом именно благодаря Лосскому и Франку. В свое время Массарик и некоторые другие зарубежные руссологоеды упрекали русскую мысль в отсутствии критического гносеологического духа. Творчество Лосского и Франка являются опровержением этого ложного утверждения. Русская гносеологическая мысль XX века осуществила то, что пытался осуществить в свое время Вл. Соловьев — дать «теоретические основы цельного знания», вывести философскую мысль из тупика имманентности, в который она зашла, следуя по пути Канта и Юма.

Если в «Предмете знания» Франк подошел вплотную к метафизике Всеединства, то в «Непостижимом» — произведении, написанном им 25 лет спустя, на склоне его дней, он дает глубоко задуманную и с редким мастерством выполненную систему Всеединства. Можно сказать, что в «Непостижимом» Франк собирает обильную жатву с плодов «черновой работы», проделанной им в «Предмете знания». В частности, литературное мастерство Франка, проявившееся и в «Предмете знания» и, особенно, в его философских этюдах, развернулось здесь во всей зрелости и выразительной силе.

В качестве «мотто» к книге Франк взял цитату из любимого своего мыслителя, Николая Кузанского, влияние которого наиболее определило собой его творчество: «Непостижимое постигается посредством его непостижения». И во всей книге Франк живо дает нам почувствовать, что «познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого». «Неведомое и запредельное», говорит Франк, «дано нам именно в этом характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опыта».

Едва ли не самое значительное в книге — это новое во всей философской литературе и чрезвычайно ценное различие, проводимое им между «Непостижимым для нас» (Кантовской «вещью в себе») и «Непостижимым в его самобытии». Путем углубленного и тончайшего анализа Франк показывает, что на дне всех пластов бытия — внешнего мира, мира самосознания и вневременного мира идей — лежит неизбывный иррациональный остаток окружающей нас и в нас сущей тайны бытия. Считать эту исконную таинственность бытия следствием нашей ограниченной способности восприятия — значит упростить проблему, значит низвести тайну на степень неразрешимой шарады, значит точно очертить область постижимого, за которым человеческому разуму нечего искать (путь Канта). Парадоксальным образом, тогда, под предлогом «непостижимости» абсолютного бытия, рассудок с тем большим рвением выхолостит всё глубинное из предметного мира, вложит его в прокрустово ложе своих категорий. Но Франк показывает нам, что Непостижимое пронизывает собой всю реальность, что Непостижимое везде свидетельствует о себе и просвечивает через все предметы с определенной очевидностью, в качестве «явной тайны».

Непостижимое Всеединство есть не только то, что было, есть и будет. Оно есть скорее «источник бытия», чем само «го-

товое» или «имеющее быть» бытие. Выражаясь в условных терминах Франка, оно не только «трансдефинитно» но и «трансфинитно», хотя само оно лежит совсем в другом измерении, чем антиномия конечности и бесконечности. Так, было бы упрощением мыслить себе отношение Всеединства к мировым определенностям как отношение целого к частям, хотя в категории целого угадывается что-то о Всеединстве.

Абсолютное Непостижимое есть больше, чем бытие. Оно есть «потенциальность» и «свобода». Оно есть то, что порождает бытие: Франк употребляет слово «мочь» (в качестве существительного) для выражения сущей потенции бытия.

Эта потенциальность, или «сущая мочь бытия» совпадает по существу с тем, что мы называем свободой, которую Франк характеризует как «последнюю, сокровенную глубину человеческой личности». Именно через свободу совершается переход «мочи» в «действительность». Именно в свободе дана живая связь между первоисточником бытия и «готовым» бытием. «Через момент свободы как раз и совершается трансрациональное слияние или сплетение трансцендентного и имманентного начал».

Итак, свобода, по Франку, «трансрациональна» (хотя и не иррациональна), ибо она есть наиболее явное проявление Непостижимого в мире самосознания. В связи с этим он намечает интересное преодоление детерминизма. Детерминизм означает «определенность одной определенности другой определенностью» (напр., определенность личности средой). Но, если глубина личности есть самость, как «внутреннее обнаружение Непостижимого», то мы получаем «определенность определенности неопределенностью», то есть так называемую свободу воли. Подобно Бергсону, Франк утверждает свободу ценой признания ее иррациональности (в концепции Франка — трансрациональности).

В конце книги Франк ставит радикальный вопрос о взаимоотношении между внешним, «предметным» миром и миром самосознания. Каждый человек живет в двух мирах — «публичном», «объективном» и в своем внутреннем. Отсюда невольно рождается сомнение в объективном значении психической жизни, столь «призрачной» по сравнению с солидной реальностью внешнего мира.

Франк преодолевает это сомнение путем указания на то, что душа человеческая есть «микрокосм», в котором за «поверхностным миром сознания», «соотнесенным» с предметным миром, разверзается темная глубина «подсознательной» реаль-

ности, — темная глубина человеческой «самости», не тождественной с субъектом сознания, ибо познавательная функция — «самый безличный аспект личного бытия». Здесь Франк по-новому излагает идеи, положенные им в основу «Души человека».

Мир самосознания с его глубинным субъектом — «самостью» дан нам в форме «я есмь». Иначе говоря, самость есть самое явное обнаружение «самобытия», как категориальной формы «Непостижимого». Можем ли мы на этом основании, спрашивает Франк, отождествить абсолютное бытие с нашей собственной самостью? Есть ли наша самость то самое Абсолютное, которое обнаружило себя на дне и в основе предметного бытия? Ответ Франка на этот вопрос раскрывает нам высший синтез его системы. Если руководиться принципом тождества, говорит он, то между Абсолютным, как основой предметного бытия, и нашей самостью нельзя усмотреть сущностного единства. Рационализм не в силах преодолеть дуализма «я» и «не я». Однако в свете «металогического единства» все противоречия жизни и бытия разрешаются в высшем всеприемлющем синтезе. Вслед за Николаем Кузанским, Франк называет такое металогическое знание «умудренным неведением» (неведением — ибо по отношению к рациональному сознанию высшая мудрость подобна «неведению»; «умудренным» — потому что оно проистекает не от недостатка, а от полноты знания).

Подобно Флоренскому и Бердяеву, Франк «антиномист»: он считает, что путь к истине ведет через антиномии. Антиномизм, намеченный еще Кантом, пустил глубокие корни в новой русской философии. Этому «антиномизму» противостоит учение о Логосе, как «целостном разуме», развитое братьями Сергеем и Евгением Трубецкими, Н. Лосским, В. Эрном и другими.

В свете этого же «антиномического монодуализма» Франк подходит к философии религии (самый подзаголовок его книги носит заглавие «Онтологическое введение в философию религии»).

В своей последней глубине, говорит он, «Непостижимое» есть «Божество», «Святыня». Как и для Мейстера Экхарта, для Франка «Божество» глубже, чем личный Бог, который «немыслим без отношения к тому, что есть Его творение». Личный Бог положительного Откровения рождается из неисследимой

глубины «Божества», которое должно мыслиться как «самобытие», без отношения к чему-то другому, так как и это другое должно находить свое основание в самом Божестве. Но если мы сосредоточимся только на этом «отрицательном» знании Божества, то мы потеряем из виду живую связь между Ним и миром, между Богом и человеком. Антиномия человеческого и божественного должна быть пережита, по Франку, в полной силе, перед тем, как будет найден высший синтез. Если Богу нет никакого дела до страданий им сотворенного (точнее, по Франку, из него родившегося) мира, то такой Бог будет подобен «метафизическому чудовищу». Если, с другой стороны, человеческое «я» утверждает себя вне отношения к Абсолютному, оно становится одержимым ненасытной жаждой самоутверждения. Так индивидуальность становится для себя «фиктивным, абсолютным, псевдобожеством», из него возникает борьба всех против всех — «адская мука земного существования».

Однако Франк отказывается принять традиционную «теодицею» (учение об оправдании Бога за мировое зло) ссылкой на человеческую свободу, ибо свобода есть источник как добра, так и зла. Он договаривается даже до утверждения, что «проблема теодицеи абсолютно неразрешима рационально». Мало того, «объяснить зло» значило бы, по Франку, «оправдать зло», что противоречит сущности зла как того, что абсолютно «не должно быть». По Франку, зло можно лишь описать, а не объяснить; этот отказ от разрешения проблемы теодицеи — может быть, высшей философской проблемы вообще, в высшей степени характерен для той метафизической позиции, которую утверждает Франк. Неспособность объяснить источник зла является Немезидой всех монистических систем, всякого пантеизма. И, хотя система Франка слишком глубока и утонченна, чтобы ее можно было окрестить традиционным термином «пантеизм», она разделяет некоторые недостатки, присущие пантеизму хотя бы самой утонченной формы.

Логически рассуждая, Франк мог бы попытаться разрешить проблему теодицеи в духе того, как он разрешает основные антиномии: признать, что Божество находится «по ту сторону добра и зла» и что в свете металогического Единства самая противоположность эта «снимается» в усмотрении «высшей гармонии». Но тогда мы вправе признать тень Достоевского, с его аргументом о «неискупленной слезинке умученного ребенка» и о том, что человек вправе отказаться принять эту внешнюю гармонию.

Очевидно, Франк был слишком этически чутким мыслителем, чтобы домыслиться до Божества, которое находится «по ту сторону добра и зла».

Поэтому в проблеме теодицеи всегда предельно ясная и последовательная мысль Франка как-то обрывается, словно мыслитель не хотел встретиться с этой проблемой лицом к лицу. В ряде высказываний Франк склоняется к идее Якова Бёме о «темной природе в Боге», возлагая таким образом ответственность за зло, если не на Бога, то на то, что содержится в Боге. «Ответственность за зло лежит в тех элементах реальности, которые, хотя и находятся в Боге, но не являются самим Богом». И в другом месте: «Зло проистекает из неисследимой пропасти, которая разверзается как бы на границе между миром и Богом».

«В жизненном опыте», пишет он далее, «эта пропасть дана мне как мое собственное «я», как бездонная глубина, которая и соединяет меня с Богом и отделяет меня от Него».

Таким образом, отказываясь хотя бы «трансрационально» наметить путь разрешения проблемы зла, Франк остается верен до конца своему замыслу метафизики Всеединства.

Более углубленный анализ франковой концепции Всеединства показал бы, что в ней проведено чересчур тесное сближение мира с Богом. Прот. В. Зеньковский справедливо указывает на то, что у Франка отсутствует фактически идея творения. Сам Франк говорит, что его учение о происхождении мира из глубин Всеединства есть «нечто среднее между эманацией и творением». Такой анализ показал бы также, что, «хотя Франк является защитником свободы и очень удачно применяет свою сверхкатегорию сверхрационального для решения этой проблемы, свобода эта совпадает у него, в конце концов, с божественной («трансрациональной») необходимостью. Если Франк прав в том, что зло владеет человеческой душой через одержимости, что нас влечет ко злу «бездна хаоса», то он недостаточно объясняет, почему мы все-таки сполна ответственны за творимое нами зло. Конечно, Франк мог бы повторить тут, что «объяснить зло значит оправдать его», но он упускает из виду, что не всякое объяснение есть оправдание. «Понять — простить» есть ложный тезис, приемлемый лишь с детерминистической точки зрения, которая неприемлема для Франка.

В частности, не случайно, что наиболее глубокая форма зла — восстание твари против Творца, как-то не вмещается в здание метафизики Всеединства.

Как бы то ни было, даже в проблеме зла, наименее удачно поставленной, по нашему мнению, Франком, можно найти редкие по силе и глубине, проникновенные страницы.

Мы не можем в этой статье отметить все философские заслуги Франка. В каждой своей книге он умел, проводя по сущности одну и ту же идею, по-новому развивать ее и по-новому освещать традиционные философские вопросы. Но нельзя пройти мимо его социальной философии, которой посвящена лучшая после «Предмета знания» и «Непостижимого» книга Франка — «Духовные основы общества». Интересно, что сам Франк отрекался в последние годы своей жизни от этой книги и не дал согласия на ее переиздание. Но книга эта содержит в высшей степени интересное и оригинальное учение о строении общества.

В духе органического мировоззрения, он считает общество не суммой индивидов, а органическим целым высшего порядка. Внешняя сфера социальности («общественность»), всегда более или менее механическая, основывается на солидарной первичной слитности индивидуальных «я» во всеобъемлющем «мы». Самое сознание «я» возникает при встрече и общении с «ты» (начиная от встречи пары глаз и кончая любовью). Этот дуализм «я» и «ты» преодолевается в сознании «мы», как целостного социального единства. Сознание «мы» живет в каждом любовном общении, в сознании принадлежности к семье, к нации, наконец, ко всему человечеству. Сознание «мы», по Франку, глубже сознания «я», которое возникло генетически позже. Сознание «мы», равно как встреча «я» и «ты» в высшем единстве — первично религиозного происхождения. Иначе говоря, в социальном «мы» Франк видит непосредственное отражение Всеединства в социальной жизни. Деспотизм и анархия являются, по Франку, двумя крайними формами извращения социальной жизни, извращениями, проистекающими из атеизма и идолатрии той или иной формы. В этом смысле религия и церковь являются основой всякой социальной жизни, и торжество атеизма приводит неизбежно к гибели данного общества.

Мы не можем в этом очерке касаться всех книг и статей Франка. Скажем лишь, что даже небольшие статьи Франка всегда глубоки и поучительны. Такие, например, брошюрного типа книги, как «Введение в философию», «Наука и религия»,

«Основы марксизма», «Крушение кумиров», и др. — незаменимые пособия для всех желающих серьезно изучать философию.

Подводя итоги, можно сказать, что в лице Франка русская философия принесла один из самых зрелых и драгоценных своих плодов. Наряду с Лосским и Бердяевым, занимая при этом свое особое место, Франк должен быть признан самым глубоким и оригинальным русским мыслителем. Онтология познания, развитая им в «Предмете знания», останется непреходящим вкладом не только в русскую, но и в мировую философскую мысль. Его «метафизика Всеединства» является философски самой значительной системой Всеединства в русской философии. Тот высший синтез, который дан им в «Непостижимом», вряд ли подсилу любому из современных философов. Именно в этой книге могучее философское дарование Франка, облеченное в литературно мастерскую и изысканную форму, показало себя во всей своей глубине и во всем своем из глубины просвечивающем блеске. После Плотина и Николая Кузанского вряд ли кто-нибудь из философов так предельно углубляется в проблему Непостижимого. Тот факт, что в постановке богословских тем, особенно проблемы зла, мысль Франка уперлась в тупик, ничуть не умаляет его огромных философских заслуг. У каждого философа имеется та «слепая» точка, на которой он терпит крушение. Подобные крушения всегда в высшей степени поучительны, ибо они проистекают не от дефектов или недодуманности, а от философской последовательности, от умственной смелости итти до конца по избранному пути.*

* Первоначальная версия этой статьи была опубликована мною в № 22 (1954 г.) журнала «Грани», статьи о Н. О. Лосском — в № 48 (1960 г.). — С. Л.

Аркадий Ровнер

В. Ф. ЭРН

Может быть недостаточная отрешенность от треволнений времени и недостаточная самостоятельность мышления делают столь типической для «ренессанса» русской культуры начала века фигуру Владимира Францевича Эрн, скорее отразившего, нежели формировавшего дух этой эпохи.

Это был характер максималистский с жаждой поставить «главные вопросы», с резкой безоговорочностью принятий и отталкиваний, с гимназической страстностью, с засмотром на Абсолют, на его обманное пламя, с ощущением «бытийной» причастности к миру ноуменов, ощущением правоты и мессианизма. В то же время В. Ф. Эрн — представитель той рутинной социально-культурной традиции, беспощадной к своим оппонентам, которая из века в век превращала их и их идеи в свое послушное орудие или предавала анафеме и забвению. Кратки и эфемерны «ренессансные» эпохи в российской истории, отсюда торопливость пророчеств, экстремизм притязаний и трагическая урезанность судеб — В. Ф. Эрн умер 36 лет от долгие годы изнурявшего его силы туберкулеза.

Философские работы В. Ф. Эрн — попытка создания метафизики на основе христианского учения, стремление это проходит через все его творчество. «Я сознательно определяю свою философию как философию христианскую»,¹ — объявляет В. Ф. Эрн в своей книге «Борьба за логос». К В. Ф. Эрну не в меньшей степени, чем к Н. А. Бердяеву, С. Булгакову, Д. С. Мережковскому, относятся слова Г. В. Флоровского: «Возникает у нас религиозная философия как особый тип философского исповедания и делания».²

Тематика публицистических и философских работ В. Ф. Эрн тесно связана с историко-культурным контекстом его времени. Он родился в 1881 году в городе Тифлисе в нерусской, но православной семье. В 1900-1904 годы он изучал фило-

софию в Московском университете под руководством профессоров С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина. В студенческом кружке, которым руководил С. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн занимался историей христианства совместно с В. П. Свентицким, П. А. Флоренским, А. В. Ельчаниновым, С. М. Соловьевым и Андреем Белым. В эти годы закладываются основы его христианского, православного мировоззрения, верность которым он сохраняет до конца своей жизни. В 1904 году, окончив Московский университет, В. Ф. Эрн едет в Швейцарию, где происходит его встреча с Вяч. Ивановым. Там «скрепилась парадоксальная и бестолковая дружба фанатика от православия с этим Протеем»³ — пишет в своих воспоминаниях Андрей Белый.

В студенческом кружке Московского университета созревали мысли и настроения, которые в Феврале 1905 года привели к образованию общества «Христианское братство борьбы»; основателями его были В. Ф. Эрн и В. П. Свентицкий. Создание общества находилось в прямой связи с политическими событиями 9 января 1905 года в Петербурге, когда демонстрация рабочих перед Зимним Дворцом была разогнана оружием и были жертвы. Эмоциональным стимулом объединения был протест против акции правительства и пассивной позиции церкви.

Вот некоторые пункты из программы «братства»:

«1. Христова любовь и Христова свобода в основе всех человеческих отношений.

2. Идеал полной и всецелой правды человеческих отношений должен осуществляться немедленно всеми верующими, а не полагаться в будущем.

7. Христианство преображает слепые и мертвые законы природы в благодать Царя на Небеси и «последний же враг истребится — смерть» (I. Коринф. XV. 26). Последняя цель Христа в пределах истории — явление «жены, облеченной в солнце» (Апок. XII. 1) — Церковь невеста Христа.

10. «Время близко» — мы вступаем в апокалиптический период истории».⁴

Мировоззренческие позиции В. Ф. Эрна, а соответственно и программа Христианского братства борьбы оформлялись в процессе размежевания с другими влиятельными в то время группами и течениями. Так после неудачной попытки установить контакт с кругом, который объединялся вокруг журнала «Вопросы жизни», и добиться их поддержки в осуждении событий 9 января 1905 года, В. Ф. Эрн вступает в полемику по поводу концепции двух церквей, развиваемой принадлежав-

шими к этому кругу Д. С. Мережковским, В. В. Розановым и Д. В. Философовым. Согласно этой концепции, церковь делится на церковь петровскую и церковь иоановскую, историческую церковь, от которой они отрекались и которую строго осуждали, и Церковь Грядущего. В противоположенность им, В. Ф. Эрн утверждал, что «церковь одна»,⁵ ибо она сохраняет святыя таинства «всеми силами жизни»⁶ на протяжении 19-ти столетий от всех покушений на них. Мыслить церковь будущего, которая не имела бы никакой связи с таинствами, означало бы, по мнению В. Ф. Эрна, «потерять все и лишиться всего»⁷ В. Ф. Эрн убежден, что церковь будущего изменит всю человеческую жизнь: «от теперешнего богослужения не останется камня на камне — вся жизнь будет твориться Духом Святым».⁸ (Но «при добром устройении сердца. . . вся жизнь, *самая жизнь* есть уже 'таинство', 'благодать'»,⁹ — возражал В. Ф. Эрну В. В. Розанов, полагая, что В. Ф. Эрн увлечен эстетикой таинств.)

Параллельно В. Ф. Эрн полемизирует с современным ему социализмом, доказывая, что последний строит свое учение на основаниях позитивизма. А так как позитивизм рассматривает все, входящее в область человеческого опыта, под знаком причинности, в системе социализма свобода абсолютно невозможна, и такое освобождение человечества оказывается иллюзорным. Социализм должен, если он действительно стремится к свободе, освободиться от позитивизма, для которого люди только рабы и марионетки. Альтернатива социализма, по мнению В. Ф. Эрна, такова: «или за позитивизм против свободы — тогда Антихрист, или за свободу против позитивизма — тогда Христос.»¹⁰ В. Ф. Эрн считает, что единственной основой для социализма может быть христианское учение, несущее в себе преодоление двух основных препятствий на пути к свободе — времени и смерти. Только вера в Христа, победившего смерть, есть единственное возможное основание для социализма.

В. Ф. Эрн выступает также против позитивистского толкования идеи прогресса, согласно которому прогресс понимается как медленное количественное изменение. Истинная идея прогресса, утверждает В. Ф. Эрн, включает движение к Абсолютному Добру, т.е. к Царству Божьему. Вхождение в это Царство есть конец и утверждение истории и может произойти только через катаклизм и переход к качественно иной действительности. «Цель христианского прогресса, выходящая за пределы истории — вечное царствование Христово на новой земле под новыми небесами».¹¹

Характерно, что, хотя в общетеоретическом аспекте программа Христианского братства борьбы носит ярко выраженный православный характер и полемизирует с социализмом, в области практических идей («переход от индивидуально-православной собственности к общественно трудовой») ¹², а также в своей тактике «братство» во многих пунктах смыкалось с социализмом. Так организация, овладев типографией, стала выпускать различного рода воззвания к общественности, расклеивать по Москве плакаты. Портрет В. Ф. Эрнэ этого периода убедительно рисует А. В. Карташев в своих воспоминаниях: «Два Аякса — Эрнэ и Свентицкий ярко разнились по темпераментам. Эрнэ — сын немца, весь был ученость, разум, строжайший морализм. Высокий, с бледным безбородым, никогда не улыбающимся лицом, в обычном для того времени сером сюртуке, он казался протестантским пастором какой-то морализующей секты, являя собой пример протестантского пафоса в православии» ¹³.

Несмотря на бурную активность В. Ф. Эрнэ и В. П. Свентицкого, влияние Христианского братства борьбы оставалось ограниченным. Временно входил в организацию П. А. Флоренский, однако вскоре вышел из нее. Уже в середине 1907 года организация самораспустилась — всплыли разногласия: В. Ф. Эрнэ отошел от В. П. Свентицкого. Просуществовавшее недолго, общество оказало тем не менее влияние на мировоззрение В. Ф. Эрнэ, и еще долго теоретическая платформа «братства» определяла отношение В. Ф. Эрнэ к различным вопросам теории и жизни.

В конце 1905 года В. Ф. Эрнэ участвует во вновь созданном Религиозно-философском обществе памяти Владимира Соловьева, вместе с Г. Рачинским, Е. Н. Трубецким, Н. А. Бердяевым, С. Булгаковым и В. П. Свентицким он принадлежит к активу и авангарду этого общества. Этот актив (за исключением В. П. Свентицкого) образует впоследствии кружок вокруг основанного в 1910 году М. К. Морозовым издательства «Путь», вступивший в острую полемику с редакцией русского издания международного журнала «Логос». Рецензией на первый выпуск русского издания «Логоса» — «Нечто о Логосе, русской философии и научности» — В. Ф. Эрнэ начинает полемику с «Логосом» и с неокантианской философией, которую «Логос» представлял.

Полемика с «Логосом» не только меняет проблематику В. Ф. Эрнэ — теперь в центре его внимания критика неокантианства и в этой связи западноевропейской философии нового времени,

а также утверждение самостоятельности русской философской мысли — но знаменует собой дальнейшее углубление и разработку мировоззрения В. Ф. Эрн. В 1911 году в издательстве «Путь» появляется книга В. Ф. Эрн «Борьба за логос», включающая в себя статьи 1907-1910 годов. В следующем году в том же издательстве в серии «Русские мыслители» выходит монография В. Ф. Эрн о замечательном философе-страннике Григории Сковороде.¹⁴ В сборниках издательства печатаются его статьи о В. Соловьеве и Л. Толстом.¹⁵ Во всех этих работах, иллюстрирующих самобытность русской философии, формулируются новые взгляды В. Ф. Эрн, основанные на противопоставлении логоса и рацио, Востока и Запада, России и целого мира.

В предисловии к «Григорию Саввичу Сковороде» В. Ф. Эрн утверждает, что трем основным чертам европейской философии — «рационализму, меонизму (онтологическому нигилизму — А.Р.) и инперсонализму, восточно—христианское мировоззрение противопоставляет логизм, онтологизм и существенный всесторонний персонализм».¹⁶ И далее В. Ф. Эрн развивает противопоставление западноевропейской и русской культур, причем русская провозглашается им единственной наследницей и выразительницей восточно-христианской традиции. Западная культура «критична», русская «органична»,¹⁷ западная философская мысль рационалистична и механистична, «русская философия, начиная с великого старца Сковороды, есть непрерывное и все растущее осознание стихии Логоса».¹⁸ Рационализм связан с субъективными данными опыта и их объяснением в соответствии с формальными правилами рассудка, логизм есть доктрина единства познающего и познаваемого, опыт живой реальности.

Логос, по В. Ф. Эрну, это конкретное живое бытие, вторая ипостась Троицы, непрерывно актуализующаяся и присутствующая в историческом процессе. «В слове *логос* для меня объединяются все особенности той философии, которая основательно забыта современностью и которая мною считается единственно истинной, здоровой, нужной. Логос, — есть лозунг, зовущий философию от схоластики и отвлеченности вернуться к *жизни* и, не насилуя жизни схемами, наоборот *внимая ей*, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного смысла, ее скрытой радости, ее глубоких задач.»¹⁹ Рационализм враждебен логизму, потому что он утратил понимание природы как живого существа, полного творческих энтелехий и тем самым способствовал расцвету материальной

цивилизации и механического мирозерцания. Разрыв рациио и логоса В. Ф. Эрн ведет от Возрождения, Декарта и Бэкона он считает виновниками губельной рационализации и механизации всей структуры жизни и мышления на Западе. Логос, как метафизическое целое, разбивается в человеческом сознании на космический, дискурсивно-логический и божественный аспекты и открывается индивидууму соответственно через мифологию и искусство, через философию и через христианскую религию. Философия дискурсивна по форме, но по содержанию она — синтетическое учение о бытии, приводящее к единству все данные человеческого опыта.

«Русская философия занимает *среднее* место между философской мыслью Запада, находящейся в неустанном движении и порыве, и философской мыслью Востока, парящей в орлиных высотах и находящейся в неустанной напряженности вдохновенного созерцания. Русская философская мысль должна раскрыть Западу безмерные сокровища восточного умозрения.»²⁰ И в то же время: «русская философская мысль имеет для меня не первичную, а производную ценность. Абсолютно данное моего мировоззрения — *восточно-христианский логизм*. Русская мысль дорога мне не потому, что она русская, а потому что во всей современности, во всем теперешнем мире она *одна* хранит живое зацветающее наследие антично-христианского умозрения.»²¹ И как последний вывод из концепции — историческое столкновение ratio и «Логоса, неминуемое и неизбежное, может произойти только в России.»²²

Первая мировая война заостряет для В. Ф. Эрна проблему взаимоотношений России и Европы. В этой связи усугубляется критика западно-европейской культуры и, в частности, духовных оснований Германии. С самого начала В. Ф. Эрн рассматривает военный конфликт как столкновение все тех же рациио и логоса. Рост милитаризма в Германии В. Ф. Эрн связывает с характером немецкой философии, с «*богоубийственным*»²³ кантовским феноменологием. В октябре 1914 года В. Ф. Эрн читает в Религиозно-философском обществе ставшую скоро широко известной и опубликованную в том же году работу «От Канта к Крүшпу».²⁴ Работа эта поставила В. Ф. Эрна в центр общественного внимания, но и вызвала резкую критику с разных сторон. В 1915 году появились сборник статей «Меч и крест» и работа «Время славянофильствует».²⁵ Утверждения В. Ф. Эрна в этих работах о духовном противостоянии России и Европы звучат еще резче и безоговорочней: «Культура нового Запада. . . идет под знаком откровенного разрыва с Сущим

и ставит себе задачей всестороннюю внешнюю и внутреннюю секуляризацию человеческой жизни.»²⁶ «Новая культура Запада проникнута пафосом ухождения от небесного отца, пафосом человеческого самоутверждения, принимающего человекобожеские формы. . .»²⁷ «Русская культура проникнута энергиями полярными.»²⁸ В. Ф. Эрн считает, что всемирный возврат к трансцендентному опыту может быть осуществлен в результате преодоления «многообразных форм новоевропейского «ухождения» от Отца».²⁹ Отдавая дань великому прошлому Европы и скрытым в ней духовным потенциям, В. Ф. Эрн призывает «во имя Запада онтологического. . . пребывать в непрерывной священной борьбе с Западом феноменологическим.»³⁰

Прекрасной и чистой поэтикой проникнуты страницы, раскрывающие картину глубоких движений народного духа России. Для В. Ф. Эрна — «Россия страна величайшего напряжения духовной жизни».³¹ «В ее сердце вечная Фиваида»³² — таинственный сгусток религиозной жизни. «Все солнечное и героическое. . . , следуя высшим призывам, встает покорно со своих родовых мест, оставляет отцов, матерей, весь быт»³³ и устремляется к этому центру. «И все, что идет по этой дороге, путем подвига, очищения, жертвы, дойдя до известного предела, вдруг скрывается с горизонта, пропадает в пространстве, одевадается молчанием и неизвестностью».³⁴ Точно так семена покрываются землей и «растут, принося плоды в тайне, в тишине, в закрытости».³⁵ «И когда из таинственных и невидимых сфер народного подвига, срастворившись с сердцем родимой земли, к народу выходят угодники и святые, их сила, никого не насилующая, их власть, никого не принуждающая, их пламень, никого не попяляющий, опять чудесно разубраны дарами небесной Пении, и невидимы они в своей святости для тех, кто не хочет видеть, и богатое слово Бога, звучащее через них, нежно поит припадающих, оставаясь неслышным и недоказуемым для внешнего слуха. . . Сама плоть русской души уже пронизана зачатками духовности, и острием ее выжжена некая точка, точка безусловности, которой не могут одолеть никакие условия жизни и никакие мысленные планы. Из этой точки родится все подлинно русское в положительном смысле слова. На низших ступенях: тоска, уныние, смутное недовольство, та постоянная «изжога» неудовлетворенной воли, которую с такой силой пережил Сковорода в первую пору своей жизни; на ступенях дальнейших: порывы, душевные бури, скитальчество, вечное недовольство достигнутым; ещё выше — вос-

пламенение всей души, возгорание всего существа и, наконец, победное, сферическое овладение земными стихиями.»³⁶

В 1911-1916 годах В. Ф. Эрн пишет сначала магистерскую, а затем докторскую диссертации об итальянских философах 19 века Антонио Размини и Винценто Джиоберти, в которых, по словам его учителя Л. М. Лопатина, он проявляет себя как «превосходный знаток итальянской философии во все эпохи ее развития».³⁷ В то же время Л. М. Лопатин отмечает такие недостатки, как «ограниченность и субъективную прихотливость его плана и метода»,³⁸ а также «отсутствие общей исторической перспективы».³⁹ Обе диссертации печатались по частям в различных периодических изданиях того времени. В 1916 году В. Ф. Эрн становится сотрудником основанного в том же году журнала «Христианская мысль». В марте этого года по предложению Л. М. Лопатина и Г. И. Челпанова он был выбран членом Московского психологического общества. В. Ф. Эрн намечал прочитать в этом обществе цикл докладов о Платоне. 29-го апреля незадолго до защиты его докторской диссертации он умер.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В.Ф. Эрн. Борьба за Логос. Опыт философии и критические. Изд. «Путь», Москва, 1911, стр. VIII.

² Г.В. Флоровский. Пути русского богословия. Изд. YMCA-Press, Париж, стр. 148.

³ Андрей Белый. Начало века. Москва-Ленинград, 1933, стр. 313.

⁴ Программа приводится в статье К. Агеева «Религия и политика», напечатанной в еженедельнике религиозно-общественной жизни и политики «Век», Москва, 1907, № 12, стр. 142-143.

⁵ В.Ф. Эрн. Борьба за Логос. Стр. 327.

⁶ Там же.

⁷ В.Ф. Эрн. Таинства и возрождение Церкви. — «Церковное обновление», 1907, № 9, стр. 66.

⁸ Там же.

⁹ В.В. Розанов. О таинствах (письмо в редакцию). Отклик на статью В.Ф. Эрна «Таинства и возрождение Церкви». — «Век», 1907, № 17, стр. 234.

¹⁰ В.Ф. Эрн. Борьба за Логос. Стр. 190.

¹¹ Из программы «Христианского братства борьбы». См. примечание 4.

¹² В.П. Свентицкий. «Христианское братство борьбы» и его программа. «Религиозно-общественная библиотека», Серия I, для интеллигенции, Москва, 1906, № 2, стр. 9.

¹³ А.В. Карташев. Мои ранние встречи с о. Сергием. — «Православная мысль», Париж, 1951, № 8, стр. 48.

¹⁴ В.Ф. Эрн. Григорий Саввич Сковорода, жизнь и учение. Изд. «Путь», Москва, 1912.

15 В.Ф. Эрн. Гносеология В.С. Соловьева. — Сборник первый о Вл. Соловьеве, изд. «Путь», Москва, 1911, стр. 129-207; «Толстой против Толстого», — Сборник второй о религии, Москва, 1912, стр. 214-248.

16 В.Ф. Эрн. Григорий Саввич Сковорода. Стр. 22.

17 Там же.

18 Там же, стр. 24.

19 В.Ф. Эрн. Борьба за Логос. Стр. VII.

20 Там же, стр. 86.

21 Там же, стр. 123.

22 Там же, стр. 90.

23 В.Ф. Эрн. Меч и крест, статьи о современных событиях. Москва, 1915, стр. 24.

24 В.Ф. Эрн. От Канта к Крупну. — «Русская мысль», т. 12, часть 2, стр. 116-124.

25 В.Ф. Эрн. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. Москва, 1915.

26 Там же, стр. 31.

27 Там же.

28 Там же.

29 Там же, стр. 34.

30 Там же.

31 Там же, стр. 26.

32 Там же.

33 Там же.

34 Там же.

35 Там же.

36 Там же, стр. 27-28.

37 Л.М. Лопатин. По поводу сочинения В.Ф. Эрна «Размини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия». — «Вопросы философии и психологии», 1915, т. 2, стр. 269.

38 Там же.

39 Там же.

THE CONTRIBUTORS

ARSENIEV, Nicholas S. (Nikolai Sergeevich), b. Stockholm, 1888 — University of Moscow, 1906-1910, Universities of Munich, Freiburg Br., Berlin, 1910-1912, D. Phil. University of Koenigsberg Pr., 1924. Professor of St. Vladimir's Theological Seminary, 1948-1974. Publications: *Ostkirche und Mystik* (1925, 2nd ed. 1943; English ed. 1927), *We Beheld His Glory* (1936, 1937), *La Sainte Moscou* (1948), *Die geistigen Schicksale des russischen Volkes* (1966), *Iz russkoi kul'turnoi traditsii* (From Russian Cultural Tradition, 1959).

ASNAGHI, Adolfo, b. Milan, Italy, 1917 — Faculty of Theology of Milan (in Venegono Inf.-Varesa), 1940, Doctor's Degree, 1950. Teacher of history and philosophy at Collegio E. De-Amicis in Cantu (Como). Publications: *Storia ed Escatologia del Pensiero Russo* (1973), «I Cento Anni di Vladimir S. Soloviòf» (*La Scuola Cattolica*, 1953, № 4), *L'Avvento dell'Anticristo* («Povest ob Antichriste», of V.S. Solov'ev; 1951), «Le Origini del Cristianesimo nella Storiografia Sovietica» (*La Scuola Cattolica*, 1955, № 3; 1962, № 3), «L'Esperienza di Dio nel Cristianesimo bizantino-slavo» («*Servitium*», 1974, № 2), and other articles.

BOHACHEVSKY-CHOMIAK, Martha, b. Sokal, Ukraine, 1938 — Ph.D., Columbia University, 1968. Associate Professor of History at Manhattanville College. Publications: *The Spring of a Nation: Ukrainians in Eastern Galicia in 1848* (1967); book reviews and articles; final stages of preparation of a book on metaphysical Idealist philosophers at the turn of the century and their involvement in politics.

FILIPOFF, Boris Andreevich, b. Stavropol, 1905 — Graduated Leningrad Oriental Institute, 1928. Adjunct Professor, The American University in Washington, D.C. Author of 21 books of poems, prose, and literary essays published outside of the USSR and two literary books within the USSR; several works on non-literary subjects; a series of essays, articles, and commentaries

in books published and edited by him and by him jointly with Professor Gleb Struve.

GRIGORIEFF, Fr. Dmitrii (Dmitrievich), b. Twickenham, England, 1919 — Ph. D., University of Pennsylvania, Philadelphia, 1958. Professor of Russian Language and Literature, Georgetown University, Washington, D.C. Publications: «Dostoevskii i religiiia» (Dostoevsky and Religion, *Vol 'naia mysl'*, 1961), «Dostoevsky's Elder Zosima and the Real-Life Father Amvrosy» (*St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1967, № 1), «Dostoevskii v ruskoj tserkovnoi i religiozno-filosofskoi kritike» (Dostoevsky in Russian Church and Religious-philosophical Criticism, *Vol 'naia mysl'*, 1968), «The Orthodox Church in America» (*St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1970, № 4), «Solzhenitsyn and His Philosophy of Love» (*Languages and Linguistics Working Papers*, Georgetown University Press, 1971, № 2).

IVASK, George (Iurii Pavlovich), b. Moscow, 1910 — Ph. D., Harvard University. Professor of Russian Literature at the University of Massachusetts, Amherst. Author of four collections of Poetry in Russian and numerous articles in Russian, American, and other journals; edited the books of G.P. Fedotov, *Novyi Grad* (The New City), V.V. Rozanov, *Izbrannoe* (Selected works), K.N. Leont'ev (in English), and others.

JOHN (SHAHOVSKOY), Archbishop, b. Moscow, 1902 — Imperial Lyceum, St. Petersburg, 1915-1917; U. Louvain, Belgium, 1922-25; ordained monk deacon Russian Orthodox Church, 1926. Archbishop of San Francisco and Western United States of the Orthodox Church in America. Latest publications: *Lyst'ia dreva (Pravoslavnaia pnevmatologiiia)* (Leaves of the Tree [An Orthodox Pneumatology], 1963), *Kniga svidetel'stv* (A Book of Testimonies, 1965), *Moskovskii razgovor o bessmertii* (A Moscow Discussion of Immortality, 1972); two books of poems (pen name Strannik): *Uprazhdenie mesiatsa* (Abolition of the Moon, 1968) and *Izbrannaia lirika* (Selected Lirical Poems, 1974).

KLINE, George L., b. Galesburg, Illinois, 1921 — Ph. D., Columbia University, 1950. Professor of Philosophy at Bryn Mawr College, Bryn Mwr, Pa. Publications: translator of V.V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy* (2 vols., 1953), editor of and contributor to *European Philosophy Today* (1965), co-editor of and contributor to *Russian Philosophy* (3 vols., 1965, 1969), author of *Religious and Anti-Religious Thought in Russia* (1968), «Hegel and Solovyov» in *Hegel and the History of Philosophy* (1974).

LEVITSKY, Dimitry Aleksandrovich, b. Czestochowa, Russia, 1907 — Mag. Iur., University of Latvia, Riga, 1935; Ph. D., University of Pennsylvania, 1969. Professor of Russian at the U.S. Government Language Training Facility in Washington, D.C. Author of *Arkadii Averchenko: zhiznennyi put'* (Arkadii Averchenko: A Life, 1973).

LEVITZKY, Sergei Aleksandrovich, b. Libava, Latvia, 1909 — Ph. D., Charles University, Prague, 1941. Associate Professor at Georgetown University, Washington, D.C. Publications: *Osnovy organicheskogo mirovozzreniia* (Foundations of Organic Weltanschauung, 1948), *Tragediia svobody* (The Tragedy of Freedom, 1958), *Ocherki po istorii russkoi filosofskoi i obshchestvennoi mysli* (Essays on the History of Russian Philosophic and Social Thought, 1968), plus some 100 articles.

MARCADÉ, Jean-Claude, b. Mouscardès (Landes), France, 1937 — Agrégation de russe. Attaché de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique. Publications: «La Revue *Appollon* en 1913» in *L'Année 1913* (1971), «Le starets Macaire, le starets Ambroise, l'originalité du startchestvo russe» in *Encyclopédie des Mystiques* (1972), «Les barbarismes étymologiques dans la prose de N.S. Leskov» in *VIIIème Congrès International des Slavistes à Varsovie* (1973), «Oeuvres de Georges Yakoulov et d'Ivan Koudriachov» (*La Revue du Louvre*, 1973, № 6), Préface à la traduction de K. Malevitch, *De Cézanne au Suprématisme* (1974).

NEBOLSINE, Arkadii Rostislavovich, b. Montreux, Switzerland, 1932 — Ph. D., Columbia University, 1971. Associate Professor of Slavic Languages and Literatures and of Comparative Literature, Director of the Cultural Environment Program at the University of Pittsburgh. Publications: «Une vision tragique et héroïque» (L'Herne: *Soljenitsyne*, 1970), «Poeziia poshlosti» (Poetry of Poshlost', *Novyi zhurnal*, 1970, № 101), «Simultaneity of Good and Evil; The Case of Lebedev» (*Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.*, 1971) «Poetica Weidle» (*Novyi zhurnal*, accepted for publication); contributed to *Entretiens de Cerisy: Le Grand Siècle Russe* (1970).

NIKON (Rklitzky), Archbishop, b. Borki in province of Chernigov, Russia, 1892 — Bachelor of Arts (Kandidat prav), University of St. Vladimir, Kiev, 1915. Archbishop of New York and Eastern American Diocese of the Russian Orthodox Greek-Catholic Church Outside of Russia. Author and editor of *Biography and Collected Works of the Blessed Metropolitan Anthony of Kiev and Galich*, 10 vols. of Biography and 7 vols. of Collected Works (1956-1963).

PACHMUSS, Temira Andreevna, b. Skamja, Estonia — Ph. D., University of Washington, 1959. Professor of Russian Literature, Department of Slavic Languages and Literatures, University of Illinois. Publications: *F.M. Dostoevsky: Dualism and Synthesis of the Human Soul* (1963), *Zinaida Hippus: An Intellectual Profile* (1971), *Zinaida Hippus: Collected Poetical Works*, 2 vols. (1971), *Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus* (1972), *Zinaida Hippus: Selected Works* (1972).

PIROSKOW, Vera Aleksandrovna, b. Pskov, Russia, 1921 — Doctor's Degree, Munich University, 1951, and the degree of Doctor Habil., 1970. Professor of Political Science at Munich University. Publications: *Alexander Herzen. Zusammenbruch einer Utopie* (1961), «Der Mensch in der totalitären Diktatur» im Sammelband *Grundfragen des Glaubens* (1967), *Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte. Zur Kritik des historischen Materialismus* (1970).

PLETNEV, Rostislav Vladimirovich, b. St. Petersburg, 1903 — Ph. D., Universitas Carolina Pragensis (Prague, Bohemia), 1928. Professor at the University of Montreal (retired) and Visiting Professor at McGill University and Ottawa University. Publications: *O lirike A.S. Pushkina* (On A.S. Pushkin's Lyric Poetry, 1963), *Entretiens sur la littérature Russe des 18e et 19e siècles* (1964), *O literature* (On Literature, 1969), *A.I. Solzhenitsyn* (1973), *Shest' besed o literature* (Six Lectures on Literature, 1973).

POLTORATZKY, Nikolai Petrovich, b. Istanbul, 1921 — Studied in Bulgaria, Germany, and France; Doctor of the University of Paris (Sorbonne), 1954. Professor (and former Chairman, 1967-1974), Department of Slavic Languages and Literatures, University of Pittsburgh. Author of *Berdiaev i Rossiia (Filosofia istorii Rossii u N.A. Berdiaeva)* (Berdiaev and Russia [N.A. Berdiaev's Philosophy of the History of Russia], 1967), *I.A. Il'in i polemika vokrug ego idei o soprotivlenii zlu siloi* (I.A. Iljin and the Polemics Concerning His Ideas on Resistance to Evil by Force, 1975), and numerous articles; editor of, among others, *Na temy russkie i obshchie* (On Themes Russian and General, 1965), *Russkaia literatura v emigratsii* (Russian Emigré Literature, 1972), and the present volume.

ROVNER, Arkadii Borisovich, b. Odessa, 1940 — Graduated from Moscow University, Department of Philosophy, 1965. Currently teaching Russian at George Washington University (Summer Language School).

SCHMEMANN, Fr. Aleksandr, b. Talinn, Estonia — Ph. B., University of Paris, 1940; Doctor Scientiarum Ecclesiast., Institut de Théologie St. Serge, Paris, 1959; S.T.D., General Theological Seminary; D.D., Buller University; L.L.D., Iona College. Dean of St. Vladimir's Theological Seminary, Crestwood, New York. Publications: *Istoricheskii put' pravoslaviia* (The Historical Path of Orthodoxy, 1954), *Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie* (An Introduction to Liturgical Theology, 1960), *Ultimate Questions* (1965), *Sacraments and Orthodoxy* (1967), *Great Lent* (1972).

SHEIN, Louis J., b. Kiev, 1914 — Ph. D., University of Toronto; D.D., Knox College, University of Toronto. Professor of Russian Literature at McMaster University. Publications: *Readings in Russian Philosophical Thought*, vol. I (1968), vol. II (1973), vol. III (in press); «Pushkin's Political *Weltanschauung*», «Lev Shestov: Russian Existentialist», «A Re-Examination of Vladimir Solov'ev's Epistemology».

STAMMLER, Heinrich A., b. Germany, 1912 — studied at Universities Greifswald, Munich, and Prague; Ph. D., Munich, 1937. Professor of Slavic Languages and Literatures, and Slavic, Soviet, and East European Area Studies, University of Kansas, Lawrence, Kansas. Publications: *Die russische geistliche Volksdichtung* (1939), J.A. Boratynskij, *Ausgewählte Gedichte* (1948), Wassilij Rosanow, *Ausgewählte Schriften* (ed., transl., introduction, and notes, 1963), Vasilii Rosanov, *Izbrannoe* (ed. and introduction, 1970), Wladimir F. Odojewskij, *Russische Nächte* (ed., transl., introduction, and notes, 1970).

WEIDLÉ, Vladimir Vasil'evich, b. St. Petersburg, 1895 — Graduated St. Petersburg University, 1916; taught at St. Petersburg (1921-4), Professor at the Theological Institute in Paris (1932-1952). Author of numerous articles and of the following books: *Les Abeilles d'Aristée (Essai sur le destin actuel des Lettres et des Arts; 1954)*, *La Russie absente et présente* (1949), *Zadacha Rossii* (Russia's Purpose, 1956), *Bezymiannaia strana* (Nameless Country, 1968), *O poetakh i poezii* (On Poets and Poetry, 1973).

WETTER, Gustav Andreas, b. Mödling, Austria, 1911 — Phil. and Theol., Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1930-1936; Oriental Theology, Pont. Istituto per gli Studi Orientali, Roma, 1937-1941; Dr. phil., Dr. scientiarum eccles. orient. Professor for Russian and Marxist Philosophy, and Dir. of the Center for Marxist Studies at the Pont. Gregorian University, Roma. Publications: *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion* (5 Aufl. 1960; English translation), *Sowjet-*

ideologie heute: I. Der dialektische und historische Materialismus (1974; English translation).

ZENKOVSKY, Serge A. (Sergei Aleksandrovich), b. Kiev, Russia, 1907 — Ph. D., Charles University, Prague, 1942. Professor of Slavic Languages and Literatures, Vanderbilt University, Nashville, Tenn. Publications: *Russian Policies in Sinkiang, 1856-1914* (1942), *Old Believer Avvakum and the Russian Literature* (1954), *Panturkism and Islam in Russia* (1960, 1967; Turkish ed. 1971), *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales* (1963, 2nd revised ed. 1974; German ed. 1968), *Russia's Old Believers (Spiritual Movements of the 17th Century)*; 1970), and over 150 articles, notes, and book reviews in English, German, and Russian.

ZENKOVSKY, Fr. Vasilii (Vasil'evich), b. Proskurov, Russia, 1881, d. Paris, 1962. Graduated Kiev University, taught at the universities of Kiev and Belgrade, Professor at the Theological Institute in Paris (1926-1962); ordained in 1942. Author of, among others: *Russkie mysliteli i Evropa* (Russian Thinkers and Europe, 1926; English ed. 1952), *Istoriia russkoi filosofii* (History of Russian Philosophy, vol. 1, 1948, vol. 2, 1950; English ed. 1953; French ed. 1953-55), *Das Bild des Menschen in der ostlichen Kirche* (1953), *O mnimom materializme russkoi nauki i filosofii* (On the Imaginary Materialism of Russian Science and Philosophy, 1956), *Osnovy Khristianskoi filosofii* (Foundations of Christian Philosophy, vol. 1, 1961, vol. 2, 1964).

ZERNOV, Nikolai Mikhailovich, b. Moscow, 1898 — Graduate of Theological Faculty of Belgrade University, 1925; D. Phil., Oxford, 1932; M.A., Oxford, 1947; D.D., Oxford, 1966. Secretary of the Fellowship of St. Albans and St. Sergius, 1935-47; Spalding Lecturer in Eastern Orthodox Culture, Oxford, 1947-1966. Publications: *Eastern Christendom* (1961; also Italian and Spanish eds.), *The Russian Religious Renaissance of the XX Century* (1963), *Na Perelome (1912-1921): Zernov's Family Chronicle* (1970), *Za Rubezhom (1921-1972): Zernov's Family Chronicle* (1973), *Russian Emigré Authors on Theology, Religious Philosophy, etc.* (1973).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- А**
- Абеляр, Пьер — 351
 Абрикосовы — 57
 Аввакум, протопоп — 397
 Августин, бл. — 67, 367
 Аверченко, А.Т. — 394
 Авраам (Библ.) — 52, 315, 364
 Авраам Смоленский, св. — 90
 Агафангел (Преображенский) архиеп. — 127
 Агеев, К. — 263, 390
 Адам (первый человек) — 45, 259
 Адлер, Альфред — 226
 Адорно, Теодор — 141
 Аксаков, К.С. — 105
 Аксаковы — 181
 Александр II — 29, 72, 262
 Александр Невский, св. кн. — 90
 Алексеев, Н.Н. — 91
 Алексей (сын Петра В.) — 281, 282
 Алчин, Доналд — 128
 Амбивери, Э. — 146, 149
 Амвросий (Гренков), Оптинский старец — 167, 393, 394
 Амвросий (Ключарев), архиеп. — 66
 Ангелус Силезиус — см. Силезиус, Ангелус
 Андреев, И.М. — 91
 Анненский, И.Ф. — 70, 228
 Ансельм Кентерберийский — 170
 Антоний (Блум), митроп. — 83
 Антоний (Вадковский), митроп. — 292, 293
 Антоний (Сурожский), митроп. — 131
 Антоний (Храповицкий), митроп. — 13, 58, 83, 89, 98, 127, 166-175, 232, 394
 Аристотель — 240, 275, 326, 333
 Арсеньев, В.С. — 178, 185
 Арсеньев, Игнатий — 185
 Арсеньев, Н.С. (Arseniev) — 12, 13, 18, 67, 83, 90, 176-185, 288, 311, 396
 Арсеньевы — 177, 185
 Аскольдов (псевд.; наст. фам. Алексеев), С.А. — 13, 65, 70, 186-189
 Аснаги, Адольфо (Asnaghi, A.) — 9, 13, 143, 145, 146, 148, 204, 392
 Афанасий Великий, св. — 224, 228, 368
 Афанасьев, о. Николай — 82, 89
 Ахматова, А.А. — 70
- Б**
- Баадер, Франц фон — 137, 177
 Баголини, Л. — 145
 Байрон, Джордж — 178, 180, 185
 Бакст, Л.С. — 290, 291
 Бакунин, М.А. — 134
 Бальмонт, К.Д. — 70
 Банг, Герман — 313
 Батай — 160
 Батталья, Ф. — 145
 Бах — 363
 Бахофен, Иоганн Якоб — 316
 Безобразов, С.С. — см. Кассиан, еп.
 Бейлис, Мендель — 314
 Белинский, В.Г. — 134, 350
 Белоусов, К.Г. — 319
 Белый, А. (псевд.; наст. фам. Бугаев, Б.) — 66, 70, 71, 139, 188, 293, 332, 354, 357, 384, 390
 Бёме, Яков — 100, 107, 137, 156, 177, 193, 198, 199, 201, 316, 380
 Бенуа, А.Н. — 290, 291, 292
 Бербек, Джон — 126
 Бергсон, Анри — 193, 295, 316, 362, 377
 Бердяев, Н.А. — 8, 9, 13, 20, 33, 35, 36, 57, 59, 62, 67, 70, 72, 78, 85, 87, 88, 90, 91, 93, 103, 104, 106, 107, 115, 116, 117, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 145, 147, 148,

* В Указатель включены также имена и фамилии, упоминаемые в заглавиях произведений (но не в названиях обществ, организаций, учреждений и проч.). В ряде случаев, когда какая-либо фамилия упоминается в тексте в русской и латинской транскрипциях, после русской формы в скобках указывается также одна из принятых латинских форм. Фамилии, упоминаемые только в их латинской транскрипции, приводятся в конце Указателя.

В составлении Указателя большую помощь оказал Джеймс Бернхардт, которому приношу искреннюю благодарность.

Н.П.

149, 150-156, 157, 160, 161, 180, 190-204, 205, 206, 211, 213, 228, 248, 254, 284, 285, 286, 291, 293, 295, 307, 308, 311, 338, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 370, 378, 382, 383, 386, 395
Беркли, Джордж — 362
Бернхардт, Джеймс — 15
Беспалова, Рахиль (Bespaloff, Rachel) — 152, 161
Бестужев-Рюмин, К.Н. — 65, 70
Бетховен, Людвиг ван — 176
Билимович, А.Д. — 319, 320
Блок, А.А. — 59, 64, 66, 70, 71, 139, 293, 351, 354
Блок, Жан-Поль — 154
Блуа, Леон — 194
Блэк, Уиллиам — 316
Боббио, Н. — 145
Боборыкин, П.Д. — 66
Богачевская-Хомяк, Марта (Bohachevsky-Chomiak) — 12, 54, 392
Боголепов, Н.П. — 335
Боголепов, А.А. — 2, 89, 91
Бодлер, Шарль — 310
Бодуэн, Шарль (Baudouin) — 223, 225, 226
Болдырев, Д.В. — 269
Большаков, С.Н. (Bolshakov) — 91
Боннефуа, Ив — 152, 160
Боратынский, Е.А. — 396
Боришкевич — см. Григорий, архиеп.
Боскиан, Лаура Сатта — 145
Босх, Иероним — 228, 229
Браун, Е.Г. — 180
Бретано — 182
Брихничев, о. Иона — 358
Бруно, Джордано — 67, 251, 316
Брут — 52
Брюсов, В.Я. — 70
Бубер, Мартин — 158
Булгаков, о. Сергей — 8, 13, 34, 35, 57, 59, 61, 62, 66, 67, 70, 80, 81, 82, 86, 88, 93, 98, 102, 104, 106, 107, 115, 116, 128, 129, 133, 136, 141, 142, 148, 149, 151, 180, 181, 190, 192, 198, 199, 205-221, 232, 233, 248, 263, 265, 266, 268, 286, 338, 351, 353, 357, 367, 383, 386, 390
Бунаков-Фондаминский, И.И. — 294, 352
Бунакова-Фондаминская, Амалия — 294
Бунин, И.А. — 70, 243, 332, 350
Буткевич, о. Тимофей — 66
Буччери, С. — 145
Бэкон, Фрэнсис — 388

В

Вагнер, Рихард — 138
Валь, Жан — 160
Василий Великий, св. — 281
Василий (Кривошеин), архиеп. — 83
Введенский, А.И. — 56, 64, 65
Вебер, Макс — 323
Ведекинд, Франк — 311
Вейдле, В.В. (Weidlé) — 12, 13, 68, 91, 160, 214, 226, 349, 394, 396
Веласкес — 228
Величковский, о. Паисий — 90
Венгерова, Зинаида — 293
Веневитинов, Д. — 181
Веригина — см. Храповицкая, Н.П.
Верховской, С.С. — 81, 89, 91
Веттер, Густав А. (Wetter, G.) — 13, 99, 116, 251, 261, 396-397
Виардо, Полина — 307
Виленга, Б. - см. Wielenga, Bastiaan
Виндельбанд, Вильгельм — 134, 325
Виноградов, Н.Д. — 65
Вишняк, М.В. — 230
Волошин, М.А. — 70, 189
Вольф, М.О. — 288
Врубель, М.А. — 70, 222
Вышеславцев, Б.П. — 13, 70, 78, 81, 85, 104, 117, 222-230

Г

Гагарина, М.Н. — 181
Галеви, Даниэль — 157
Гальбьяти, Энрико — 145, 149
Ганчиков, Леонид — 9, 145, 146
Гарнак, Адольф — 43, 77, 334
Гартман, Николай — 138, 227, 375
Гаршин, В.М. — 279
Гаспарини, Э. — 145, 146
Гегель, Георг Вильгельм (Hegel) — 21, 37, 41, 42, 45, 47, 49, 52, 56, 100, 101, 102, 105, 109, 112, 114, 115, 116, 133, 134, 163, 240, 241, 242, 243, 244, 248, 275, 300, 303, 326, 333, 374, 393
Гейдеггер (Хайдеггер), Мартин — 135, 156, 227
Гейне, Генрих — 177
Геновефа, св. — 90
Генрих VIII — 327
Гераклит — 193
Гердер, Иоганн Готфрид — 182
Геринг, Жан (Hering, Jean) — 159, 163
Герострат — 123
Герцен, А.И. (Herzen) — 134, 140, 287, 350, 395

Герье, В.И. — 335
Гёте, Иоганн Вольфганг — 138, 177, 330, 331
Гизо, Франсуа Пьер Гийом — 27
Гиппиус, Вл. В. — 290, 291
Гиппиус, З.Н. (Мережковская) (Hippius) — 8, 13, 59, 61, 67, 70, 71, 248, 278, 279, 283, 285, 287, 288, 289-297, 309, 395
Гиппиус, Н.Н. — 293
Гиппиус, Т.Н. — 293
Гитлер, Адольф — 159
Глинка-Вольский, А.С. — 293
Глубоковский, Н.Н. — 77, 79, 88
Гобетти, П. — 145
Гоголь, Н.В. — 5, 52, 90, 229, 230, 231, 232, 234, 236-237, 239
Годунов, Борис — 126
Голльвицер, Гельмут — 141
Голубинский, Е.Е. — 168
Городецкая, Н.Д. — 83
Горчаков, А.М. — 118
Граббе, о. Георгий — 82, 89
Грановский, Т.Н. — 249
Гревс, И.М. — 351
Григорий Богослов, св. — 169
Григорий (Боришкевич), архиеп. — 172
Григорий Назианц — 281
Григорий Нисский, св. — 193, 362
Григорий Палама, св. — 83, 89, 90
Григорьев, Б.Д. — 162
Григорьев, о. Дмитрий (Grigorieff) — 13, 231, 393
Гримм, Ив. Д. — 304
Грин, Жюльен — 152
Грот, Н.Я. — 55-59, 64, 65, 66, 181
Гурвич, Г.Д. — 300, 304, 305
Гуссерль, Эдмунд (Husserl) — 37, 51, 156, 159, 160, 163, 188, 241, 375

Д

да Винчи, Леонардо — см. Леонардо да Винчи
Дави, М.-М. (Davu, M.-M.) — 151, 153, 156, 161
Давыдов, Н. — 67
Данте, Алигьери — 178, 229, 359
де Амброджо, Марианита (De Ambrogio) — 145, 149
де Гольтье, Жюль — 158, 162
де Местр, Жозеф — 151
де Шуазель, гр. — 190
Дежарден, Поль — 154, 158
Дейссман, А. — 180
Декарт, Рене — 158, 162, 227, 360, 388
Делла Вольпе, Г. — 145

Дель Бо, Д. — 145
Дельви́г, барон А.А. — 118
Делянов, гр. И.Д. — 65
Демокрит — 116
Денике, Ю.П. — 230
Державин, Г.Р. — 229
Джентиле, Джиованни — 193
Джиоберти, Винценто — 390
Джиотто — 281, 347
Джусти, Вольф — 145, 146
Диешка — 269
Дионисий Ареопагит — 202, 224, 228
Долинин, А.С. — 188
Доннини, Г. — 145
Дорофей, Авва — 21
Достоевский, Ф.М. — 5, 18, 19, 30-32, 33, 38, 39, 40, 52, 72, 121, 140, 148, 155, 158, 160, 162, 180, 182, 187, 188, 190, 192, 193, 223, 226, 230, 235, 277, 287, 296, 297, 303, 323, 329, 330, 332, 350, 354, 356, 361, 367, 379, 393, 395
Дю Бос, Шарль — 156, 158
Дягилев, Е.В. — 292
Дягилев, С.П. — 150, 290

Е

Евдокимов, П.Н. — 86, 90, 91, 148
Евлогий (Георгиевский), митроп. — 89, 127, 233, 234
Егоров, Е.А. — 292
Екатерина II — 166
Елагина, А.П. — 181
Ельчанинов, о. Александр — 83, 184
Ергольская, Т.А. — 181

Ж

Ждановы — 187
Жекулина, А.В. — 232
Жильсон, Этьенн — 156

З

Завитневич, В.З. — 29
Зайцев, Б.К. — 233, 239, 332
Зайцев, К.И. — см. Константин, архимандрит
Зандер, Л.А. — 81, 86, 88, 90, 93, 98, 129, 268
Зеньковский, о. Василий (Zenkovsky) — 7, 8, 13, 63, 81, 84, 85, 88, 91, 93, 104, 117, 193, 198, 199-200, 208, 210, 212, 222, 229, 230, 231-239, 261, 288, 317, 319, 323, 331, 357, 371, 374, 380, 393, 397-398

Зеньковский, С.А. (Zenkovsky) — 13, 67, 278, 288, 397
Зернов, Н.М. — 8, 10, 13, 67, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 98, 125, 262, 397
Зернова, М. — 98
Зиммель, Георг — 133, 241, 323

И

Иаков (Библ.) — 364
Ибсен, Генрик — 194
Иванов, Б.И. — см. Модестов, Е.Г.
Иванов, Вяч. Ив. — 8, 14, 63, 70, 71, 72, 139, 144, 149, 188, 219, 284, 332, 365, 384
Иванов, Д.И. — 392
Иванов, П.К. — 83
Иваск, Ю.П. (Ivask, George) — 14, 346, 355, 393
Иеллинек (Еллинек) — 241
Иеремия, пророк — 354
Изекиэль (Иезекииль), пророк — 44
Иисус Христос — см. Христос
Ильин, В.Н. — 90
Ильин, И.А. — 8, 13, 91, 104, 180, 240-250, 304, 305, 395
Ильина, Н.Н. — 243
Иоанн, апостол — 19, 24, 29, 30, 36, 235, 354
Иоанн Златоуст, св. — 123, 219
Иоанн Креститель, св. — 88
Иоанн Кронштадтский, о. (Сергиев) — 58, 90, 119
Иоанн Св. Креста — 178, 225
Иоанн (Шаховской), архиеп. (Shahovskoy, John) — 13, 83, 90, 117, 393
Иоаким де Фиоре (Флорский) — 286, 316
Иов (многостр.) — 39, 46, 47, 48, 52, 162, 163
Ионеско (Ionesco, Eugène) — 160, 163
Исаак (Библ.) — 364
Исаак Сирин — 21, 33, 177
Исайя, пророк — 44, 123
Исихий Иерусалимский — 21
Иуда — 123

К

Кайзерлинг, гр. — 137
Калиостро, гр. А. (Джузеппе-Бальзамо) — 123
Калист (Уэр), архимандрит (Ware, Timothy) — 88, 132
Кальвин, Жан — 125

Кальдерон де ла Барка, Педро — 178
Камбон, Г.Г. — 145
Камю, Альбер — 160
Кант, Иммануил — 37, 39, 44, 45, 47, 56, 133, 134, 138, 167, 169, 178, 188, 193, 201, 207, 240, 270, 271, 275, 300, 303, 324, 326, 360, 371, 374, 375, 376, 378, 388, 391
Кантони, Р. — 145
Капнист, Павел — 58, 66
Каринский, М. — 6
Карлейль, Томас — 194
Карпович, М.М. — 230
Карсавин, Л.П. — 13, 70, 90, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 114, 115, 251-261, 338
Карташев, А.В. — 13, 60, 79, 84, 88, 93, 262-268, 286, 290, 291, 292, 293, 386, 390
Карташевы — 262
Кассиан (Безобразов, С.С.), еп. — 79, 88
Катальфамо, Г. (Catalfamo) — 145, 149
Киприан (Керн; Kern, Cyprien), архим. — 83, 89, 90
Киреев, А.А. — 61, 65
Киреевский, И.В. — 18, 19, 21-23, 24, 26, 33, 36, 37, 67, 133, 134, 178, 180
Кирилл Белозерский, св. — 183
Киркегаард (Киргегард, Киркегор, Кьеркегор), Сёрен — 37, 38, 40, 51, 52, 53, 135, 151, 152, 160, 161, 163
Клайн, Джордж Л. (Kline, George L.) — 9, 12, 14, 37, 393
Клейст, Генрих фон — 138
Клеман, Оливье — 160
Клепинин, Н.А. — 90
Климов, Алексей — 152, 161
Клычков (Лешенков), С. — 178
Ключевский, В.О. — 66, 140, 168, 178, 335, 349
Князев, о. Алексей — 79, 88
Ковалевский, П.Е. — 161
Козлов, А.А. — 65, 186
Коен (Коген), Герман — 133
Кожевников, В.А. (Koschewnikoff) — 20, 33, 36, 115, 181, 185
Кологривов, И. — 145
Колубовский, Я.К. — 65, 66
Комарович, В.Л. — 185
Коневской — 70
Константин (Зайцев, К.И.), иеромонах, ныне архимандрит — 198, 199
Корбен, Анри — 155

Коровин, К.А. — 222, 230
Короленко, В.Г. — 279
Костомаров, Н.И. — 249
Котляревский, С.А. — 66, 345
Кривошеин — см. Василий, архиеп.
Кромвель, Оливер — 126
Кроче, Бенедетто — 133
Крупн — 388, 391
Крыжановская-Рочестер — 279
Кудашева, кн. — 190
Кудрявцев, П.Н. — 249
Кудрявцев-Платонов, В.Д. — 6
Куз — 226
Кузанский, Николай — см. Нико-
лай Кузанский
Кузмин, М.А. — 70
Кузьмина-Караваева — см. Мария,
мать
Кузнецов, В.В. — 293
Кэрд, Е. — 56
Кюхельбекер, В.К. — 118

Л

Лабертоньер, о. (Labertonière, Père)
— 151, 295
Лазарев, А. — 152, 157
Лапшин, И.И. — 180
Ласерер — 151
Леви-Брюль, Люсьен — 157
Левицкий, Д.А. (Levitsky) — 13, 298,
394
Левицкий, С.А. (Levitzky) — 13, 14,
205, 269, 372, 382, 394
Лейбниц, Готфрид-Вильгельм —
56, 272
Ленин (Ульянов), В.И. — 109, 111,
116, 119, 127, 141, 142, 264
Леопарди, Джакомо — 178, 180
Леонардо да Винчи — 281, 282, 356,
370
Леонов, Л.М. — 178, 332
Леонтий (Лебединский), митроп. —
171
Леонтьев, К.Н. — 106, 115, 192, 280,
308, 348, 350, 367, 393
Лермонтов, М.Ю. — 42, 57
Лесков, Н.С. — 140, 280, 394
Лешенков — см. Клычков, С.
Ло Ванио — 144
Ло Верде, Г. — 145
Ло Гатто, Этторе (Lo Gatto) — 145,
148
Ломоносов, М.В. — 119
Лопатин, Л.М. — 55, 56, 60, 178,
241, 384, 390, 391
Лосев, А.Ф. — 68, 70
Лосский, А.Н. — 277

Лосский, В.Н. — 81, 89, 130, 148,
211
Лосский, Н.О. — 7, 8, 13, 36, 67, 70,
87, 102, 103, 104, 115, 117, 136, 139,
180, 185, 198, 201-202, 211, 212, 213,
230, 248, 254, 261, 269-277, 338, 374,
375, 378, 382
Лот-Бородина, М.И. — 90
Лоуренс (Лоренс), Дейвид Герберт
— 311, 316
Лука, апостол — 79, 88
Лундберг, Евг. — 293
Лурье, С. — 157
Львов, В.Н. — 263
Людовик Гонзаго, св. — 346
Лютер, Мартин — 125
Ляпидевский — см. Сергей, архиеп.

М

Магомет — 226
Майков, А.Н. — 52
Макарий Египетский — 21, 177
Макарий, Оптинский старец — 22
Маковский, С.К. — 66, 297, 394
Мальбранш, Никола — 326
Мальро, Андре — 152, 154, 160
Мальцан, барон Адольф — 136
Мандельштам, О.Э. — 70
Маритен, Жак — 151, 156
Мария, мать (Кузьмина-Караваева)
— 351, 352
Марк, апостол — 47, 364
Маркадэ, Жан-Клод (Marcadé,
Jean-Claude) — 13, 150, 204, 394,
395
Маркион — 315
Маркс, Карл — 107, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 116, 119, 133,
134, 194, 202, 204, 205, 207, 224,
301, 372
Марсель, Габриэль — 152, 153, 156
Масарик, Томаш — 375
Масиньон — 156
Массон-Урсель, Поль — 158
Мартин Турский, св. — 90
Матфей, апостол — 19, 122, 223,
364
Матюшкин, Ф.Ф. — 118
Медтнер, Н.К. — 91
Мей, Ролло — 230
Мейендорф, о. Иоанн (Meyendorff)
— 83, 89, 91
Мейерхольд, В.Э. — 70
Мейстер Экхарт — см. Экхарт
Менделеев, Д.И. — 121, 348
Мережковская, З.Н. — см. Гиппиус,
З.Н.

Мережковские, Д.С. и З.Н. — 190, 263, 278-297, 309
Мережковский, Д.С. — 8, 13, 59, 60, 61, 63, 66, 70, 71, 72, 144, 174, 248, 278-288, 290, 309, 316, 383, 385
Мерло-Понти, Морис — 159
Мещерский, кн. В.П. — 335
Милюков, П.Н. — 59, 63
Минский, Н.М. (Виленкин) — 279, 291, 292
Миньози, П. — 145
Миролюбов, В.С. — 283, 292
Митрофан, патриарх Александрийский — 126
Михайловский, Н.К. — 279, 323, 328
Модесто, Пьетро (Modesto) — 145, 148, 149
Модестов, Е.Г. (Иванов, Б.И.) — 357, 370
Моисей, пророк — 223
Мольер (Поклен), Жан Батист — 177
Монтескьё, Шарль Луи — 303
Морандо, Д. — 145
Моргенштерн — 123
Море, Марсель — 156
Морозов, И.В. — 239
Морозова, М.К. — 61, 386
Морра, Г. — 145
Москетти, А.М. — 145
Моцарт, Вольфганг Амадей — 123, 138
Мунье, Эммануил — 154, 156
Мусоргский, М.П. — 176

Н

Надсон, С.Я. — 279
Наполеон Бонапарт — 331
Небольсин, А.Р. (Nebolsine) — 13, 222, 394
Нельсон, Леонард — 241
Неплюев, Н.Н. — 66
Нерон, Клавдий Цезарь — 123
Несмелов, В.И. — 70
Низан, Поль — 70
Николай I — 41
Николай Кузанский (Кребс) — 253, 272, 376, 378, 382
Никколо Марини, кардинал — 144
Никон (Рклицкий), архиеп. (Rklitzky) — 13, 89, 90, 166, 394
Ницше, Фридрих (Nietzsche) — 38, 39, 51, 52, 58, 152, 160, 193, 275, 285, 286, 310, 316, 372
Новгородцев, П.И. — 7, 13, 60, 93, 241, 298-305

Нона, св. — 367
Нувель — 290, 291

О

Одоевский, кн. В.Ф. — 181, 185, 396
Ольсен, Регина — 39
Омар Хайям — 229
Ориген — 193, 229
Ортега-и-Гасет, Хосе — 316
Отто, Рудольф — 227

П

Павел, апостол — 21, 25, 34, 44, 46, 52, 123, 176, 177, 223, 226, 235, 343
Павел Обнорский, св. — 183
Палама, Григорий — см. Григорий Палама, св.
Палмер, Оксфорд Вильям — 126
Пальмиери, Аурелио (Palmieri) — 144, 145, 148
Паоли, Р. — 145
Парацельс, Ауреол Теофраст — 199
Парейсон, Л. — 145
Парен, Брис — 160
Парменид — 151, 159, 161
Паскаль, Блез — 22, 38, 123, 157, 158, 275
Пастернак, Б.Л. — 70, 148
Пахмусс, Т.А. (Pachmuss) — 13, 67, 288, 289, 297, 395
Перцов, П.П. — 290, 291, 292
Петр I (Великий) — 76, 105, 126, 262, 281, 282, 292, 328, 352
Петр Ломбарт (Ломбардский) — 170
Петрарка, Франческо — 180
Пирогов, Н.И. — 123
Пирожкова, В.А. (Piroschkow) — 13, 133, 395
Писарев, Д.И. — 231
Платон — 44, 45, 177, 179, 224, 226, 240, 253, 272, 275, 326, 333, 390
Плетнев, Р.В. (Pletnev) — 13, 176, 395-396
Плотин — 159, 177, 272, 382
Плутарх — 52
Победоносцев, К.П. — 61, 66, 283, 288, 292, 293
Позднякова, А.Б. — 15
Поджиоли, Ренато — 314
Полонский, Я.П. — 52
Полторацкая, В.А. — 241
Полторацкий, Н.П. (Poltoratzky) — 5, 11, 13, 66, 190, 198, 240, 321, 395
Порре, Е. (Porret, Eugène) — 151, 161
Потемкин-Таврический, кн. Гр.А. — 182

Преображенский, Василий — 56, 59
Преображенский, П.В. — 65
Прин, П. — 145
Пришвин, М.М. — 178
Пушкин, А.С. — 40, 41, 42, 48, 51,
52, 118, 180, 181, 182, 203, 243, 282,
348, 350, 352, 353, 354, 395, 396
Пушкин, И.А. — 186
Пуцин, И.И. — 118
Пяст, Вл. А. — 293

Р

Радлов, Э.Л. — 5, 6, 9, 65, 146
Разимини, Антонио — 390, 391
Рапп, Е.Ю. (ур. Трушева) — 190, 204
Расин, Жан — 177, 327
Распутин (Новых), Г.Е. — 63
Рахманинов, С.В. — 243
Рачинский, Г.А. — 386
Рембрандт, Харменс ван Рейн —
221
Ремизов, А.М. — 70, 157, 243, 293
Ремизова, С.П. — 293
Ривьер, Жак — 157
Риккерт, Генрих — 241
Риль, Алоиз — 133
Ровнер, А.Б. (Rovner) — 14, 383,
395
Роде, Э. (Rohde) — 180
Розенберг, Джером Л. — 14
Розанов, В.В. — 13, 60, 70, 72, 90,
248, 283, 284, 285, 286, 288, 290,
291, 292, 293, 306-316, 357, 385,
390, 393, 396
Розанов, М.Н. — 180
Розини, Р. — 145
Ртищевы — 185
Рублев, Андрей — 347, 366, 368
Руднева, В. (Розанова) — 308
Руманов, А.В. — 293
Руссо, Жан Жак — 240, 303, 320

С

Савинков, Б.В. — 279, 294
Савонарола, Джироламо — 358
Сакулин, П.Н. — 178
Самарин, Ю.Ф. — 105
Сартр, Жан Поль — 159
Сассетта, Стефано ди Джиованни
— 229
Сахаров, о. Софроний — 83
Свентицкий, В.П. — 61, 66, 263,
358, 384, 386, 390
Светлов, о. П. — 232
Сегундо (Segundo, J.L.) — 152, 161
Семенов-Тяньшанский, Александр
— 90

Семерия, Г. — 145
Сенека — 46
Серафим Саровский, преп. — 123,
183
Сервантес де Сааведра, Мигель —
178
Сергий (Страгородский), патриарх
— 127, 263, 283, 292
Сергий (Ляпидевский), архиеп. —
171
Сергий Радонежский, преп. — 90,
168, 183, 349
Симеон Новый Богослов, преп. —
89
Симеон Столпник — 90
Силезиус, Ангелус — 156
Силуан, Афонский старец — 90,
131
Сирин, Исаак — см. Исаак Сирин
Серов, В.А. — 70, 222
Скальфи, Романо — 149
Скворцов, В.М. — 292
Сковорода, Г.С. — 62, 67, 387, 389,
390
Скоропадский, гетман — 232
Скрябин, А.Н. — 70
Случевский, К.К. — 279, 280, 288
Смолич, Игорь (Smolitsch) — 67, 83,
84, 90
Сове, Б. — 90
Сократ — 39, 41, 44, 52, 123, 245,
250
Солженицын, А.И. — 10, 99, 142,
349, 393, 394, 395
Соловьев, В.С. — 5, 6, 12, 20, 33,
34, 35, 37-53, 54, 55, 56, 58, 59,
62, 64, 65, 66, 70, 71, 81, 85, 88,
102, 104, 105, 106, 115, 127, 139,
140, 144, 145, 148, 149, 150, 178,
205, 207, 208, 211, 232, 235, 249,
272, 279, 280, 308, 316, 326, 330,
333, 334, 338, 340, 357, 373, 375,
387, 391, 392, 393, 396
Соловьев, С.М. — 384
Соловьева, Поликсена — 291
Сологуб, Ф.К. (Тетерников) — 70,
72, 291
Соломон — 21
Сомов, К.А. — 185
Софорин, архимандрит — 131
Спаский, Ф. — 90
Спекторский, Е.В. — 13, 91, 317-321
Спенсер, Герберт — 338
Спиноза, Бенедикт (Барух) — 37,
42, 44, 45, 48, 49, 52, 56, 157, 162,
326
Спиридов, Матвей — 185
Сталин (Джугашвили), И.В. — 109

Станиславский (Алексеев), К.С. — 70
Станкевич, Н.В. — 181
Стасюлевич — 51
Степун, Ф.А. — 13, 62, 67, 91, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 193, 203, 322-332
Стефанини, Л. — 145
Стирлинг (Стёрлинг), Джеймс — 248
Стольпин, П.А. — 350
Стравинский, И.Ф. — 70
Страда, В. — 145
Страхов, Н.Н. — 65, 309
Струве, Г.П. — 150, 161, 393
Струве, Н.А. — 66, 91, 239
Струве, П.Б. — 8, 14, 57, 59, 60, 62, 66, 133, 141, 142, 191, 248-249, 250, 302, 314, 351
Суворин, А.С. — 309
Сузо (Suso (Seuse), Heinrich) — 177, 185
Сулова, Аполлинария — 308

Г

Тамборра, А. — 145
Танчини, Ф. — 145
Тарасов, Е.Н. — 241
Тареев, М.М. — 70
Тернавцев, В.А. — 60, 283, 285, 286, 291, 293
Тернер, Ф.Г. — 65
Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс — 159, 367
Теста, кардинал — 149
Тибодэ, Альбер — 157
Тимашев, Н.С. (Timasheff) — 91, 230, 319
Тихон (Белавин), патриарх — 174
Тихон Задонский, св. — 90
Токарский, А.А. — 57
Толстая, гр. С.А. — 181
Толстой, гр. А.К. — 57
Толстой, гр. Л.Н. — 5, 8, 39, 43, 46, 51, 58, 60, 66, 72, 140, 158, 169, 180, 181, 182, 193, 287, 315, 328, 330, 332, 349, 350, 387, 391
Троицкий, И.П. — 82, 89
Троицкий, М.М. — 56
Троицкий С.В. — 91
Трубецкие, кн. Е.Н. и С.Н. — 181, 333-345
Трубецкой, кн. Е.Н. — 14, 20, 35, 36, 56, 59, 62, 66, 70, 104, 241, 339, 340-345, 378, 386
Трубецкой, кн. С.Н. — 14, 20, 35, 36, 55, 58, 59, 65, 66, 70, 104, 177, 178, 181, 334-339, 340, 345, 378, 384

Трушева, Е. — см. Рапп, Е.Ю.
Трушева, Лидия — 190
Тургенев, И.С. — 102, 307
Тутанкамон — 288
Тьерри, Амедэ — 177
Тютчев, Ф.И. — 182

У

Уделов, Ф.И. — 357, 370
Уэр (Ware) — см. Калист, архим.
Уитмен, Уолт — 316
Ундерхилл, Эвилаина (Underhill) — 129, 180
Успенский, Василий — 290, 291, 292

Ф

Фаджотто, П. — 145
Фазоло, Р. — 145
Федоров, Н.Ф. — 20, 34, 85, 198
Федотов, Г.П. (Fedotov) — 14, 75, 84, 88, 91, 129, 198, 202-203, 219, 311, 346-355, 393
Федотова, Е.Н. — 349, 351
Фейербах, Людвиг — 116
Феодорит Киррский, бл. — 77
Феодосий (Печерский), преп. — 349
Феофан Затворник — 183
Фет (Шеншин), А.А. — 280
Фидлер, Ф. — 51
Филарет (Дроздов), митр. Московский — 126
Филарет, старец Новоспасского монастыря — 22
Филипп (Колычев), митр. Московский, св. — 90, 349
Филиппов, Б.А. (Filipoff) — 13, 14, 186, 189, 356, 392-393
Филиппов, Третий — 309
Филон Александрийский — 43
Философов, Д.В. — 283, 289, 290, 291, 293, 385
Фихте, Иоганн Готлиб — 44, 134, 138, 222, 224, 240, 243, 326, 374
Фишер, Куно — 58, 65, 248
Флоренский, о. Павел — 14, 20, 35, 70, 71, 81, 88, 102, 103, 104, 106, 107, 115, 116, 183, 206, 208, 219, 313, 338, 356-371, 378, 384, 386
Флоровский, о. Георгий (Florovsky) — 8, 13, 54, 65, 74, 76, 77, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 89, 91, 93, 129, 198, 199, 284, 285, 288, 311, 383, 390
Фома Аквинский (Аквинат), св. — 170, 208, 344
Фондаминский, И.И. — см. Бунаков-Фондаминский

Фондан, Венъямин (Fondane, Benjamin) — 51, 52, 158, 162
Фофанов, К.М. — 280
Франк, С.Л. — 7, 8, 9, 14, 20, 31, 35, 36, 66, 67, 70, 87, 91, 102, 103, 104, 105, 107, 116, 117, 135, 136, 138, 139, 149, 180, 184, 252, 254, 263, 269, 272, 276, 338, 372-382
Франс, Анатолий — 295
Франциск Ассизский, св. — 177, 286
Фрейд, Зигмунд — 224, 226, 230
Фрир, Вальтер (еп. Трурский) — 126, 127, 128
Фурье, Жан-Батист — 363
Фюме, С. — 156

Х

Хиршбергер — 269
Хлебников, Велемир — 226
Хокусаи — 184
Хомяков, А.С. — 18, 19, 20, 21, 23, 24-30, 33, 36, 67, 77, 82, 85, 102, 103, 126, 177, 178, 180, 181, 185, 192, 350
Хомяковы — 177
Хоркхеймер, Макс — 141
Храповицкая (урожд. Веригина), Н.П. — 167
Храповицкий, П.П. — 166
Христос (Иисус Христос) — 24, 26, 27, 35, 79, 118, 167, 169, 170, 177, 185, 196, 223, 235, 257, 260, 279, 281, 282, 283, 285, 287, 289, 291, 295, 296, 297, 315, 316, 318, 319, 329, 342, 343, 353, 384, 385

Ц

Цветаева, М.И. — 70
Цвингли, Ульрих — 125
Цезарь, Гай Юлий — 52
Целлер, Эдуард — 333
Цертелев, кн. Д.Н. — 65
Цицерон, Марк Туллий — 46

Ч

Чаадаев, П.Я. — 67, 145, 149
Челпанов, Г.И. — 390
Четвериков, о. Сергей — 83, 90
Чехов, А.П. — 52, 72, 90, 350
Чиж, В.Ф. — 57
Чижевский, Д.И. — 100, 104, 115
Чимабуэ — 281
Чичерин, Б.Н. — 57, 249
Чулла, А. — 145

Ш

Шагинян, М.С. — 293, 357, 358, 371
Шайберт, Питер — 66
Шакка, М.Ф. — 145
Шаховской — см. Иоанн, архиеп.
Шварцман (Schwarzmann) — см. Шестов, Л.И.
Шейн, Луис (Shein, Louis J.) — 9, 14, 333, 396
Шекспир, Вильям (Уильям) — 42, 178, 327
Шелер, Макс — 137, 156, 193, 227
Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф (Schelling) — 21, 42, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 101, 105, 107, 133, 134, 178, 182, 240, 326, 374
Шенье, Андрэ — 180, 181
Шерард, Филип — 132
Шестов (Шварцман), Л.И. — 12, 14, 34, 36, 37-53, 70, 87, 144, 150, 151, 152, 155, 157-160, 162, 163, 198, 200-201, 396
Шиллер, Фридрих — 138, 178, 182, 323
Шлегели, братья — 182
Шлегель, Фридрих — 325
Шлейермахер, Фридрих — 43, 45
Шлёцер, Б.Ф. (Schloezer) — 51, 152, 157, 159, 160
Шмелев, И.С. — 243, 251
Шмеман, о. Александр (Schmemmann) — 9, 13, 74, 90, 91, 396
Шмидт, Анна — 62
Шмидт, П.С. — 67
Шнабель, Франц — 138
Шопен, Фридерик Францишек — 176
Шопенгауэр, Артур — 58, 138, 275, 316
Шпенглер, Освальд — 137, 138, 329
Штаммлер, Андрей В. (Stammeler, Heinrich A.) — 13, 14, 306, 322, 396-397
Штаммлер, Рудольф — 133
Штирнер, Макс — 198
Шульце, Бернард (Schultze, Bernhard) — 9, 115, 145, 261

Э

Эйхендорф, Иосиф фон — 178
Экхарт, Иоганн (Мейстер Экхарт) — 89, 100, 378
Элиот, Т.С. — 221
Эмери, Леон (Emeru, Léon) — 151, 161
Энгельс, Фридрих — 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 119

Эпикур — 116
Эрдман, Бенно — 333
Эригена (Иоанн Скот Эриугена) —
286
Эрн, В.Ф. — 14, 61, 62, 67, 70, 263,
358, 378, 383-391
Эсхил — 329
Этингер, Фридрих-Кристоф — 100

Ю

Юлиан Отступник — 281
Юлиания Лазаревская, св. — 183

Юм, Давид — 374, 375
Юнг, Карл Густав — 222, 224, 225,
226, 333
Юшкевич, П.С. — 67

Я

Языковы — 177
Яковенко, В.В. — 9, 99, 114, 146,
248
Ясперс, Карл (Jaspers) — 135, 156,
193

Baranoff, Nathalie — 51
Barth, Karl — 296
Beyssac, Michèle — 161
Bonneyoy, Claude — 162, 163
Bridston, K.R. — 91
Bubnoff, Nicolai von — 9
Cabasilas, Nicholas — 90
Canet, Louis — 295
Cézanne — 395
Cumont, F. — 180
Delage, Jean — 161
Edie, James M. — 9
Geymonat, L. — 148
Gratieux, A. — 89
Jaki, S. — 89
Jakoulov, Georges — 394
Jeu, B. — 149
Jockwig, Franz — 67
Koudriachov, Ivan — 394
Lédré, Charles — 161
Lelouvier, Y.N. — 88
Loisy, Abbé — 295
Lowrie, W. — 52
Lupo, Valeria — 148
Malevitch, K. — 394

Messina, G.L. — 148
Miroglio, A. — 161
Neill, S.C. — 91
Newman, J.N. — 183
Perina, D.A. — 148
Piccart — 180
Portal, Abbé — 295
Rageot, Tatiana — 51
Romansky, Nina — 148
Rouse, R. — 91
Sanolon, James P. — 9
Savoj, Pacini L. — 148
Schröder, L. von — 180
Slenczka, R. — 89
Sommer, Eric — 261
Swenson, D.F. — 52
Tagliagambe, S. — 148
Thurneysen, Eduard — 296
VV., AA. (pen name) — 148
Wagner, W.D. — 91
Wielenga, Bastiaan — 141, 142
Williams, G.H. — 88
Zeldin, Marie-Barbara — 9
Zoppo, F. — 149

TABLE OF CONTENTS

N. Poltoratzky: Forword	5
-----------------------------------	---

I. PATHS AND PROBLEMS

Nicholas Arseniev: Some Basic Themes of Russian Religious Thought of the 19th Century	18
George L. Kline: Argument About Religious Philosophy: L. Shestov Versus V. Solov'ev	37
Martha Bohachevsky-Chomiak: Philosophy, Religion, and Society in Russia at the End of the 19th and the Beginning of the 20th Centuries	54
V. Weidlé: Russian Philosophy and Russian «Silver Age»	68
Fr. Alexander Schmemmann: Russian Theology Outside Russia	74
Nicolas Zernov: Russian Student Christian Movement Outside Russia	92
Gustav A. Wetter, S.J.: Russian Religious Philosophy and Marxism	99
Archbishop John (Shahovskoy): Materialism Judged by Being and Consciousness (An Anthropological Essay)	117
Nicolas Zernov: The Russian Religious Experience and Its Influence on England	125
V. Piroshkow: Russian Philosophers-Exiles in Germany .	133
Adolfo Asnaghi: Interest in Russian Religious Philosophy of the 20th Century in Italy	143
Jean-Claude Marcadé: Penetration of Russian Thought into French Milieu: N.A. Berdiaev and L.I. Shestov .	150

II. THINKERS

Archbishop Nikon: Metropolitan Antonii (Khrapovitskii)	166
R. Pletnev: N.S. Arseniev	176
Boris Filipoff: S.A. Alekseev-Askol'dov	186
N. Poltoratzky: N.A. Berdiaev	190
Sergei Levitzky: Fr. Sergii Bulgakov	205
V. Weidlé: Fr. Sergii: In Memoriam	214
Arkadii Nebolsine: B.P. Vysheslavtsev	222
Fr. Dmitrii Grigorieff: Fr. Vasiliï Zen'kovskii	231
N. Poltoratzky: I.A. Iljin	240
Gustav A. Wetter, S.J.: L.P. Karsavin	251
Nicolas Zernov: A.V. Kartashev	262
Sergei Levitzky: N.O. Losskii	269
D.S. and Z.N. Merezhkovsky:	
Serge Zenkovsky: D.S. Merezhkovskii	278
Temira Pachmuss: Z.N. Hippius	289
Dimitry Levitsky: P.I. Novgorodtsev	298
Andrei V. (Heinrich A.) Stammler: V.V. Rozanov	306
Fr. V. Zenkovskii: E.V. Spektorskii	317
Andrei V. (Heinrich A.) Stammler: F.A. Stepun	322
Louis Shein: S.N. and E.N. Trubetskoy	333
Iurii (George) Ivask: G.P. Fedotov	346
Boris Filipoff: Fr. Pavel Florenskii	356
S. Levitzky: S.L. Frank	372
Arkadii Rovner: V.F. Ern	383
The Contributors	392
Index of Names	399

СОДЕРЖАНИЕ

Н. Полторацкий - Предисловие 5

І. ПУТИ И ПРОБЛЕМАТИКА

Николай Арсеньев - О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века 18

Джордж Л. Клайн - Спор о религиозной философии : Л. Шестов против В. Соловьева 37

Марта Богачевская-Хомяк - Философия, религия и общественность в России в конце 19-го и начале 20-го вв. 54

В. Вейдле - Русская философия и русский «Серебряный век» 68

Прот. Александр Шмеман - Русское богословие зарубежом 74

Николай Зернов - Русское студенческое христианское движение зарубежом 92

Густав А. Веттер - Русская религиозная философия и марксизм 99

Архиепископ Иоанн С.-Ф. - Материализм пред судом бытия и сознания (Антропологический очерк) . . 117

Николай Зернов - Русский религиозный опыт и его влияние на Англию 125

В. Пирожкова - Русские философы-изгнанники в Германии 133

Адольфо Аснаги - Интерес к русской религиозной философии XX века в Италии 143

Жан-Клод Маркадэ - Проникновение русской мысли во французскую среду: Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов . 150

II. МЫСЛИТЕЛИ

Архиепископ Никон - Митрополит Антоний (Храповицкий)	166
Р. Плетнев - Н.С. Арсеньев	176
Борис Филиппов - С.А. Алексеев-Аскольдов	186
Н. Полторацкий - Н.А. Бердяев	190
Сергей Левицкий - О. Сергей Булгаков	205
В. Вейдле - Памяти отца Сергия	214
Аркадий Небольсин - Б.П. Вышеславцев	222
Свящ. Дмитрий Григорьев - О. Василий Зеньковский	231
Н. Полторацкий - И.А. Ильин	240
Густав А. Веттер - Л.П. Карсавин	251
Николай Зернов - А.В. Карташев	262
Сергей Левицкий - Н.О. Лосский	269
Д.С. и З.Н. Мережковские	
Сергей Зеньковский - Д.С. Мережковский	278
Темира Пахмусс - З.Н. Гиппиус	289
Димитрий Левицкий - П.И. Новгородцев	298
Андрей В. Штаммлер - В.В. Розанов	306
Прот. В. Зеньковский - Е.В. Спекторский	317
Андрей В. Штаммлер - Ф.А. Степун	322
Луис Шеин - С.Н. и Е.Н. Трубецкие	333
Юрий Иваск - Г.П. Федотов	346
Борис Филиппов - О. Павел Флоренский	356
С. Левицкий - С.Л. Франк	372
Аркадий Ровнер - В.Ф. Эрн	383
 The Contributors	 392
Указатель имен	399
Table of Contents	409



ROSSEELS PRINTING C°
Vaartstraat 70 — 3000 Louvain
☎ (016) 23 60 01 — Belgium