

**Православный Свято-Тихоновский
Богословский Институт**

Л.И. Василенко

**Введение
в русскую религиозную
философию**

Курс лекций

Москва, 2004

В данном лекционном курсе раскрывается основное содержание русской философской мысли XIX — XX вв. Основное внимание уделено вопросам философии культуры, философской антропологии, философии истории, философии религии, нравственно-этической проблематике, дискуссиям о религиозной миссии России и роли Православия в социальном и культурном развитии нашей страны и — в меньшей мере — вопросам метафизики и теории познания. Предлагаемый курс лекций представляет собой исправленный и дополненный вариант ранее отредактированной расшифровки магнитофонных записей лекций.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
Богословского Института

113184 Москва, Новокузнецкая ул., 23б
Лицензия ЛР 030880 от 10 марта 1999 г.

Ответственная за выпуск Е.В. Веселова

© Православный Свято-Тихоновский
Богословский Институт 2004

Содержание

Западники и славянофилы: спор о России	
Петр Чаадаев	
Ранние славянофилы	
Иван Киреевский	
Алексей Хомяков	
Младшие славянофилы, почвенники и борьба с Западом	
И.С. Аксаков, Ф.И. Тютчев, панславизм	
Юрий Самарин	
Николай Данилевский	
Константин Аксаков	
Константин Леонтьев	
Владимир Соловьев	
Богочеловечество и византизм	
Всеединство	
София	
Восток и Запад	
Историческая миссия России	
«Оправдание добра»	
«Три разговора»	
Некоторые итоги	
Сергей Трубецкой	
Евгений Трубецкой	
Николай Бердяев	
Два понимания христианства	
Бог и свобода	
Бог и личность	
Пафос и трагедия творчества	
Смысл истории	
О. Сергей Булгаков	
Синтетичность мышления	
Два града	
Философия хозяйства	
Софиология	
Трагедия философии	
Религиозный опыт	
Церковь и культура	
О. Павел Флоренский	
Столп и утверждение Истины	
SIN и символизм	
Философия культа	

Семен Франк	
Духовная ситуация времени	
Богочеловечество и творчество	
Непостижимое	
Совершенствование мира	
Духовные основы общества	
Иван Ильин	
Религия и философия	
Вера и культура	
Религиозный опыт	
Сопротивление злу	
Монархия и правопорядок	
Георгий Федотов	
Творческие выборы	
Лицо России	
Церковь и культура	
Национальное дело	

Приложение 1. Из полемики вокруг наследия Киреевского и Хомякова

Приложение 2. «Хоровая община» и дионисийский соблазн

Приложение 3. Из полемики вокруг наследия К.Н. Леонтьева

Приложение 4. О причащении Вл. Соловьева священником-униатом

Приложение 5. Судьба России согласно Н.А. Бердяеву

Приложение 6. Платонизм и оккультизм П.А. Флоренского

Приложение 7. Трагедия древнерусской святости согласно Г.П. Федотову

Приложение 8. Николай Лосский

Западники и славянофилы: спор о России

Петр Чаадаев

Русские западники первой половины XIX в. особой глубиной мысли не отличались и в основном увлекались западноевропейскими идеями социально-политической либерализации, прогресса и просветительской деятельности под знаком космополитизма, рационализма и атеизма и общим дрейфом в сторону социализма. Но среди них был один примечательный человек — Петр Яковлевич Чаадаев (1794-1856), друг А.С. Пушкина, гусарский офицер, талантливый аристократ, который не разделял атеизм западников, но солидарен был с ними в том, что общество и власть должны открыть пути для социальной работы просвещенной личности, которая отказывается мириться с окружающим злом. Он размышлял также о тайне мировой истории, понимал, что нет смысла говорить о прогрессе в отрыве от веры в историческое действие Провидения Божия, и ратовал за то, чтобы христиане осознавали и исполняли свое назначение в жизни страны и мира. Это отличало его от обычных западников, которые пренебрегали верой и противопоставили ей свои кумиры — социальный порядок и прогресс, земные практические дела, индивидуалистическое самоутверждение личности.

Запад очаровал его успехами в социальной жизни, культуре, науке. В Париже он обратился к Богу. Некоторые думали, что он перешел в Католичество, но это не так. Он не знал католической дисциплины и учения, не вникал в догматику и до конца жизни бывал на исповеди в православном храме в Москве. Он придал непомерно большое значение Католичеству и крайне занизил духовное значение Православия — как византийского, так и русского. Он дистанционно восхищался социальной активностью Католичества и, пренебрегая Протестантством и светским гуманизмом, приписывал католикам определяющую роль в культуре Европы, в улучшении нравов, в науке, литературе, философии, искусстве, в социальных изменениях и политике.

Слова молитвы Господней «да придет Царствие Твое» он поставил эпиграфом к своим «Философическим письмам» и интерпретировал их так: цель христианства — созидание Царствия Божия на земле, в виде христианской цивилизации. Он перенес Царство Божие в план истории — это ошибка. Христос не для того пришел, чтобы предложить проект новой христианской цивилизации. Но П.Ч. приписал ей высший провиденциальный смысл и призвал каждого войти в мировую работу по ее созиданию, а также воспитать в себе духовную солидарность

в общем деле. Эта солидарность требует формирования мирового христианского сознания, в котором, как он считал, сольются все нравственные силы мира в одну силу. Глобализация сознания, решил он без особых раздумий, справится с ошибками индивидуального разума и с индивидуализмом как таковым.

П.Ч. подготовил восемь «Философических писем» (1828-30). Первое — самое известное и чаще всего цитируемое — Н.И. Надеждин поместил в своем журнале «Телескоп» в 1836 г. Автор писал, что в российском прошлом не было ничего хорошего, что страна, выпав из мировой христианской работы, преподает миру великий трагический урок, как не надо делать. Письмо вызвало скандал и репрессивную реакцию — редактор был сослан (ненадолго) в Усть-Сысольск (Сыктывкар), журнал закрыт, а автор объявлен сумасшедшим. Некоторые увидели в такой мере наказания скрытую государеву милость: на «сумасшедшего» другие кары не налагались. Прочитируем характерное место:

«Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее — иноземное владычество, жестокое, унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, — вот печальная история нашей юности. Пора бьющей через край деятельности, кипучей игры нравственных сил народа — ничего такого у нас. Пора нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была наполнена бесцветным и мрачным существованием без мощности, без напряжения, его ничто не одушевляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства... Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя» (1, с.20).

Забить навсегда о былом мраке, преодолеть изоляцию и присоединиться к мировой христианской работе — вот его ответ. П.Ч. не предлагал унии с католиками. Его невоцерковленная мысль мотивирована страстным неприятием российской действительности, в ней отразилось недостаточное знание как русской истории и культуры, так и западной. Сказалось влияние масонских идей — одно время П.Ч. был членом ложи «Соединенные друзья», но остался в стороне от декабристского мятежа.

Слово пристрастного отношения не есть слово истины. «Унылый и зловещий пессимизм» относительно России и ее путей (3, с.256), — так оценил о. Георгий Флоровский духовную подоснову этого письма. П.Ч., увлекшись полемикой, пренебрег значением Православия в судьбах России, деятельностью благоверных князей, великих святых, соборов. В оформлении национального лица России роль Православия несомненна. И не в худший период византийской истории она восприняла от греков свет Евангелия. И не от роковой судьбы Русь и затем Россия долгое время прямо не участвовала в западных делах, и не обязательно ей повторять пути других народов. П.Ч. не в меру идеализировал Запад, недооценив

тяжесть соблазнов автономной культуры, роль протестантского раскола, преступлений светских властей, амбиций папизма и пр. В XX в. Симона Вейль писала, что во Франции кардинал Ришелье в свое время «разрушил большую часть нравственной жизни страны», а затем Людовик XIV «с еще большей жестокостью низвел Францию до состояния морального опустошения» (7, с.120).

Позднее П.Ч. многое пересмотрел. Отрезвили революционные события конца 30-х гг. в Европе. Увидев «злополучие старого общества», он признал, что Россия была в стороне от Запада по воле свыше: Промысел Божий на время отвел Россию, чтобы она не заразилась грехами Запада. Русский народ сохранил чистоту веры и способен войти в мировую работу с новыми силами, тогда как западные христиане, устав от своей истории, уже не так хорошо трудятся, их сковывают исторические грехи. Социально-политический активизм и культурная работа католиков больше не казались Чаадаеву безупречными.

Ему «открывается двусмысленность богатого прошлого, “роковое давление времен”. Именно свобода от западного прошлого, кажется теперь Чаадаеву, дает русскому народу несравненное преимущество в строении будущего, — “ибо большое преимущество иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей”. Теперь он видит именно в России “народ Божий будущих времен”... “Христианство политическое” должно уступить место христианству “чисто духовному”» (Флоровский, 2, с.248). Переоценки П.Ч-ва не во всем бесспорны. Но их результат выразился в убеждении, что русские христиане должны дать западным полновесный ответ на их проблемы: Россия имеет чему научить Запад; счастлив тот народ, который входит в мировую работу после других народов.

С этим П.Ч. ассоциировал идею духовного взаимодополнения православного Востока и католического Запада, ставшую на какое-то время популярной среди экуменистов второй половины XX в.:

«Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе... На Востоке мысль, углубившись в самое себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыню, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли; на Западе идея, всюду кидаясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, основала власть на принципе права; тем не менее и в той, и в другой сфере жизнь была полна и плодотворна; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных созданиях» (1, с.146).

Вопрос не так прост. П.Ч. решал его в русле обычного для античной философии понимания, что внешняя активность человека должна сочетаться с умением духовно сосредотачиваться: энергию деятельности дает созерцания. Для каких-то задач это годится. Но Истина Христова и исполнение воли Отца Небесного, правильно понятое в свете Св. Предания, не названы П.Ч-вым как основа для взаимодополнения духовности Востока и Запада.

О патриотизме. Согласно П.Ч., «мы имеем пока только патриотические инстинкты» (1, с.153), нужно духовно претворить естественное чувство любви к Родине: не искать греховного величия нации, а стать в служении Господу великим народом, осознающим свою миссию, способным перехватить инициативу у Запада и продолжить его христианскую работу. Лишить наш народ патриотической идеи, значит сделать его жизнь бессмысленной. Настоящим патриотам следует трезво и ясно мыслить, сформировать христианский разум, чувство высшей правды, нравственную ответственность, дисциплину мысли и труда, научиться преодолевать конфликты в собственной среде, иметь единство духа, и тогда оздоровится жизнь страны.

«Больше, чем кто-либо из вас, поверьте, я люблю свою страну, желаю ей славы, умею ценить высокие качества моего народа... Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны Родине истиной... Я полагаю, что мы пришли позже других, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их заблуждения и суеверия» (1, с.149-150).

П.Ч. остался одинок. Он ждал торжества Царства в ходе истории, не придав должного значения трагедии западных духовных путей. «Мировое христианское сознание» оставалось для него сильным искушением. Иван и Петр Киреевские сомневались в доброкачественности последнего и отвергли, отнеся его к «проклятой чаадаевщине». При этом что И. Киреевский, будучи критиком его идей, оставался хорошим другом и содействовал тому, чтобы П.Ч. остался в Православии. Уважая такую дружбу, не будем судить его чрезмерно строго, тем более что ко времени публикации первого письма его взгляды заметно изменились. В конце концов, как заметил Флоровский, «было бы напрасно искать у него “систему”. У него был принцип, но не система. [Кроме того] у него не было богословских идей» (2, с.248-249).

Его труды впервые опубликовал в Париже в 1862 г. по-французски кн. И.С. Гагарин. Этот русский иезуит раньше ухода из Православия печатал Тютчева и сомнительно вел себя в трагической истории гибели Пушкина. С именами Ч-ва и Гагарина связан небольшой и малопривлекательный ряд более поздних религиозных западников —

иезуита П. Пирлинга, редemptориста В. Печерина и др. Они выбрали Католичество, не найдя путей использовать Православие для либерализации России. Оно «бесплодно в жизни общественной» (Гагарин), это «вера Фотия» (Пирлинг), «восточная схизма» (Печерин) — так высокомерно отделялись от Православия деятели этого направления. Гагарин утверждал, что без Католичества Россия обречена на безнадежный выбор между революцией и тиранией, а иезуиты спасут от революции и подведут Россию, как писал в XX в. иезуит Ф. Руло, к либеральной социально-политической альтернативе. Спасение из Рима, разумеется, не пришло, а либералы-западники и поныне презирают Православие, да и Католичество тоже.

П.Ч. содействовал самоопределению многих русских мыслителей. Славянофилы, став оппонентами западников, не ждали ничего хорошего ни от какой либерализации, потому что увидели в либералах просто врагов христианства, поэтому их выбор был в пользу народности и самодержавия как хранителей Православия, несмотря на все грехи, которые творились от имени монархии и нации. Западники, с их точки зрения, готовят подмену российских норм жизни на европейские, которые они приравнивали к языческому. Чаадаеву, нарисовавшему картину западнического христианского прогресса, они просто не поверили и не приняли ее всерьез. На вызов П.Ч. тем не менее нужно было достойно ответить. Первым отозвался в частном порядке А.С. Пушкин. Он не закрывал глаза на то, что духовная жизнь порабощенного русского народа не развивалась, как должно, но он принял российскую историю со всеми ее трагедиями, принял как крест, со скорбью сердца, и не изменил всему светлому в ней, не пошел на компромиссы с ее злом: «...Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, какой нам Бог ее дал» (1, с.525).

П.Ч. прислушался к Пушкину и, как мы видели, изменил свое понимание. Гагарин обвинял П.Ч. «изменил своему знамени». Но бывают знамена, от которых лучше отойти ради истины. Печерин, не пожелав идти под знамена иезуитов, придумал свой аналог чаадаевской надежде на особую историческую роль России для Запада: Папа «обратил свой взор на Восток. Можно сказать, он ожидает чего-то, что должно придти оттуда. Можно сказать, что старому стволу латинской расы начинает недоставать свежих соков: нужно, чтобы Восток снова взял на себя свою старинную роль и оживил одряхлевший Запад, влив в него новую жизнь» («Символ», 2001, № 44, с.108). Это все не более, чем ностальгические надежды человека, прокинувшего Россию, а в Католичестве тех лет — в сумрачные времена папы Пия IX — господствовали наступательные установки в отношении Православия.

В наше время чаадаевская постановка вопросов узнается в рассуждениях о том, что Россия в силу ее горделивой самоизоляции от «большого мира» оказалась в «цивилизационном тупике», что она «культурно несамодостаточна», что она принадлежит «третьему миру», т.е. безнадежно отсталому миру обществ и культур, второсортных по сравнению с динамичным Западом, эффективно наращивающим свой постиндустриальный интеллектуальный и технологический потенциал. Выход из тупика ищут через осознание случившегося, придавая этому смысл интеллектуального или социокультурного покаяния, предлагают принять «христианский универсализм» для восполнения национальной религиозности, соединив его с признанием ценности собственной традиции в ее самобытности, а также — и это уже не по Чаадаеву — начать развертывание в стране каких-то социально-культурных программ, аналогичных Возрождению и Реформации, но в духе нынешней вестернизации. Все это относится к области благих пожеланий и намерений или личных кредо некоторого круга авторов, которые так и не разъяснили, что же следует иметь в виду под «христианским универсализмом» в его собственном содержании, как не разъяснил и П.Ч., как понимать суть «мирового христианского сознания».

Ранние славянофилы

Ранние славянофилы, как писал о. Василий Зеньковский, обрели точку духовной опоры «в сочетании национального сознания и правды Православия» (3, с.38). Они боролись с западничеством, потому что, во-первых, многие из них сами прошли через искушения греховным величием и красотой западной культуры. Эту культуру теперь называют «постхристианской», она отвернулась от Христа и продолжает соблазнять на измену. Славянофилы преодолели ее искушения после нелегкой борьбы. Во-вторых, они увидели у западников самое элементарное и совершенно невыносимое идолопоклонство перед Европой. А первое письмо Чаадаева восприняли как вызов, на который нужно было дать зрелый ответ.

«Время славянофильствует», — сказал впоследствии об этих днях В.Ф. Эрн. «Пафос возвращения» к Православию и русскому народу, ностальгия по оставленному Западу, обманувшему былые надежды и мечты, страстная, нередко до перевозбужденности, вера в духовную силу русского народа — вот характерные черты творчества ранних славянофилов, отмеченные о. Георгием Флоровским (2, с.253). И все же здесь были не только пристрастия, было также и вдумчивое «испытание духов»: «Пафос вечного и вселенского давал им право суда и оценки. Они осуждали Запад за отпадение от Вселенской Церкви...» (3, с.261-62), а также за нежелание помнить о своих средневековых корнях.

Ранние славянофилы скорбно переживали трагедию западного исторического и религиозного пути как свою трагедию. Они также переосмыслили вопрос о призвании личности в мире. Западники вдохновлялись верой в важность активной культурной работы и придавали большое значения внешним формам общественной жизни, обеспечивающим свободное развитие личности. Западники на первое место поставили самореализацию личности в активном социальном служении, в гуще социальной борьбы с целью изменить мир к лучшему, либо на законных путях социальных реформ, либо — в крайних вариантах — путем революционного насилия над обществом.

Славянофилы не верили в спасительную силу реформ и тем более революций. Они настаивали, что личность призвана прежде всего совершить подвижнический труд над собой, нужный, чтобы привести свой внутренний мир и свою внешнюю деятельность в соответствие с волей и замыслом Божиим. Забыв об этой задаче, Запад пришел в духовно бедственное состояние. У славянофилов, однако, не было ясных идей относительно того, каким образом нравственно обновленная личность будет действовать, чтобы побеждать зло тогдашней российской жизни, чтобы Россия действительно смогла облагораживающе воздействовать на окружающие народы.

Националистического самопревознесения у ранних славянофилов искать не стоит. Есть другое — недоверие к западной культуре и к российским западникам, связанное с убеждением, что они хотят добиться решающих успехов в социальной и культурной работе, удовлетворяясь тем прискорбным состоянием природы человека, в каком она пребывает вне церковной работы. Если это состояние плачевно, если не ставится задача нравственного перерождения человека, или если она ставится без должной духовной компетентности, то и успехи будут ненадежными, недолгими или просто фиктивными.

Ранние славянофилы не были врагами Запада. А.С. Хомяков писал: «О грустно, грустно мне; ложится тьма густая на дальнем Западе, в стране святых чудес». В духовном отношении, возражал он Чаадаеву, мы «не отстали от других просвещенных народов; а язычество таится еще во всей Европе: сколько еще поклонников идолам, рассыпавшимся в золото и почести!» (8, т.1, с.450). Ради Православия и национального возрождения России нужно дистанцироваться от Европы: на Западе «душа убывает», потеряв веру Христову и Высшую правду.

Не нужно думать, спорил Хомяков, что русские ничего не смогли сделать в истории, что они не способны к самостоятельной работе мысли. «Мы принимали от умиравшей Греции святое наследие, символ искупления и учились слову; мы отстаивали его от нашествия Корана и не отдали во власть папы; сохраняли непорочную голубицу, перелетевшую из Византии на берега Днепра и припавшую на грудь Владимира» (с.454).

Православная Византия — историческая мать русского Православия — передала Руси полноту истины Христовой.

Многие славянофилы получили образование на Западе, где их заинтересовал романтизм Шеллинга, Шлейермахера и др. Немецкий романтизм возвышал мистику народной души, красоту искусства, настаивал, что искусство несет в себе больше истин, чем сухая философия. Западные романтики тянулись к религии, но редко когда заботились о чистоте истины. Романтизм стимулировал разное: возрождение Католичества и Протестантства в Германии, интерес к дохристианскому язычеству, идеалистический национализм. О. Георгий Флоровский писал, что на Западе многие «возвращались» в Церковь в эпоху романтизма», видя в ней «единственную “органическую” силу среди “критического” разложения и распада всех скреп, в эпоху самого острого культурно-исторического кризиса» (2, с.250). Шеллинг был уверен, что каждая нация в мире имеет особую миссию, которую ей уготовало Провидение; есть она и у России. Славянофилы с большим интересом отнеслись к этой теме. Но Хомяков и Киреевский прекрасно видели границу, разделяющую христианство и шеллингианство.

По оценке Бердяева, славянофилы-родоначальники трудились «на высоте европейской культуры» — это Хомяков и Киреевский, а затем Ю. Самарин и И. Аксаков. Им уступают более поздние — К. Аксаков, Н. Страхов, Н. Данилевский, Ап. Григорьев. Несколько особняком стоят Ф. Достоевский и К. Леонтьев. Мысль первого поколения славянофилов была глубокой, они верили, что русские православные сохранили здоровый духовный корень и верность древнехристианскому наследию, а это позволит определить исторические пути России без повторения западных ошибок.

Формулу графа С.С. Уварова «Православие, самодержавие, народность» принимали как ранние, так и поздние славянофилы, но трактовали ее совершенно по-разному. Ранние были за самодержавие и православное народное благочестие, потому что считали их ценным сосудом, хранящим святыню и истину Православия, и ничего другого не ожидали от демократизации, кроме разрушения этого сосуда и гонений на верных Богу и Церкви. Монархию они считали лучшей в нравственном отношении формой правления в сравнении с демократическим правопорядком. Либералов поэтому они воспринимали как разрушителей России и врагов Церкви. Поздние славянофилы предпочли думать, что Православие ценно лишь тем, что оно являет собой «главный, и весьма благородный, устой русской гражданственности, русской государственности», и они совершили «преклонение пред огромным, растущим великаном русского государства» (Митр. Антоний (Храповицкий), «Колокол», 1909, № 1045, с.2-3). При этом они теряли из

виду, что главное в Православии — верность Христу Спасителю, о чем никогда не забывали ранние славянофилы.

Иван Киреевский

Иван Васильевич Киреевский прожил недолго (1806-56) и написал немного — два дореволюционных тома. Наиболее примечательны работы «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и особенно «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856).

Жизненный путь его был труден. Поначалу увлекся западными идеями в их масонском виде и взялся издавать журнал «Европеец», но дело не пошло. По милости Божией он удачно женился. Жена его — Н.П. Арбенева — была духовной дочерью старца Филарета из Новоспасского монастыря, а впоследствии трудилась с мужем у старцев Оптиной пустыни. В конце своей долгой жизни она содействовала трудам священномученика Серафима (Чичагова).

Она подсказала Киреевскому, что волновавшие его проблемы, поднятые Шеллингом в «Философии откровения», известны оптинским старцам по трудам Св. Отцов. Он познакомился и стал православным. От западников постепенно дистанцировался. В начале 40-х гг. Герцен признал: «Между им и нами стояло Православие» (5, с.LVI). Оптина приняла его. Духовником семьи стал старец Макарий. «Из всех мирских лиц, перебивавших в Оптиной Пустыни, И.К. ближе других подошел к ее духу и понял, как никто другой, ее значение как духовной вершины, где сошлись и высший духовный подвиг внутреннего делания, венчаемый изобилием благодати даров стяжания Св. Духа, и одновременно служение миру во всей полноте, как в его духовных, так и житейских нуждах. Он видел в Оптиной претворение в жизнь мудрости святоотеческой» (И.М. Концевич, 9, с.207).

Вера и труд принесли плоды. Святоотеческое наследие стало основой его мысли, а вопросы политические он навсегда отложил в сторону. Западная философия и тогдашняя образованная Россия не знали Отцов. Сообразовать с преданием Св. Отцов все вопросы тогдашнего образования и философского творчества — вот что стало жизненным делом И.К. Впоследствии о. Георгий Флоровский и др. продолжили эту нелегкую работу — «вхождения в разум Отцов», чтобы вновь обрести в их наследии образец для христианской мысли и жизни.

Вместе со старцем Макарием и С.П. Шевыревым И.К. работал над переводами текстов свв. Исаака Сирина и Максима Исповедника. Митр. Московский Филарет дал благословение, и в результате вышли в свет «Житие и писания Молдавского старца Паисия Величковского» (1847) и труды названных и других отцов-подвижников (см. 11). Но

жизнь Киреевского была недолгой. Оптина Пустынь воздала ему честь тем, что его похоронили рядом с старцем Львом, а на могильном камне поместили слова Прем. 8.2.21.

И.К. занялся философской антропологией, сосредоточив внимание на динамике духовной жизни верующего человека. Он привлек духовный опыт Православия, противопоставив его западному христианству, т.к. считал последнее утратившим преемственность с полнотой духовного опыта древней Церкви. И.К. не увлекался прогрессом и цивилизацией, как Чаадаев: Запад потому и динамичен, что, потеряв связь с духовными корнями, компенсирует эту потерю разными подменами. Но они духовно не убедительны, жажда правды не насыщается и Запад постоянно идет от одних подмен к другим, жаждет обновления — отсюда весь его динамизм.

И.К. обратился к «любомудрию Святых Отцов», которое он считал источником и основой той подлинно православной философии, которую нужно создать в России в ответ на вызовы западной культуры. Святоотеческую мысль, «просвещенную высшим зрением», он назвал «зародышем этой будущей философии... , зародышем живым и ясным, но нуждающимся еще в развитии и не составляющим еще самой науки философии» (5, с.276). Готовой святоотеческой философии у нас нет, писал он, создаст ее не одинокий автор, а общее единомыслие многих («добрые силы в одиночестве не растут» — с.279). И.К. призвал образованных русских смело взяться за решение сверхзадачи — овладеть «всем умственным развитием современного мира», чтобы «истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума» (с.277).

Начинать нужно с восстановления полноты духовного опыта, чтобы достичь единства веры, разума и нравственности, цельности души, целомудрия. Душа обычного (невоцерковленного) человека внутренне фрагментирована, его мышление не опирается на правильно поставленную жизнь сердца, на добродетель, и такой человек не может постичь истину. Такой человек думает одно, делает другое, мечтает о третьем. Он не знает, что в глубине его души есть та любовь к Богу, которая должна стать главным движущим мотивом разума. Тот же, кто обретает внутреннее единство души, правильный душевный строй, получает доступ к истине. Именно в Православной Церкви преодолевается фрагментация внутреннего мира человека, потому что она сохранила преемственность с духовным опытом древнего христианства.

Человека плотского И.К. описал как расщепленного на внутреннего и внешнего. Внешний человек — душевный; он живет страстями. Внутренний как бы дремлет. Некоторые люди могут всю жизнь оставаться в таком состоянии. Страсти внешнего человека связаны с «эго», отчужденным от его сердца. Для восстановления цельности своей

души он должен пробудить сердце и вверить себя Богу. «Эго» должно отойти на второй план. Душевные силы должны отделиться от «эго» и укорениться во внутреннем «я» — в сердце.

Найти глубинное «я» нелегко тем, кто постоянно жил поверхностными интересами и страстями. Христианин с доверием вручает свое сердце Богу, и тогда начинается долгая и трудная спасительная работа по перестройке души, созиданию подлинно нравственного ее строя. В древности это называли путем добродетели. Разум, совесть, творческие способности, эстетическое чувство — все здесь отлагается от «эго» и переукореняется в сердце. Происходит «возвышение разума» — достигается его «сочувственное согласие с верою», «цельность разума» (5, с.248, 251). Эту цельность он часто называл «первобытной», имея в виду, надо думать, состояние разума до грехопадения. Эта аскетическая работа совершается в Церкви, в ней «собирается душа» — разум, воля, чувства, совесть — в живое единство.

Для «цельности разума», настойчиво подчеркивал И.К., необходима «цельность жизни». Чтобы достичь ее, нужно иметь мужество вступить в решительную борьбу со своей самостью, борьбу под знаком той любви Богу и ближнему, которая должна охватить всего человека. Нельзя быть христианином наполовину. «Только с той минуты, когда решительное и всецелое обращение сердца к Христу отрезывает все корыстные стремления и внушает *волю, твердую до мученичества*, — только тогда начинает в душе заниматься заря другого дня» (5, с.444).

И.К. настаивал на соборном характере духовного труда и борьбы. Победа не будет индивидуальной — это победа всей Церкви, ее благодати, это синергия. Все должны содействовать обретению и сохранению благодати каждого. Победа каждого человека — победа всех; она вносит свой вклад в то, чтобы другие люди могли пройти по этому пути и достичь победы над страстями. «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира» (5, с.285).

Анализируя внутреннюю работу человека, И.К. пришел к выводу: тот, в ком эта работа, по милости Божией, принесла серьезные плоды, привела к достижению «цельности жизни» и «цельности разума», способен обрести истину. Это истина верующего сердца — сердца, в котором любовь к Богу, вера, воля к добру и совесть соединены с мышлением. Мышление здесь едино с любовью к Богу и ближнему, а душа воскрешена от пленения в эгоизме. Истина созидает нового человека, живущего полнокровной жизнью, «разумно-свободную личность» (5, с.281), поэтому так важны верность истине и любовь к ней. Достигший духовной просвещенности разума улучшит качество своей мысли и вправе будет серьезно заниматься философией. Западный идеализм и рационализм не предполагают такой духовной работы, значит

полноты истины в них нет и быть не может. Разум, который западная культура оставляет в падшем состоянии, далек от разумения истины.

Он писал: «Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину, — такое сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека; смиряя его рассудочное самомнение, он не стесняет свободы естественных законов его разума, напротив, укрепляя его самобытность и вместе с тем добровольно подчиняет его вере. Тогда на всякое мышление, исходящее не из высшего источника разумения, он смотрит как на неполное и потому неверное знание, которое не может служить выражением высшей истины, хотя может быть полезным на своем подчиненном месте и даже иногда полезным на своем подчиненном месте и даже иногда быть необходимою ступенью для другого знания, стоящего на ступени еще низшей. Потому свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящего. Православно верующий может заразиться неверием — и то только при недостатке внешней самобытной образованности, — но не может, как мыслящий других исповеданий, естественным развитием разума прийти к неверию» (5, с.249-250).

Неполное знание не следует считать всегда неверным, ведь за всю историю рода человеческого никто не достигал полноты ни в какой области знаний. Свою далеко идущую оценку И.К. сам ограничил рядом оговорок и признал «относительную истинность» тех знаний, которые получает разум в невоцерковленном состоянии (5, с.251). При этом он прав в критике рационализма как самомнения разума, как гордости ума в западной философии, социальной жизни, западном христианстве. Рационализмом он объяснял появление *Filioque* (лат. «и от Сына») в католическом Символе веры, хотя дело не только в этом.

Еще пример его критики. Рационалист Декарт исходил в философии из горделивого чувства личного самосознания: *Cogito ergo sum* (лат. «Я мыслю, я есть»). Разум человека, как думали Декарт и его последователи, способен не нуждаясь в вере выйти на прямое созерцание безошибочных истин, осмыслить их и построить надежную систему знания. Но, возражал И.К., самосознание, отделенное от всех и от Церкви, не достигает безошибочности.

Была ли его критика Запада во всем справедливой? Начиная с Паскаля, там тоже критиковали рационализм, так что не следует сводить все западное целиком к рационализму. Киреевского нередко сопоставляли с Паскалем, который тоже писал о познании Бога и о сердце человека. И.К. трактовал неправоту рационализма так: индивидуалистический разум не достигает истины, потому что мыслит в отрыве от реальности,

воспринимаемой сердцем, полным верой. Вера просвещает душу, формирует разум, вводит его в истину, и он уже не думает об истине как о чем-то внешнем. Сама истина становится в нем светом, позволяющим осмысливать все остальное.

Истина открывается тем, кто достигает единства сердца и разума, а сердце — единства с Богом в Церкви, живого общения с Ним. Когда сердце и разум едины в любви к Богу, в живом и ответственном церковном служении, им открывается тайна истории, тайна внутреннего мира личности — здесь И.К. прав. Как именно верующее мышление обретает глубокое внутреннее единство с реальностью, И.К. конкретно не разъяснил. Некоторые авторы указывали на недостаточную философскую ясность его слов «цельность разума», «верующее мышление» и «только существенность может прикасаться к существенному» (5, с.280). Под «существенностью» И.К. понимал, судя по всему, внутреннюю собранность разумно-свободной личности, которой таинственным образом дано войти в контакт с реальностью. Вере такой личности придается смысл не только общения с Богом или «взора сердца к Богу» (с.290), но и способности доступа к внутренней жизни созданного Богом мира. Мы вправе сказать, что обретение цельности в смысле И.К. следует понимать скорее как условие достижения истины, чем как ее гарант. Можно допустить, что вера, понимаемая как верующее мышление, получает доступ к реальности через особые личные акты откровения свыше, которые могут даваться по крайней мере некоторым из тех, кто стал разумно-свободной личностью.

Духовная истина Православия раскрывается в Церкви в ходе исторического процесса, охватывающего народную и государственную жизнь. Триединую формулу «Православие, самодержавие, народность» И.К. трактовал в том смысле, что именно Православию принадлежит духовно ведущая роль. Народ нуждается в руководстве Церкви, потому что хотя он и сохранил еще веру, «но, по несчастью, нельзя не сознаться, что он потерял уже одну из необходимых основ общественной добродетели: уважение к святине *правды*» (5, с.272). Народ должен быть в глубоком духовном единомыслии со своей Православной Церковью и народность следует понимать как «соборность духовно-свободных личностей» (И. Смолич), всецело преданных Церкви.

Государство должно проникаться духом церковности и ее верой, брать на себя служебную роль по отношению к верующему народу, единому с Церковью. И.К. готов был ждать обращения государственных деятелей к вере церковной и народной, он был решительно против того западного понимания, что государство и его институты должны быть отделены от Церкви. Он был также против произвольного вмешательства властителей в дела Церкви, поэтому оценивал Ивана Грозного как

«еретика» за его поступки в отношении к Церкви, «еретика», очевидно, не в догматическом смысле.

Алексей Хомяков

Другим основателем славянофильства стал Алексей Степанович Хомяков (1804-60). Его называли православно цельным человеком, «рыцарем Пресвятой Богородицы», «рыцарем Церкви». Душа его и мысль были созвучны всему лучшему в Православии. Его постоянно переиздаваемая работа «Церковь одна» ясна, цельна, кратка. Его уважали Герцен и Бердяев. А.Х. не был профессиональным богословом, его богословские рассуждения тесно сплетаются с философскими оценками и аргументами, поэтому его относят к философам.

В России тогда насаждалась официальная формула министра народного просвещения графа С.С. Уварова: «Православие, самодержавие, народность». (Уваров вместе со Сперанским прошел через элитарную масонскую ложу Фесслера). Ее, с одной стороны, использовали для идеологического оформления неканонической синодальной системы, а с другой — она устраивала защитников крепостного строя. Понятно, что эту формулу можно и нужно было истолковать в лучшем смысле, но А.Х. обратился к другому: Церковь — Единая, Святая, Соборная и Апостольская, она сохранила свое подлинное преемство с истинным Православием древности, в Церкви главное — *истина и свобода во Христе*.

А.Х. понимал свободу не индивидуалистически — не как свободу от внешних ограничений, или как условие личной независимости, как свободу выбора, самоутверждения и самореализации. Такое понимание свободы задали Ренессанс и Новое время, оно — результат размывания христианской культуры. Отрицать, что есть свобода выбора, было бы бессмысленно, но Хомяков подчеркивал, что главная свобода человека — это свобода в истине, в смысле слов Христовых: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8.32) и слов ап. Павла: «К свободе призваны вы, братья» (Гал. 5.13). Свобода во Христе — истинная свобода, а нецерковный человек в главном просто не свободен. Свобода во Христе и истина — главные признаки соборности.

Хомяков защищал это вопреки многим оппонентам, боявшимся самого слова «свобода» из-за связанных с ним левых ассоциаций. Не отдавать свободу левым — таков смысл его творчества. Сама Церковь стала для него великим субъектом свободы; вне Церкви настоящей свободы не существует. Свобода достигается в Церкви в результате духовной работы, подвига. Здесь усилие человека сочетается с даром свыше, здесь особое благословение Божие тому, кто трудится в Церкви в духе любви, смирения и молитвы. Хомякова не интересовала свобода без

серьезных усилий и обязательств, потому что она остается всего лишь свободой нескончаемых метаний вне истины.

Жизнь в Церкви — главное. Каждый христианин должен стать живым членом Церкви — тогда он обретет подлинную свободу, истинное познание и безупречную нравственность. Именно в Церкви есть истина, вне Церкви истинная философия невозможна. А.Х., в чем-то повторяя Киреевского, добавляет: соборное сознание Церкви вводит в истину, дает свободу в истине; соборное сознание — это приобщение ко Христу. Дух Божий действует в соборном единении, истина открывается соборному сознанию в целом, а не рациональному уму отдельного человека. Вера разумного человека, глубоко укорененного в соборном сознании, получает прямой доступ к реальности, безошибочно ведет разум по пути к истине.

Вера, таким образом, — источник даваемых разуму истинных знаний. Такое понимание единства веры и разума как будто бы ориентирует на то, что вера ведет разум по пути осмысления содержания откровения, т.е. на решение только богословских задач. Если выходить за пределы этих задач и продолжать по-хомяковски говорить о том, что вера ведет разум к прямому постижению глубин реальности, то, как сказал бы религиозно чуткий гносеолог, нужно либо признать, что есть откровения свыше, относящиеся к сотворенному Богом миру, либо принять поправку, что речь должна идти уже не о вере, а об интуиции, которая дает прозрения тех реальностей, относительно которых нет откровений свыше. Неполнота таких прозрений, неизбежность их субъективной интерпретации, скажет такой гносеолог, не позволяють сохранять в силе тезис, что так понимаемая вера не даст разуму ошибиться.

Во времена Хомякова веру и интуицию еще четко не различали. Но он возразил бы такому (отнюдь не плохому!) гносеологу, что он остался в стороне от соборного сознания Церкви, что он рассматривает веру и разум индивидуально, вне соборного сознания, как если бы философ, будучи в Церкви, верил и мыслил соборно, а, переходя к профессиональной работе, стал бы верить и мыслить индивидуально, нецерковно. Подлинная вера соборна: прежде всего Церковь — субъект веры, а отдельно взятый верующий верует не индивидуально, а соборно со всей Церковью, войдя в ее таинственную жизнь. Соответственно, меняется и мышление человека: когда оно преобразуется в духе такой веры, то меняются духовные основы мышления, приобретая соборное качество. На этом спор гносеолога и А.Х., вероятно, и оборвался бы.

Вернемся, однако, к самой соборности. Для Хомякова это *дар Духа Святого*. Соборность создается самой Истиной и не существует вне или без Истины. И когда слово «соборность» говорят политики, имея в виду прекрасное единомыслие или единодушие, это обманчивые речи, потому что соборность — явление не политическое и не социально-

психологическое. Хомяков следовал древнему пониманию соборности как «кафоличности» — это и вселенскость, и полнота раскрытия даров Духа, полнота Духа в Церкви, чистота и догматическая определенность веры, верность Преданию, послушание Церкви.

Вопреки оппонентам, утверждавшим, что Церковь духовно охладела, что не видно благодати, что христиане ничем не отличаются от нехристиан, Хомяков призвал не изменять вере, что Церковь и поныне обладает всей полнотой даров Св. Духа. Если у каких-то православных эти дары не раскрываются, то только из-за отсутствия духовной работы и слабости веры в силу Христову. В жизни Церкви все есть, все дано, хотя и не все реализуется по нашему небрежению. Но все раскроется, если люди действительно захотят с полной самоотдачей работать ради Бога и ближнего.

Обратим внимание на критику Хомяковым западной идеи авторитета Церкви. Авторитет — от лат. *auctoritas* — власть. Идею авторитета А.Х. считал ложной, искажающей христианство. «Церковь — авторитет, — сказал Гизо в одном из замечательнейших своих сочинений; а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их; при этом ни тот, ни другой не подозревают, сколько в них неправды и богохульства. 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...» (8, т. II, с. 43-44).

Яркие слова Хомякова «не авторитет Христос» можно простить как преувеличение в полемике, но невозможно согласовать с древним исповеданием «Иисус Христос есть Господь», вошедшим в наш Символ веры, а также и с евангельским свидетельством: «Слово Его было со властью» (Лк. 4.32.36) и «дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28.18). Послушание Его власти — это, разумеется, послушание в духе любви, с чем согласится и А.Х.

А.Х. полемически защищал свободу как от ее неправильного осуществления в Протестантстве, так и от принуждающего авторитета в Католичестве. В общем виде это так. Но защита не во всем убедительна. Православие — не только свобода от авторитета в мирском или католическом смысле, но и догматическая чистота вероучения, канонический строй, жизнь в таинствах, иерархичность Церкви. Внутреннее духовное единство Церкви сочетается с внешним каноническим единством. Прот. Иоанн Мейендорф писал, что Церковь — реальность более глубокая, чем авторитет, она — источник всякого авторитета в Церкви. «В Церкви авторитет не подавляет и не ограничивает свободы; он, скорее, призывает к ней, утверждая верность Бога Его Новому Завету с человеком... Христианское понятие авторитета исключает слепое подчинение и предполагает свободное и ответственное

участие всех в общей жизни Тела Христова» (19, с.59). В отношении Православия нужно говорить о «внутреннем авторитете», который чутко воспринимается сердцем верующего человека, а не о том «внешнем авторитете», который был предметом критики А.Х.

Идея авторитета появилась на Западе в VIII-XI вв. как реакция католической иерархии на разделение путей веры и культуры. Киреевский относил это расщепление к XI в. Неотомист Э. Жильсон связал его с временами Карла Великого. Будем считать, что Жильсону виднее, когда именно. Реакцией на расхождение путей веры и культуры стала католическая идея, что иерархия имеет авторитет в вопросах веры и морали по отношению ко всему верующему народу. Идея авторитета «работала» на сохранение внешнего единства католического мира лет 500 — до Возрождения, когда расщепление пошло дальше и необратимо.

С точки зрения А.Х-ва, требование подчиняться авторитету — признак ослабления веры, потери ее полноты, попытка скомпенсировать последствия потери. Но ошибочно думать, что авторитет — это всегда плохо. А.Х. в пылу полемики фактически отождествил суть авторитета с его старым католическим пониманием и приравнял авторитет к авторитаризму — идолопоклонству перед авторитетом.

А.Х. критиковал Католичество как авторитет без свободы, а Протестантизм — как свободу без авторитета. Poleмическая простота таких оценок нуждается в поправках. В Католичестве XIX в. были те, кто помнил о соборных началах. О. Георгий Флоровский писал, что Хомяков, вероятно, читал немецкого католического богослова И. Мёлера, который ратовал за «истинную католичность» «во имя духовного возврата к святоотеческой полноте» (2, с.279). А.Х. упрощал дело, заявляя, что на Западе забыли о соборности, но в главном он прав: нужна подлинная свобода во Христе, внутреннее послушание Церкви, а не авторитарной иерархии.

«Христианство есть не что иное, как свобода во Христе. Я признаю Церковь более свободную, чем протестанты, ибо протестанты признают в Св. Писании авторитет непогрешимый и в то же время внешний человеку, тогда как Церковь в Писании признает свое собственное свидетельство и смотрит на него как на внутренний факт своей собственной жизни. Итак, крайне несправедливо думать, что Церковь требует принужденного единства или принужденного послушания. Напротив, она гнушается того и другого, ибо в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». И еще: «Так неужели реформаты по праву считают себя представителями начала свободы? Нисколько. Говорить, что каждый человек должен быть свободен в своем веровании, — это еще не все; в этом еще не определяется отличие свободы христианской от любой другой... Единство внешнее, отвергающее свободу и потому

недействительное, — таков романизм. Свобода внешняя, не дающая единства, а потому также недействительная, — такова Реформация. Тайна же единства Христа с Его избранными, единства, осуществленного Его человеческою свободою, открыта в Церкви действительному единству и действительной свободе верных» (8, т. II, с. 183).

Православный просто не найдет в Протестантстве ничего такого, чего бы он не имел в лучшем виде в своей Церкви. Поэтому «Хомяков мог утверждать, что православный христианин обладает полной индивидуальной свободой и религиозной искренностью, подобной той, что есть в протестантизме, и вдобавок еще живым единством Церкви» (С. Франк, 10, с. 180). И вот каков упрек А.Х.-ва. Торжество религиозного индивидуализма в протестантской среде означало слабость по отношению к духу мира сего. Если человек по-настоящему церковен, то он духовно силен (не своей силой). Если же человек эгоцентрик, он духовно слабее человека церковного, но действует последовательнее и решительнее еще более слабого религиозного индивидуалиста, потому что последний внутренне раздвоен: он пытается быть религиозным, оставаясь индивидуалистом. Это жалкое состояние: ни истины, ни благодати, ни соборности, ни свободы, ни силы духа.

Замечено верно. И все же нет полной убедительности в приравнивании к индивидуалистической свободе протестантского стремления освободиться от авторитета Рима. Лучшее в протестантстве — призыв максимально ответственно принимать повеления Слова Божия. Если честно этому следовать, то индивидуалистическое своеволие надо отложить. Другое дело, что ряд протестантских теологов XIX в. были совсем не на высоте этого призыва. Они и дали А.Х.-ву поводы для упреков в индивидуализме. (Не будем исключать также и то, что полемист А.Х. мог иметь в виду отнюдь не только далеких протестантов, но и духовно дряблых лиц рядом). В XX в. мы найдем других протестантов. Напр., П. Тиллих писал о мужестве веры вопреки силам небытия, П. Рикер о пророческом духе христианской веры вопреки всякой фальшивой религиозности, Д. Бонхёффер о внутреннем послушании сердца Богу. А в XIX в. оппонент Гегеля С. Кьеркегор напомнил о страхе Божиим. Впрочем, этот вопрос требует особого рассмотрения. Пример такового мы видим в работах архим. Августина (Никитина), который нашел у самого Хомякова немало свидетельств того, что он относился к лучшим протестантам всерьез (13).

Вопрос, была ли в истории России соборность и «цельность жизни» как состоявшийся факт, ранние славянофилы решали просто по примеру Киреевского: была в период Московской Руси. Такая идеализация характерна для всех славянофилов, хотя, впрочем, А.Х. был в этом отношении более сдержанным. Исторически она не подтверждается. Всякий, кто знает историю хотя бы в период от Ивана III

до Василия III и Ивана IV, вспомнит, сколь тяжелым было это время для Церкви. Историческая наука опровергает фактами, что подлинная соборность имела в общенациональной жизни Московской Руси. Историю надо уважать, но она вовсе не опровергает собственного содержания соборности. Оно задается духовной традицией Церкви, а не тем, реализовалось оно или нет в толще народной жизни какого-либо исторического периода.

Идеализации нередко переходят в фальсификации. С. Франк писал о «фальшивой религиозной восторженности» в таких идеализациях, губительных для истины: «Славянофильство есть в этом смысле органическое и, по-видимому, неизлечимое заболевание русского духа (особенно усилившееся в эмиграции)» (17, с.99). Но не будем спешить раздавать диагнозы. А.Х. сам боролся с духом националистической гордыни и не возносил величие нации выше Православия. «Не верь, не слушай, не гордись!» — отрезвлял он многих, видя это искушение. Все же Россию он поставил выше Византии: Византия не выполнила историческую задачу построения общественной жизни на христианских началах, а Россия еще сможет это сделать. Надежда пока не оправдалась.

Не эти идеализации являются главным в славянофильстве. Лучше обратить внимание на духовно здоровое понимание ранними славянофилами того, какой должна быть подлинная христианская община, и на их убеждение, что она осуществима на земле по милости Божией. Сказанное Франком не обесценивает того, что А.Х. связывал именно с Россией историческую миссию хранить истинное Православие, свидетельствовать миру его чистоту и истину.

Дух мысли Хомякова можно ассоциировать с традицией преп. Нила Сорского — с большим основанием, чем преп. Иосифа Волоцкого. Сказанное не означает принижения дела преп. Иосифа, а только констатацию того, какой идеал святости ближе. А.Х. и др. славянофилы ценны не своими полемическими крайностями, а тем, что защищали соборные основы Православия: нельзя быть Церковью наполовину, нельзя быть христианином наполовину, нужно осуществить подлинную христианскую жизнь во всей ее полноте.

* * *

В истории России западники превозмогли влияние славянофилов. С 40-х гг. XIX в. в основном они определяли атмосферу в социально-политической и культурной жизни. Русская историческая наука, одно время выполнявшая задание славянофилов, затем отошла в сторону. Спустя столетие Г. Федотов, пройдя через западнический соблазн, другими глазами посмотрел на эту давнюю полемику и увидел в ней тяжбу между Москвой и Петербургом, в чем-то ушедшую в прошлое, а в чем-то сохранившую свое значение и поныне:

«Еще недавно мы верили, что Россия страшно бедна культурно, какое-то дикое, девственное поле. Нужно было, чтобы Толстой и Достоевский сделали учителями человечества, чтобы алчные до экзотических впечатлений пилигримы потянулись с запада изучать русскую красоту, быт, древность, музыку, и лишь тогда мы огляделись вокруг нас. И что же? Россия — не нищая, а насыщенная тысячелетней культурой страна — предстала взорам. Если бы сейчас она погибла безвозвратно, она уже врезала свой след в историю мира — великая среди великих — не обещание, а зрелый плод» (20, с.3-4).

О полемике вокруг наследия ранних славянофилов см. Приложение 1.

Литература:

1. Чаадаев П.Я. Соч. М.: Правда, 1989.
2. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Р.: YMCA-Press, 1983.
3. Флоровский г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
4. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997.
5. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002.
6. Гершензон М.О. Грибоедовская Москва. П.Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М.: Моск. Рабочий, 1989.
7. Вейль С. Укоренение. Письмо клирику. Киев: Дух і Літера, 2000.
8. Хомяков А.С. Сочинения в 2-х тт. М.: МФФ — Медиум — ВФ, 1994.
9. Концевич И.М. Оптиная Пустынь и ее время. Серг. Посад — Владимир, 1995.
10. Смолич И. И.В. Киреевский (К 125-летию со дня рождения). — «Путь», Париж, 1932, № 33.
11. Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М.: Св.-Введ. Оптиная Пустынь — Св.-Троицк. Серг. Лавра — «Отчий дом», 1996, гл. XI-XII.
12. Зернов Н. Английский богослов России Императора Николая Первого (Вильям Пальмер и Алексей Степанович Хомяков). — «Путь», 1938, № 57.
13. Августин (Никитин), архим. Русские славянофилы и немецкое лютеранство. — «Начало» (СПб), 1997, № 5.
14. Арсеньев Н.С. Учение Киреевского о познании истины. — В его кн.: Дары и встречи жизненного пути. Frankfurt/Main: Посев, 1974.
17. Франк С. Русское мировоззрение. СПб: Наука, 1996.
18. Хоружий С.С. Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви. — «Богословские труды», вып. 37. М.: Изд. МП, 2002.
19. Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. М.: Путь, 1997.
20. Федотов Г.П. Лицо России. Р.: YMCA-Press, 1988.

Младшие славянофилы, почвенники и борьба с Западом

И.С. Аксаков, Ф.И. Тютчев, панславизм

Аксаков Иван Сергеевич (1823-86) — выдающийся русский публицист, писатель, последний из плеяды ранних религиозных философов-славянофилов. В своей публицистике он рассматривал социальные проблемы под знаменем религиозной истины и русской народности: нашу народность он понимал как залог «полнейшего жизненного выражения общечеловеческой истины» — истины вселенского Православия. Критически и в то же время с признательностью относясь к Западу как к создателю великого культурного достояния, он понимал глубокое духовное различие между Россией и Европой. Некоторые из современников оценивали его работу как «подвиг смирения», считая его способным к большему, чем только публицистика.

Из творчества И.А. наиболее известны «Речь об А.С. Пушкине» (1880), циклы статей «Славянский вопрос», «Славянофильство и западничество» и «Общественные вопросы по церковному управлению» (1). Особенно примечательна также «Биография Федора Ивановича Тютчева» (1874). И.А. восхищался тем, что этот поэт, который с юности около 20 лет жил на Западе, став европейцем по культуре, сохранил любовь к России и нашел ей высшее разумное оправдание, пронизанное верой в высшее мировое призвание русского народа.

Ф.И. Тютчев известен решительным словом о грядущей борьбе между Россией и революцией, борьбе не на жизнь, а на смерть, борьбе, которая делает отношения России и Запада непримиримо враждебными. «Давно уже в Европе существуют только две действительные силы — Революция и Россия. Эти две силы теперь противопоставлены одна другой, и, быть может, завтра они вступят в борьбу. Между ними никакие переговоры, никакие трактаты невозможны; существование одной из них равносильно смерти другой! От исхода борьбы, возникшей между ними, величайшей борьбы, какой когда-либо мир был свидетелем, зависит на многие века вся политическая и религиозная будущность человечества» (5, с.131). «Революция — прежде всего враг христианства! Антихристианское настроение есть душа Революции; это ее особенный, отличительный характер» (с.132).

Современный ему период истории Ф.Т. именовал периодом «временного краха», когда славянство оказалось «на задворках мира». Россия может погибнуть, нужно создать «Великую Греко-Российскую Православную Империю», какой еще не было на Востоке, — она отразит натиск революции и сделает славянство главенствующей расой во всем мире. Время на это еще есть, надеялся Ф.Т., поскольку в Европе «Красный Запад» не только не одолел все, что ему противится, но и резко ослабил давних врагов России — папский престол и западные монархии.

Ф.Т. намного раньше К. Леонтьева и Вл. Соловьева почувствовал антихристово дыхание в Европе XIX в. Хомяков и Киреевский первыми уловили серьезность духовного неблагополучия Запада, но диагностировали его в основном только как рационализм, авторитаризм, романизм, германизм... Флоровский со свойственной ему строгостью отметил, что у Тютчева усилие веры ориентировано на земное свершение во имя славянского величия, что он говорит больше о православной Империи, чем о самом Православии:

«Православие как таковое никогда не упоминается. Это не случайное упущение. Прав был И. Аксаков, когда говорил о Тютчеве, что “его личность, до мозга костей, находилась под обаянием высшей, разнообразной, *не-русской* культуры”. Тютчев подходил к России извне; он был связан с нею узами крови и идей, но не истинным духовным родством... Здесь пролегал глубокое, непреодолимое различие между Тютчевым и ранними славянофилами. Идея “Империи” не имела значения для миропонимания Киреевского или Хомякова; они скорее были склонны поддаваться противоположному искушению — превозносить “безвластие”» (6, с.232).

И.С. Аксаков верил в силу добра и творческие силы русского народа и думал больше о судьбах русского Православия, чем Империи. Как и Хомяков, он любил подлинную свободу духа, свободу во Христе. Как и Хомяков, он ратовал за то, чтобы не только частная, но и общественная жизнь претворялась воздействием христианской истины, чтобы формы и условия российской общественной жизни постепенно перерождались под воздействием начал, данных миру Божественным Откровением. Глубокая православная вера должна быть едина с образованностью и практичностью.

В социально-политических вопросах И.А. придерживался **панславизма**. Панславистские идеи высказывали Н.Я. Данилевский, М.П. Погодин, Ф.И. Тютчев, участники Кирилло-Мефодиевского братства и даже анархист М.А. Бакунин. Задача панславизма, согласно И.А., — не в том, чтобы, как считал Данилевский, усиливать контраст с Европой, а в преодолении ограниченности как Запада, так и Востока. И.А. убеждал, что это должно совершаться на путях всемирно-исторического просвещения в духе веры Христовой. Значит, требуемое для этого

государственное усиление России обязывает монарха и все сословия быть нравственно безупречными и религиозно ответственными.

Оппоненты говорили, что И.А. чрезмерно переоценил готовность русских к выполнению столь высокой духовной задачи. Против панславизма выступили государь император Николай I, К. Леонтьев и В. Соловьев. Николай I как политик-практик видел, сколь далеко разошлись пути разных славянских народов, и опасался, что объединение славян «будет на гибель России». Леонтьев заявил: «Что такое славизм? Ответа нет!», славянская почва не годна, вся надежда — только на византизм. Панславизм приведет к эгалитаризму, к демократии, возмущался К.Л., поскольку И.А. писал о сближении сословий в пореформенной России. Далекий от демократии и конституционализма монархист И.А. был, как и все славянофилы, верен самодержавию и со временем отказался от надежд на стирание граней между сословиями.

В.С. Соловьев, напротив, многие годы оптимистически оценивал духовные силы русских и в 80-х гг. сам искал синтеза Востока и Запада, но не на путях панславизма. В.С. проектировал теократическую унию под главенством папы, чем и дискредитировал себя в глазах многих. В.С. упрекал И.А-ва, что его отношение к Риму — исключительно полемическое, что он отвергает Католичество только потому, что оно «претит русскому национальному духу», вместо того, чтобы подумать, не претит ли оно истине. И.А. возражал, что В.С. отделил себя от русского народа и православной истины, когда предложил объединяться с Римом. В конце концов В.С. отказался от своего проекта. Ему, как и ранее Тютчеву и Леонтьеву, приоткрылось грядущее явление антихриста, противостоять которому невозможно, если оставаться в русле националистических, униатских или панславистских идей. Эсхатологическая тревога все же не коснулась сердца И.А-ва.

В отношении социальных реформ И.А. был иногда ближе к некоторым из западников, чем к поздним славянофилам. Например, видя зло всеобщего бесправия, И.А. резко выступал против судебной неправды, жестокости, отсутствия гласности и ратовал за судебную реформу («зависимый суд не есть суд»). И.А. требовал, как и одно время М.Н. Катков, свободы слова и совести в религиозной жизни, а также выступал за крестьянскую и земскую реформу. Но в главном И.А. был оппонентом западников: поклонники Запада в России — люди «с отшибленной исторической памятью», на Западе духовность оскудела, революции — это начало падения Европы, а мятеж декабристов обличил историческую несостоятельность иностранных политических идеалов, насильственно переносимых на русскую почву.

Церковный вопрос. По оценке И.А., синодальная система неканонична и разлагает церковную жизнь. Великое духовное насилие, писал И.А., было совершено над верующим русским народом в годы

петербургской империи, высшее общество страны пошло по пути отступничества от народной веры, а Церковь, будучи внешне господствующей, фактически оказалась в подчинении обер-прокурору и превратилась в государственное учреждение, нужное для дисциплины нравов тех, кто скрыто уже не верует или верует лениво и без любви к Богу и Церкви. Когда бояться правды и гнева властей и когда удерживают в русском православии страхом государственного наказания, это унижает достоинство Церкви и подрывает ее авторитет. Результат плачевный:

«Оттого и коснеет религиозная мысль, оттого и водворяется мерзость запустения на месте святе, и мертвенность духа застывает жизнь духа, меч духовный — слово — ржавеет, упраздненный мечом государственным, и у ограды церковной стоят не ангелы Божии, охраняющие ее входы и выходы, а жандармы и квартальные надзиратели, как орудия государственной власти, — эти стражи нашего русского душеспасения, охранители догматов русской православной Церкви, блюстители и руководители русской совести» (1, т.IV, с.83-84).

Резкая полемичность подобных строк, во многом справедливых, придавала односторонность общей картине русского Православия. Была в России активная любовь к Господу, были в петербургский период достойнейшие иерархи, миссионеры, свидетели веры, монахи-подвижники, великие святые... Да и сам И.А. считал еще не все потерянным. «Нашествию двенадцати язык» с Запада (в виде идей, теорий, доктрин), деградации нравов и ослаблению веры И.А. противопоставил призыв к русским — освободить свою мысль от духовного рабства перед европеизмом, вернуться к древнему вселенскому преданию и древнему церковному единству, увидеть в Православии высшее просветительское начало, взять на себя трудный подвиг быть подлинно православными сынами и дочерьми Церкви. И иметь надежду на спасительное веяние Духа истины, любви и жизни.

Юрий Самарин

Самарин Юрий Федорович (1819-1903), «неисправимый славянофил» по собственной самооценке, родился в богатой дворянской семье. В 30-е же годы вошел в философский кружок Станкевича, где весьма увлекались Гегелем. Последний, однако, не уважал славян. Ю.С. и К. Аксаков решили, что Гегеля нужно исправить верой в великое будущее России. В начале 40-х Ю.С. думал с помощью Гегеля выразить Православие как своего рода духовную науку, впал в духовный кризис, от которого его избавил А.С. Хомяков, вернув к «цельности религиозного сознания». В конце 40-х Самарин увидел связь Гегеля с европейским коммунизмом и полностью отверг их.

В 1844 г. Ю.С. успешно защитил магистерскую диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». В 1853-56 гг. подготовил записку «О крепостном состоянии и о переходе из ничего к гражданской свободе», где предлагал освобождать крестьян вместе с землей. Необходимо, считал он, сохраняя помещичье землевладение, поддерживать и защищать общинную собственность на землю и сами общины, чтобы не было пролетаризации крестьян (революционные мятежи 1848 г. в Европе нельзя было игнорировать). В 1861 г. стал известен как «человек реформы», но консервативный: самодержавие, настаивал он, ни в коем случае не следует превращать в конституционную монархию. В 1865 г. пишет книгу «Иезуиты в России», продолжившую его антикатолическую полемику в диссертации. После смерти друзья издали 12-томник собрания его сочинений, но полного их издания не было.

Основные идеи диссертации. Православие Ю.С. понимал как единую и единственную Церковь Христову, в которой сохранена «полнота неповрежденного откровения». Католичество считал латинским отражением христианства и отпадением от Церкви, оно превратило Церковь в государство, ложную форму единства Церкви. Протестантство отвергло ложное начало и вместе с ним церковность как таковую. В результате восторжествовала разобщенность во имя личного духовного искания.

Яворский и Прокопович явили в России два отклонения от истины Православия — в католическом и протестантском духе. Церковь тем не менее не осудила ни того, ни другого. Причиной считали отсутствие собственного православного понимания, выраженного в виде продуманной богословской системы. Ю.С. возражал, что Православие и не должно было создавать подобную систему, чтобы не впасть в рационализм, характерный для католиков и протестантов. Православие — это живая вера, внутреннее единство благодатной жизни церковной общины, где каждая личность — сосуд благодати, одушевляющей целое. В этом, считал Ю.С., его превосходство над западными исповеданиями, где создают системы, но теряют жизнь в Духе и Истине.

Лучше ли сказал Ю.С. о Православии, чем Хомяков? Многие замечали, что Ю.С. был намного основательнее в критике западных исповеданий, чем в выражении истины самого Православия. Чаадаев возражал: Католичество — не государство, а «царство, все прочие царства в себе заключающее». Ответ не из убедительных. И, вопреки Ю.С-ну, русское Православие нуждалось в том, чтобы найти пути и средства выразить свою истину, и сделало оно это, разумеется, не по католическим или протестантским схемам, а на основе святоотеческого наследия.

Община и личность. Западник К. Кавелин заявил тогда, что личность — это «мерило всего», это высокое самосознание, сознание

собственного достоинства, сосредоточенность в себе, внутренняя дистанция по отношению к другим личностям и сообществам: она не принадлежит ни роду, ни нации, ни государству. Именно христианство, утверждал Кавелин, принесло в мир понимание достоинства личности. Особенно сильно самосознание личности развилось у германцев, а вот славянам, с его точки зрения, надо преодолевать привычную склонность погружаться в безличную коллективность, в семейно-родовые отношения, растворяться в них и духовно засыпать. Короче, делал вывод Ю.С., русскому надо стать немцем, чтобы стать человеком.

Ю.С. возражал, опираясь, во-первых, на исторические факты: на Руси были иные яркие выразители личностного достоинства — благоверные князья, богатыри и монахи-подвижники. Разве эти люди противопоставляли себя общинам, Церкви и народу? Во-вторых, общину не следует считать тем, в чем личность теряется. Нет, именно в общине личность достигает духовной зрелости, ответственно в ней участвует, принимает ее во имя Высшего. Это — свободный акт, духовное решение. Здесь первично послушание Богу и Церкви. В славянском мире, возражал Ю.С., община приняла в себя духовное начало от Церкви, народное общинное начало просвещается Церковью: «Общинный быт славян основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия» (3, с.443). А государство (разумеется, самодержавное) является для народа формой, не противоречащей общинному началу.

Надо отметить, что Ю.С. высказывался об этом скорее в русле долженствования, чем реального наличия. Если общинность лишена добротного церковного качества, не может быть глубокого внутреннего единства личности с подобной общиной. Вспомним, что у Киреевского идеал «цельности жизни» означал, что православный христианин, будучи «разумно-свободной личностью», является частицей Церкви как Тела Христова и живет полнокровной жизнью Церкви. Ю.С. не закрывал глаза на то, что беда наша в том, что в Церкви «мы числимся, но не живем», а это означает, что если духовная жизнь общины становится теплохладной, появятся серьезные проблемы взаимоотношений личности с этой общиной, решения которых не исчерпываются тем, что Ю.С. описал в общем виде.

* * *

Ранних славянофилов сменили **почвенники**. Они не искали идеальную соборную жизнь в Древней Руси, а хотели опереться «на почву», на духовную жизнь и силу народа. Прот. Василий Зеньковский писал: «Народ в его историческом развитии в современном состоянии, в полноте его реальных сил и духовных запросов есть “почва“, вне которой немислимо продуктивное творчество». К этому же относится, продолжал

он, идея всечеловеческого синтеза, как задачи, стоящей перед Россией. Приведем характерные строки из объявления о выходе в свет органа почвенников — «Времени» (написаны Ф.М. Достоевским):

«Мы знаем теперь, что не можем быть европейцами..., мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму — нашу собственную, родную, из почвы нашей взятую; мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, что характер нашей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея может быть синтезом всех тех идей, которые с таким мужеством развивает Европа» (4, с.88). Но далеко не все почвенники были в своей мысли на уровне заданий, сформулированных Достоевским. «Почвенником» он был довольно странным — все его творчество, особенно «Бесы», свидетельствует, что «почва» как бы «заминирована» жуткими разрушительными страстями, способными погубить Россию.

Аполлон Григорьев (1822-64) считал прежних славянофилов слишком теоретичными. Его привлекла эстетика Православия — яркие характеры отцов, дедов и прадедов, их красота, сила и жизненность, а также и вера, которая веками формировала могучий народ. А.Г., как и Достоевский, призвал твердо опереться на народную почву — глубинную основу народной жизни. Главное в ней — Православие. Отрыв от него стал пагубным для образованного русского общества. А.Г. не был ярким антизападником и понимал, что быть православным — не значит враждовать с европейской культурой. Но он, как и многие тогда, остро чувствовал, что западная культура ослабела и надломилась. В отличие от Достоевского и ранних славянофилов, он воспринимал Православие эстетически и романтически, как прекрасную веру большого и сильного народа, а не как свидетельство высшей спасающей Истины, живущей в Церкви.

Известным почвенником был **Николай Николаевич Страхов** (1828-96), враг западного «просвещенства», атеистического разума и безбожной цивилизации. Страхов — автор работы «Борьба с Западом в нашей литературе» (в 2-х кн. СПб., 1887-90), а также «Из истории литературного нигилизма. 1861-1865» (СПб., 1890). Он настаивал, что возврат к почве избавит от «просвещенства», «безумия рационализма», суррогатов религии и безбожия, которые идут в Россию с Запада. «Просвещенство» не только не способно ничего предложить для подлинного просвещения разума и сердца, но и враждебно ему.

Мы призваны, продолжал он, разобраться с духовными основами западной культуры. Грядут, писал он, великие бедствия за все наши ложные увлечения и исторические грехи. Может быть, нам суждено, писал он, явить миру яркие примеры безумия, до которого способен

доводить людей дух нынешнего просвещения. Но мы же должны дать самую сильную реакцию этому духу. Об этом же писали Данилевский, Самарин и др.

Николай Данилевский

Николай Яковлевич Данилевский (1822-85) — философ истории, который решительно отверг светскую веру в прогресс: факты ее не подтверждают, а недолгие прогрессивные этапы развития бывают только на восходящих стадиях становления культур. В книге «Россия и Европа», известной как «катехизис славянофильства», Н.Д. утверждал, что общечеловеческая культура не существует, а есть только появляющиеся и уходящие *культурно-исторические типы*. Они возникают на основе «великих лингвистико-этнографических семейств», они могут и должны обходиться друг без друга, не нуждаясь ни в каких заимствованиях, и созидают из себя все, что им нужно. Их 10:

«1) Египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонский, халдейский или древнесеMITический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил вклад в общую сокровищницу» (9, с.88).

Все они несовершенны, писал он, потому что каждая из них развивала какую-то одну сторону культуры. Например, «еврейская — сторону религиозную, греческая — собственно культурную, а римская — политическую» (9, с.477). Германо-романская, т.е. европейская, развив науку и промышленность, показала себя более сложной, но выше всех он поставил славянский культурно-исторический тип, способный реализовать достоинства всех прочих. По тем задаткам, какие Н.Д. видел в славянстве XIX в., славянский тип «представит синтезис всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении. Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым полным *четырёхосновным культурно-историческим типом*»: в нем будет все — религиозность, культура, политика и экономика (9, с.508). Если же он откажется от своей

миссии, то потеряет историческое значение и послужит чуждым целям в качестве этнографического материала.

Культуры появляются спонтанно сначала в виде локальных областей активной творчески-организующей работы, далее они раскрывают свои возможности, достигают зрелых развитых форм, а затем, исчерпав жизненный импульс, начинают слабеть, вырождаются и в конце концов исчезают. Этот цикл занимает 1000-1200 лет.

Европа как тип началась во дни Карла Великого, прошла свой путь, одряхла и теперь распространяет повсюду продукты своего разложения, отравляет мир своими политическими, социальными, философскими идеями. Согласно Н.Д., деградирующий Запад обманчив, потому что, предлагая что-то под видом общечеловеческого, в действительности навязывает свое и ущербное. Н.Д. очень жестко судил нашу интеллигенцию за пересаживание сомнительных западных идей на русскую почву. Следует отталкивать то вредное, что идет из Европы, не делать чужое своим, не становиться на путь развития, ведущий к гибели.

«...Для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгара (желал бы прибавить и поляка), — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшею идеею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них недостижимо без ее осуществления — без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства; а, напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности» (9, с.127).

Возражения Данилевскому были теоретическими, моральными и фактическими. К. Леонтьев удивлялся, что он не удостоил внимания Византию как особый тип, не верил, что славяне создадут новый тип, и ратовал за то, чтобы привлечь византийское религиозно-политическое наследие, чтобы оно определяло жизнь в России. Другое возражение: единого славянства давно не существует, а есть весьма разные славяне — русские, украинцы, белорусы, сербы, поляки и т.д. Разве они создадут единый тип? Вл. Соловьев писал, что найдутся люди, которые, почитав «Россию и Европу», рассудят так: никакой общечеловеческой культуры нет, сказал Н.Д., так пойдем дальше и спросим: а существует ли общеславянский тип? Заявим, что его нет, и будем ратовать каждый за становление только польского, или украинского, или русского типа. Принцип разделения будет дробить дальше, а это морально неприемлемо.

Священная история, описанная в Библии, как и история мировых религий, история Церкви, этими циклами не определяются. Православие, писали многие, существует не только в славянстве, а охватывает другие народы. Невозможно его ограничить только славянским типом. Ислам наднационален, буддийский мир тоже невозможно уложить в один

культурно-исторический тип. Мировые религии — не функции культур, цивилизаций или национальных организмов.

В.С. писал также, что Н.Д. изобразил славянство *всего лишь* культурно-историческим типом, малодуховной естественно-исторической общностью. В таком случае Киреевского и Хомякова надо поставить выше Н.Д-го: они любили Россию прежде всего как носителя истинной веры. Достоевский был верен ранним славянофилам, когда говорил о «всечеловеческой и всеобъединяющей русской душе», способной в духе истинного вселенского Православия отвечать на противоречия и проблемы Запада, на нервные искания тех, кого будоражит «европейская тоска». Флоровский в свою очередь напомнил, что национальная стихия должна пройти через глубокую и всестороннюю духовную проработку для преодоления «немощи националистической исключительности». Все естественное (в том числе национальное) должно претворяться верой, благодатью, духовным усилением.

В.С. отверг все, что сказал Н.Д. Он не придал должного значения тому важному для Н.Д. вопросу, который теперь формулируется особенно жестко: не превратится ли Россия в этнографический материал для чуждых ей целей? Н.Д. выступил против общечеловеческой культуры как фикции. В.С., возражая, не думал в момент полемики о том, что ему стало ясно в конце жизни, — что мировая общечеловеческая цивилизация будет антихристианской. Н.Д. тоже об этом не думал, но его почитатель и критик К. Леонтьев обратил на это внимание раньше Соловьева.

Культурно-исторические типы Н.Д-го живут как замкнутые биологические организмы, не нуждаясь в других. Позже эту ошибку повторил на Западе О. Шпенглер, но ее миновал А. Тойнби. Когда культура описывается как жизнь таких «организмов», получается не история в собственном смысле слова. «Организмоподобные», «возрастные» и просто «деградационные» явления в истории народов и культур, конечно, найдутся, особенно когда люди забывают о Боге. Но роль таких явлений легко преувеличивали. Флоровский замечал, что у нас нередко «грехи Запада» объясняли его возрастом, а это упрощает вопрос и отводит взор исследователя от духовной трагичности путей Запада, на которых поиск и осуществление правды Божией искажались ложными выборами и духовными изменами.

Н.Д-го успешно критиковали, но его догадки о цикличности мировой истории, о большой дистанции между разными культурными мирами, об отсутствии общечеловеческого прогресса не отвергнуты в XX в. Действительно, «совершенно справедливо, что “общечеловеческой” культуры, *как факта*, не было, и не будет, и не может быть. Всякое культурно-историческое явление национально, т.е. несет на себе печать той “народной” среды, в которой оно возникло» (Флоровский, 6, с.48). Западники это не понимали тогда и не понимают теперь.

История народов и культур — это прежде всего *события*, *духовные выборы и поступки*, где действуют воля и разум, любовь и ненависть, грехи и страсти человека и где, что важнее, есть служение Господу и есть высший Промысел. Самое ценное в Российской истории следует понимать по примеру ранних славянофилов и Достоевского как осуществление истинного Православия, когда одни ему служили, а другие — противодействовали и разрушали результаты труда первых.

Сравним теперь в плане философии истории то, что мы видим у Н.Д. и у Чаадаева. Оба претендовали на то, чтобы вскрыть таинственную глубину мировой истории. П.Ч. считал, что есть прогресс в созидании мировой христианской цивилизации, с чем и связан смысл истории. Н.Д., напротив, думал, что в истории постоянно создаются культурно-исторические типы, так что смысл следует искать в том, какой именно восходящий тип реализуется в данную эпоху. Оба автора, каждый по-своему, попытались сделать историю понятной. На Западе аналогично делал Гегель — рисовал прогрессистскую картину мировой истории как совершенно ясную разуму, без тайн. Вскоре в России Вл. Соловьев, критик Н.Д-го, тоже делал нечто подобное (см. ниже).

В XX в. философы признали непомерными амбиции разума понять до конца тайну истории. П. Рикер, например, писал, что, будучи внутри потока исторических событий, научные исследователи не видят ни начала истории, ни ее завершения. Они ограничены возможностями времени и места. Так в любую эпоху. Чтобы увидеть историю как целое, в ее завершенности, нужно подняться над потоком истории, выйти «на уровень вечности», но это не дано исследователям-интеллектуалам. Если вера открывает нам смысл истории в целом, то это прекрасно, но она выводит искателя истины за пределы науки. Поэтому любая глобальная философско-историческая концепция, претендующая на то, чтобы научно или философски объяснить тайну истории, обманчива, она не может достичь того, что ей не дано.

* * *

В начале XX в. некоторые с симпатией вспомнили о культурно-исторических типах. Атмосфера Серебряного века побуждала думать о России как о месте, где создается новый культурный тип. На этом сходство с Н.Д. кончается. Создание нового типа, писали теперь, — это творческая работа духа, а не органический процесс, это ответственная работа под знаком высших ценностей и святынь, подвиг мысли и веры. Творческие деятели этого периода заявили, что их дело — новое Возрождение, которое, как решили некоторые из них по примеру Ренессанса итальянского, а затем (в XVIII в.) немецкого, должно ориентироваться на вечную норму — эллинскую и эллинистическую культуру. Н.Д. не думал, что Древняя Греция дала непреложные образцы

культуры на все времена и для всех народов. Но его исправляли: «Славянское Возрождение» должно питаться, как всякий вариант Ренессанса, из греческих источников (Ф. Зелинский и др.)

Вопреки этому Вяч. Иванов в своей яркой статье «Живое предание» признал главным критерием истинного славянофильства веру в Святую Русь:

«Что сокровенный лик Руси — святой, это есть вера славянофилов, и в этой вере нет национального надмения. Она не исключает чужих святынь, не отрицает иных святых ликов и народных ангелов в многосвещнике всемирной церкви, в соборности вселенского богочеловеческого тела... С другой стороны, вера в святыню умопостигаемого лика предрешает жертвенную готовность отвергнуться ради него от всех земных, изменчивых и тленных обличий и личин; ибо только святая Русь — подлинная Русь, Русь же не святая — и не Русь истинная» (13, с.347-48). Славянофильство начала XX в., писал он, преодолело соблазн национализма, которому поддавался Н.Д., и соблазн оправдывать существующую власть, и утвердилось на «верности церковной правде» (с.349).

Сказано хорошо, но все же сам Вяч. Иванов не был последовательно верен православной истине. Дионисический эллинизм был для него важен. Где сильна ориентация на эллинизм в любом его дохристианском виде, там велик риск ухода от Православия. Мысль Вяч. Иванова раздвоилась между влечением к эллинизму и к святыне Православия. Прельщало и величие Рима. И он ушел в Католичество. Некоторые, впрочем, отмечали, что полного ухода не было, т.к. формулу отречения от Православия он в Риме не произносил, по примеру Вл. Соловьева и с позволения папы.

В XX в. «евразиец» Н.С. Трубецкой выступил, притязая на роль наследника дела Н.Д-го. Он отверг «эгоцентрическую Европу» и всякие «общечеловеческие начала» ради расовой и национальной традиции, ради славянских «исконных начал» или, как иногда высокопарно говорят, «ради торжества органических порождений славянского национального гения». «Нужно идти по своему пути не оттого, что он благословлен Свыше, а оттого, что на него толкает сила исторического рока» (Флоровский, 6, с.46). А как далеко заведет роковая сила, догадаться нетрудно. Н.С. Трубецкой от Православия не отрекался. Но к концу XX в. появились новые ревнителю «исконности», которые требуют возврата к древним славянским и неславянским языческим «началам». Сам Н.Д., разумеется, к этому не звал.

На все эти поиски нового Возрождения и евразийской альтернативы Флоровский ответил просто: не евразийский, тюркский или славянский имперский дух и не дохристианский эллинизм, а христианский, т.е. святоотеческий эллинизм, должен обрести у нас новую

жизнь, и его следует считать той нормой нашей православной христианской культуры, на которую следует ориентироваться, чтобы решать проблемы современной культуры.

Константин Аксаков

Константин Аксаков (1817-60) — сын известного писателя С.Т. Аксакова, выдающийся публицист и историк, литератор и критик. С детства полюбив русский народ и Православие, К.А. отдал предпочтение А. Хомякову, И. Киреевскому и Ю. Самарину.

К.А. написал ряд солидных работ научного и философско-исторического характера под знаком веры в действительность Высшей правды и любви к религиозной свободе человека. Это «О древнем быте славян вообще и русских в особенности» (1852), «Краткий исторический очерк земских соборов», серия статей «Об основных началах русской истории» (первая половина 50-х гг.). В 1855 г. К.А. подал через графа Блудова докладную записку государю императору Александру II «О внутреннем состоянии России». В ней он предложил программу восстановления общинных основ народной жизни под мудрым руководством Государя, который должен подготовить все общественные сословия России, забывшие о былой общинной соборности, к тому, чтобы подняться на уровень ее задач. В частности, К.А. выступал против конституционных ограничений власти императора, не видел нужды в немедленном освобождении крестьян, требовал духовно-нравственной свободы для народа и свободы слова как прирожденного права, а также предлагал возродить былую практику регулярного созыва Земского Собора. Александр II отнесся к «Записке» довольно холодно. В 1859 г. в ответ на предреформенные дебаты К.А. предложил «Замечания на новое административное устройство крестьян в России», опубликованные лишь после его смерти. В 1860 г. он скончался на одном из островов Ионического архипелага.

К.А., симпатизируя допетровской Руси, не углублялся в вопрос, а не уклонялись ли от закона Божия государи, управляя страной. Русский народ, идеализированно писал он, всецело посвятил себя служению высшей правде и полностью отдал управление страной в руки государя. Русский народ, писал он Александру II, совершенно негосударственный, «государствовать не хочет», он «не имеет даже зародыша народного властолюбия», он «предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа», отдавая государю власть всю политическую («Русь», 1881, № 28, с.12). Поэтому, решил он, царская политика в московский период не вела к серьезным злоупотреблениям в силу полного взаимного доверия и согласия между ними. Это, конечно, безудержная идеализация, которую ставит под вопрос пример Ивана Грозного. К.А. вынужден был назвать

его первым изменником истинно русским началам единства государя и земли. Впрочем, только временным изменником, который в какой-то момент распустил опричнину. Убедительной такую оговорку признать, однако, невозможно.

Петр I, согласно К.А., совершил тяжкое насилие над Россией и превратил бывшее древнерусское царство в империю, где уже почти не осталось былых общинных основ жизни, где земство просто придавлено. Петр I создал бюрократическое государство, в которой личность подавляется так же, как и земля, община и все остальное. Это отношение К.А. к Петру напоминает старообрядческое.

Аксакову возражали, что Петровы реформы не были чужды России. С. Франк рекомендовал не отрицать значение одного периода российской истории путем превознесения другого: «Будучи последовательными, сторонники национальной самобытности России должны были бы отвергнуть не только Петра Великого, но и Владимира Святого, просветившего Россию рецепцией византийских христианских традиций; между тем, основным тезисом славянофилов было убеждение, что верования восточной православной, т.е. греческой церкви суть фундамент русского национального духа» (12, с.456.)

К.А. известен своеобразной трактовкой соборности, которая заметно отличается от Хомяковской. Суть ее выражается в таких темах: пагубность обособления личности и ее выпадения из общины; ее индивидуалистическое блуждание означает неспособность к серьезной духовной работе; самоограничение личности во имя соборного целого — это ее спасение; личность в русской общине не подавлена, но лишена своего буйства, исключительности. Личность, рассуждал он, поглощена в общине только своей эгоистической стороной, но свободна в ней, как в хоре; кто поет вместе с хором, создает красивое звучание, а кто поет свое, тот все портит; правда, не сказано о том, что в хоре нужен дирижер.

Чем неприемлем Запад? Народное волеизъявление в виде большинства голосов, пропагандируемое демократами, писал он, — это фикция. Кроме того, Запад утратил общинные основы жизни — есть общество, но нет общинности. Общество — это социальная система, которая строится формально — на законе и порядке. Почему на законе? Потому что, отвечал довольно лихо К.А., потеряли совесть. Почему на праве? Потому что потеряли нравственную правду.

К.А. отрицал основные идеи западного правопорядка, к которым относится следующее: личность автономна, а правопорядок ограничивает зону неприкосновенности вокруг нее; государство гарантирует законность, не вмешиваясь в экономику, культуру, религиозную жизнь, частную деятельность; самоутверждение, самореализация, частный интерес неотъемлемы от личности и она сама несет ответственность за все последствия своих решений, а закон гарантирует ее права. Но что за

этим стоит? Правопорядок секулярен, безрелигиозен, лицо и общество сами решают, какими им быть, принципиально отвергая санкцию свыше. Демократический порядок — не от Бога, а только от людей.

Сторонники демократии возражают, что она — не самоцель, а средство построения общества, она ориентирована на общее благо и на утверждение достоинства и свобод человека, на реализацию его сил и способностей. К.А. оставил это без внимания и настаивал, что духовно здоровым общество станет только тогда, когда верны его религиозно-нравственные основы. Правопорядок и демократия становятся чуть ли не идолами. Община, в отличие от правового общества, возражал К.А., основывается на ответственности перед Богом, на правде Божией, которую чувствует совесть каждого участника.

«Душа убывает в правовом порядке», писал Аксаков, а место соборного единства занимает регламент. Напротив, личность в общине — уважаема, получает поддержку, формируется в единстве с другими. Отношений любви, взаимопонимания и уважения нет в обществе как в системе. Есть права, закон, но они безличны. Идея правового порядка, рассуждал он, является продуктом западного религиозного индивидуализма, который, как он почему-то думал, начался с Протестантизма. К.А. не углублялся в такие вопросы: а) нет ли в Протестантизме своих ограничений индивидуализма со стороны общины; б) как протестантский пафос породил тип личности, который требует демократического правового порядка; в) чем демократия в протестантском обществе отличается от светской. Ответы есть у других авторов. К.А. все же по-своему прав в том, что западное светское государство, насаждая демократический порядок, придет в конечном итоге к насилию, рабству, вражде. То, что демократия открыта к превращению в антихристианскую диктатуру, показала история XX в.

К.А. писал: «Община есть строй людей, отказавшихся от своего эгоизма, от личности своей, являющих общее их согласие. Это действие любви, высокое действие христианское, более или менее неясно выражающееся в разных (других) своих проявлениях. Община представляет, таким образом, нравственный хор, и как в хоре не теряется голос, но подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов, так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем, очищенном виде, в согласии равномерно самоотверженных личностей; как в созвучии голосов каждый голос дает свой звук, так и в нравственном созвучии личностей каждая личность слышна, но не одиноко, а согласно — и предстает высокое явление дружного совокупного бытия разумных существ (сознаний); предстает братство, община — торжество духа человеческого» (10, т. I, с. 292).

Сказав это, он дал немало поводов для критики. Он не мог указать ни на одну реальную общину, которая соответствовала бы описанному идеалу. Отметим и другое. Слова «община — торжество духа человеческого» звучат совсем не по Хомякову. Позже русская мысль отказалась от жесткого противопоставления закона и совести, нравственности и права. Правопорядок отчасти совпадает с нравственным миропорядком (Вл. Соловьев, кн. Е. Трубецкой, П. Новгородцев, С. Франк и др.); государственные законы не должны противоречить нравственным принципам и правилам, законопослушание — не только по гражданскому долгу, но и по совести. Другое дело, что государство поддерживает своей силой только часть нравственных требований, а не все те, на которых строится полнокровная жизнь здорового общества.

Вл. Соловьев активно защищал идеальное предназначение права, «силу права против права силы». П. Новгородцев был крайне озадачен отсутствием у него «доверия к идее права», трезвого понимания нравственной ценности правовых установлений как таковых, права как выражения справедливости и свободы. Конечно, положительный идеал правового государства выработан жизнью Западной Европы, но не следует пренебрегать им во имя русской самобытности. Соловьев и Новгородцев, не будучи западниками, все же имели определенное доверие к европейскому правовому опыту, что, разумеется, не означало признания Запада духовно благополучным. Право имеет важные нравственные задачи — смирять злые наклонности, обуздывать преступные проявления упорного эгоизма, бороться с несправедливостью и произволом сильных, обеспечивать гражданское равенство и свободу. Нравственная свобода в неправом обществе, считал он, легко превращается в пустую фикцию. Более поздние славянофилы, отрицавшие духовную ценность права, пришли просто к националистическому восхвалению силы государства, граничащему с культом силы, что означало их духовное банкротство.

Все же не будем записывать К.А. в число банкротов. Бердяев назвал его «самым наивным из славянофилов». Сергей Аксаков относился спокойно к идеализациям сына: «Кажется, остается желать, чтобы он на всю жизнь оставался в своем приятном заблуждении, ибо прозрение невозможно без тяжелых и горьких утрат: так пусть его живет да верит Руси совершенству» (11, с.39-40). Нужно ли нам разделять эти приятные заблуждения? От них были далеки пророки Ветхого Завета, когда обличали грехи своих царей.

Литература:

1. Аксаков И.С. Соч. в 7 тт. М., 1886-1887.

2. Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? М.: РОССПЭН, 2002.
3. Самарин Ю.Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. М., 1997.
4. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997.
5. Тютчев Ф.И. Россия и Запад: книга пророчеств. М.: ПСТБИ, 1999.
6. Флоровский г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
7. Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Тт. 1-2. СПб, 1887-1990.
8. Достоевский Ф.М. Собр. соч., т.Х. М.: Худ. лит., 1958.
9. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
10. Аксаков К.С. Полн. собр. соч. Тт. 1-3. М., 1861-1880.
11. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анжея Валицкого, вып. 2. М.: ИНИОН, 1992.
12. Франк С. Религиозность Пушкина. — В кн.: Пушкин в русской философской критике. М.: Книга, 1990.
13. Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.

Константин Леонтьев

Константин Николаевич Леонтьев (1831-91) — литератор и публицист, яркий и оригинальный мыслитель. Родился в семье небогатого помещика в с. Кудиново неподалеку от Оптиной пустыни. Получил медицинское образование в Москве, участвовал в Крымской войне, затем после недолгой работы врачом в Нижегородской губернии направился в Петербург и поступил на службу в Азиатский департамент МИД'а. Был направлен консулом на Ближний Восток, где и трудился 10 лет. Здесь сформировал свои взгляды на судьбы России, на ее европеизацию и отношения с Азией. Его заинтересовали судьбы южных славян в их борьбе против турецкой оккупации и судьбы самой Турции. Постепенно определились его идеи о славянстве, о Православии, о значении Византии и греческой культуры.

В те годы он любил красоту, величие и цветение жизни. Его эстетизм выражался по-разному. Нередко соединялся с обычной эротикой, но К.Л. был еще и поклонником красоты культурных форм, социального величия. Султан восхищал его: прекрасен его дворец, прекрасен он сам в своих восточных одеяниях, прекрасен его гарем. Эстетика Ближнего Востока влекла душу Леонтьева, а Запад он отверг как безобразие. Отдал он дань и тому, что впоследствии сам же покаянно назвал «самыми разрушительными учениями».

Красота в нашем мире постоянно попирается и зло на каждом шагу подрывает возможность быть оптимистом. Может быть поэтому

К.Л. воспринимал многое как чуждое. Писали, ссылаясь на его слова «как душно везде», что в России К.Л. чувствовал себя иностранцем. В других словах «отцвету, не успев расцвести» угадывается личный страх напрасно загубить свою жизнь. К.Л. любовался теми красотами, которым не дано войти в жизнь вечную без духовного преображения, они и в истории недолговечны.

Мог ли такой человек жить одной только эстетикой? Мать Мария (Кузьмина-Караваева) заметила, что К.Л. «был огненной душой по природе» (Вестник РХД, 1997, № 176, с.23). Он жаждал веры и медленно шел к христианству. В 1871 г. его настигла в Салониках неожиданная и опасная болезнь, и он дал в молитве Пресв. Богородице обещание стать монахом, если выздоровеет. Он думал не только о личной смерти, но и о вечной гибели души, с которой еще не была смыта грязь бурной жизни. «Рано! Ты видишь: рано мне умирать!» — возопил он перед старой семейной иконой. Личное доверие к Божией Матери, упование на Ее заступничество соединились с жадной обрести высшее руководство. Он горячо молился — может быть, впервые по-настоящему. Пришли вскоре и слезы покаяния, а затем — хотя и не сразу — и вера в Бога.

Выздоровев, К.Л. начал искать путь исполнения своего обета. Он направился к старцу Иерониму в Пантелеймоновом монастыре на Афоне, чтобы стать его учеником. На Афоне пробыл почти год. Монахи увидели, с чем он пришел: не изжитая страстность, гнетущая боль раненого сердца, гордость сильного ума, напряженность и потемненность религиозного чувства, отношение к Высшему как к чему-то пугающему и в то же время неизбежному. Но была и решимость смирить себя, стать другим. Старцы отложили постриг. К.Л. подал в отставку и больше не вернулся на дипломатическую работу. В 1873 г. он возвратился в Кудиново.

С 1875 г. он удаляется в Оптину пустынь, но ненадолго, много пишет, переезжает с места на место, вплоть до Варшавы. С 1885 г. вновь рядом с Оптиной. Духовником стал вначале о. Климент Зедергольм, а затем после его безвременной кончины старец Амвросий. Поселился К.Л. неподалеку от монастыря, жил на небольшую пенсию, но — со слугами (он все еще «великолепный кудиновский барин» — С.Булгаков), о многих заботился и встречался с разными людьми. Видел, в частности, и Льва Толстого, о котором сказал кратко: «Он неисправим». Это не мешало ему писать проникновенные статьи о художественном творчестве Толстого.

Старцы откладывали решение о пострижении К.Л. «Не крикливое, но великое духовное дело совершалось постоянно подле него» (7, кн.1, с.193). Многое в нем менялось, добрая воля преодолевать в себе ветхого Адама продолжала труд, сколь бы ни было ему нелегко в Церкви. «Он отсек свою волю и отдал ее в послушание старцу. Он подъял иго, которое хотя и обещало стать благим, но непосредственно было мучительным. Он распростерся перед Распятием, подобно тем

отшельникам, которые самобичеванием смиряли свою плоть. Каковы были духовные плоды этого самораспятия, нам не дано судить о том, но велика была воля к покаянию» (8, с.94). И, наконец, в августе 1891 г. старец Амвросий тайно постриг его с именем Климента и направил в Троице-Сергиеву лавру с благословением окончить там свой жизненный путь. При этом добавил: «Скоро мы с тобой увидимся». Прошло немного времени и оба покинули наш мир.

«Прошел великий муж по Руси и лег в могилу. Ни звука при нем о нем. Карканьем ворон он встречен и провожен», — подытожил В.В. Розанов (12, с.291). Ни западники, ни славянофилы своим его не считали. Признание К.Л. получил позже. «Был добрый человек, христианин. И сумел дойти до смирения. А это великая вещь», — писала Евгения Тур (графиня Салиас) (7, кн.1, с.197).

* * *

Сначала страх Божий, побуждающий к смирению, покаянию и послушанию Богу, потом активный подвиг и в итоге — любовь как плод духовного пути — вот что К.Л. вынес из своего нелегкого духовного опыта. Его душа основательно поработала в предварении пострига, и он сам это понял так: если простому человеку нужно победить в себе обычные страсти, что, конечно, отнюдь не просто, то образованному «борьба предстоит гораздо более тяжелая и сложная. Ему точно так же, как и простому человеку, надо бороться со всеми этими перечисленными чувствами, страстями и привычками, но, сверх того, ему нужно еще и гордость собственного ума сломить и подчинить его сознательно учению Церкви; нужно и стольких великих мыслителей, ученых и поэтов, которых мнения и сочувствия ему так коротко знакомы и даже нередко близки, тоже повергнуть к стопам Спасителя, апостолов, Св. Отцов» (8, с.83).

К.Л. готов был принести в жертву все, в том числе и творческий дар. Такой жертвы старцы от него, однако, не требовали. Он сжег одно сочинение и продолжил работу — не ради самовыражения, а в борьбе за истину, за Россию. Он стал, по признанию о. Сергия Булгакова, «самым независимым и свободным русским писателем, притом принадлежащим к числу самых передовых умов в Европе» (8, с.84).

Победил ли он свою бурную натуру? В. Розанов писал: «Чувствуется, что здесь — натура пишущего, которой некуда спрятаться, с которою он не может совладать, когда даже и хотел бы, когда нужно бы; и в глубине души своей он с нею не захочет даже совладать» (17, с.296-97). Он писал броско, ярко, крупными мазками. Его произведения отрезвляют, а где-то и очаровывают и завлекают. Еще в Турции в начале 70-х он подготовил серьезную работу «Россия, славянство и Европа», которую тогда современники не заметили. Тем не менее Леонтьева

быстро занесли в число крайних реакционеров — левые грубо и высокомерно назвали его «проповедником палки».

«Вдохновенный проповедник реакции» (С. Булгаков), К.Л. видел то, до чего левым не было дела: в России нет «реакционной культуры», умения адекватно реагировать на вызовы века. Слово «реакция» в его устах означало ответ на вызовы под знаком *консервативности* — здорового чувства того, что духовная традиция Православия непреходяща, что ее надлежит бережно хранить, чтобы сохранялась и крепла народная нравственность, политическая воля и сила монархического государства. К.Л. не интересовался ее обновлением, он считал, что у нас мало *охранительного* духа — меньше, чем в то время в Англии.

К.Л. был широко известен словами: «Россию надо подморозить, чтобы не гнила». Гниение, считал он, невозможно остановить, но замедлить можно и нужно. Следует не только подмораживать, нужно поддерживать каждую положительную реакцию на деградацию, с надеждой приостановить и даже возместить некоторые ее последствия.

Он часто делал сравнения не в пользу России, опасаясь, что мы можем оказаться впереди всех на пути прогресса и раньше всех угодить в какую-нибудь крупную яму истории. Прогресс он описал как всеобщее разложение, яды которого пропитывают все. Заголовки произведений К.Л. звучат соответственно: «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», «Чем и как либерализм наш вреден», «Национальная политика как орудие всемирной революции». Он опирался на труды Н. Данилевского, чьим учеником скромно себя считал, хотя был намного глубже, ярче и интереснее.

У него же К.Л. позаимствовал схему: культурно-исторические типы растут, достигают зрелых форм, а затем ослабевают, дряхлеют, вырождаются и уходят со сцены. Ее он применил, чтобы осмыслить грядущие пути и судьбы славянства, Европы, ближневосточных народов. Период зрелых форм он назвал «периодом цветения», «цветущего разнообразия», когда действуют яркие сильные личности. Начальные фазы развития — «первоначальная простота», а то, что следует за цветением, — «период вторичного упрощения» или «вторичного смесительства».

Пока развитие идет от первичной простоты к цветущему разнообразию, либералы будут правы, а консерваторы не правы. Но когда цветущее разнообразие остается позади, тогда правы уже консерваторы, охранители и друзья реакции, причем, по решительной оценке К.Л., не иначе как *все правы*, по крайней мере, в теории, поэтому к ним он и присоединяется, несмотря на то, что нация не желает их слушать. Финальное «смесительство», «упрощение», всеобщее демократическое «уравнивание» всех в чем-то примитивно среднем губит величие и

красоту «цветущего разнообразия», чем и отталкивало К.Л. не только эстетически, но и религиозно. Он отвергал это как деградацию «безбожного и безличного человека» (3, с.284), как всеобщее демократическое опошление и своеволие, готовящее путь антихристу.

Европа, рассуждал К.Л. вместе с учителем, началась с Карла Великого. Жизненный цикл культуры — 1000-1200 лет; Запад его исчерпал и обречен деградировать. Он отвратителен и невыносим, величие погрязло, святыни оплеваны, героев, рыцарей и королей больше нет. Все, что обычно считают признаками прогресса — рационализм, индивидуализм, демократию, урбанизацию, рынки, частное предпринимательство, комфорт и пр., — это признаки вырождения народов и нарастания антихристианства. Остается лишь оплакивать былое величие Европы и бороться за то, чтобы, задержать народы на пути дехристианизации и отодвинуть грядущее пришествие антихриста. Европа идет к катастрофе, от нее следует отойти подальше, ядам европейского разложения не место в России, ими легко заразиться — ведь «и мы не молоды уже» (с.285). Новый культурно-исторический тип создавать не из чего и нет на это времени и сил — так К.Л. исправил своего наставника.

«...Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей восходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр (Македонский — Л.В.) в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах *для того только, чтобы немецкий или французский буржуа в безобразной комической своей одежде* благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах своего прошлого величия?.. Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!..» (3, с.286).

Если страна подпадает под пресс европеизации, она кончает плохо. Например, пока турки были в Болгарии, болгары хранили верность национальным традициям и Православию. Любая мать учила детей, что лучше принять смерть, чем изменить вере. Это делало болгар героями. Выгнали турок — и что же? Пришли европейские нормы жизни и социальные институты, забыты Бог, Православие, прекрасные обычаи и традиции, настало крайнее убожество и безобразие взамен былой эстетики жизни, эстетики героических характеров и поступков.

«Благоденствие земное вздор и невозможность; царство равномерной и всеобщей правды на земле — вздор и даже обидная неправда, обида лучшим. Божественная истина Евангелия земной правды не обещала, свободы юридической не проповедовала, а только

нравственную духовную свободу, доступную и в цепях. *Мученики за веру были при турках; при бельгийской конституции едва ли будут и преподобные... Жалко, скучно и страшно за будущее славянство*» (4, с.212-13).

Конечно, вспомнив логику, нужно возразить, что мученики за веру были не благодаря туркам, а вопреки им, а поэтому святые могут появиться и в Бельгии вопреки ее конституции. И мы не найдем у К.Л. также и того, что есть у бл. Августина: мир поляризуется, царство зла растет, но и царство добра (Град Божий) — тоже. К.Л. не писал, что Град Божий растет вопреки граду земному.

Национализм и панславизм К.Л. считал такими же гнусными, как и космополитизм. Русификацию окраин России приравнивал к безобразию их демократической европеизации. Под знаменем национальным, например, фактически шел разрушительно-эмансипационный процесс в Польше. «Один породистый остзейский барон стоит целой сотни эстского и латышского разночинства» (7, кн.1, с.139), — писал он не без эпатажа. Нельзя трогать аристократов, иначе результат будет отвратно космополитический. В России мало кто вдумывался в то, почему Леонтьев так считал. Бунт и мятеж в стране не так страшили Леонтьева, как постепенное, но необратимое вырождение России под прикрытием цивилизаторской работы: *«Тихий и мирный ход домашнего разложения во сто крат ужаснее»* (4, с.317).

К.Л. искал высшую правду жизни, восхищался рыцарской борьбой за правду и силой духа. Это влекло его к тому, чего сторонились многие славянофилы: он считал высшим выражением величия и красоты Европы позднее Средневековье и ранний Ренессанс. Старую европейскую культуру он любил за ее красоту. Ранние славянофилы любили Православие за чистоту истины. Леонтьев ценил Католичество за его историческое величие (что-то чаадаевское в таких симпатиях), а также как «одно из лучших орудий против общего индифферентизма и безбожия» (4, с.316). Ценил и Ислам, который некоторые считали психологически более близким ему, чем Православие: в Православии он хотел увидеть ту же непримиримость к духу века сего, какую нашел сохранившейся в глубинах ослабевшего тогда Ислама. «Проклятая Европа» устремилась в бездну саморазрушения, настали тяжкие дни, пора дать переоценки того, где же главный враг:

«Католики — христиане, а теперь настало такое время, что не только староверы или паписты, но и буддисты астраханские, мусульмане и скопцы должны быть для нас дороже многих и многих русских того *неопределенного* цвета и того *лукавого петербургского подбоя*, которые теперь вопиют против нигилизма, ими же самими исподволь подготовленного» (4, с.313-14).

К.Л. с интересом отнесся к идеям Соловьева о сближении Церквей Востока и Запада: «...Проповедь г. Соловьева скорее полезна, чем вредна... Читая его, начинаешь снова надеяться, что у Православной Церкви есть не одно только “небесное будущее”..., но и *земное*, что есть надежда на ее *дальнейшее развитие* на правильных и древних св. отеческих основаниях» (3, с.200, 201). Но зачем ходить сдаваться в Рим, как это чуть было не сделал Соловьев? Не пойду, пока катехизис не прикажет: «Если хотите, я люблю даже папу римского; я *чту* его... Но я не смею, я не имею права дать волю моему личному вкусу, пока мне это не *разрешено!*» (3, с.203). Если идти с Соловьевым, то только часть пути, а затем надо вовремя расстаться, поблагодарить за то, что он открыл широкие перспективы, и сказать: «*Боязнь согрешить* не позволяет мне идти с Вами дальше» (3, с.202). «Если в сердце вашем крепок этот *мужественный страх Божий*, — не бойтесь и Соловьева; любите и уважайте его. *Это твердое православное чувство научит вас само, где остановиться!*» (3, с.203).

Суеверного страха перед католиками, протестантами и нехристианскими религиями у К.Л. не было. Особенно вдохновлял его пример о. Климента Зедергольма: «Он был сыном пастора, немец, вот если бы из каждого поляка, оставившего католичество, из каждого татарина, изменившего исламу, из каждого крещеного буддиста выходили бы *такие* православные поляки, такие православные татары и калмыки, каким стал этот *православный немец*, то можно было бы радоваться этим обращениям и сокрушаться о препятствиях, полагаемых иноверчеством нашей пропаганде, и для *души*, и для государства *спасительной...*» (4, с.313). Храня верность Православию, К.Л. видел, что новые люди, приходя в Церковь, примиряются с Богом, находят свое жизненное назначение, обретают силу духа для труда в суровых условиях, не укрываясь в тихую нишу от холодных ветров жизни.

Данилевский считал, что славянский культурно-исторический тип лучше всех и имеет большое будущее. К.Л. возразил, что славянство не годится, как не пригодны и все остальные народы. Не стоит ждать от братьев-славян большой любви и верности византийскому Православию и монархии, они — не рыцари византизма, они уже ничему не рыцари и не герои. Южные славяне заражены разложением и политически сомнительны, панславизм опасен для России, и в ней «*племенные чувства начинают брать верх над государственными инстинктами*» (4, с.474).

«Национальные свойства великорусского народа стали если не окончательно дурны, то по крайней мере сомнительны. Народ *рано или поздно* везде идет за интеллигенцией. Интеллигенция русская слишком либеральна, т.е. пуста, отрицательна, беспринципна. Сверх того, она мало национальна именно там, *где следует быть национальной. Творчества* у нее своего нет: своей мысли, своего стиля, своего быта и окраски» (4,

с.314). Англия лучше сопротивляется всеобщему опошлению под знаком прогресса.

Окончить историю, погубив человечество разлитием всемирного равенства, сделать жизнь человеческую окончательно невыносимой — не в этом ли наше предназначение? — задает он вопрос и отвечает: «...Русское общество, и без того довольно эгалитарное по привычкам, помчится еще быстрее всякого другого по смертному пути *всесмешения*, и — кто знает, ...мы, неожиданно, лет через 100 каких-нибудь, из наших государственных недр, сперва бессловных, а потом бесцерковных или уже слабо церковных, — родим того самого антихриста, о котором говорит еп. Феофан вместе с другими духовными писателями» (3, с.291).

Вспоминаются мрачные страницы Чаадаева. Но К.Л. — совсем не его последователь, он уловил что-то трагически неизбывное в основах европейской культуры и славянского душевного склада. Его назвали «разочарованным славянофилом», сравнивали с «разочарованным западником» Герценом, который судил Европу за мещанство и буржуазность, за мелочность и убожество страстей. К.Л. уважал Герцена за честность и верность аристократизму, но мыслил глубже и оценивал ситуацию мрачнее. Мещанство западное К.Л. считал началом всесветного хамства и преддверием грядущего Конца — с омерзительной фигурой антихриста на горизонте. Для сравнения: современная светская мысль считает мещанство тем «средним классом», который нужен для социальной стабильности и правопорядка.

Отношению к славянству соответствует отношение к славянофилам: «*Пышные перья* Хомяковской своеобразной культуры разлетелись в прах туда и сюда при встрече с жизнью...» (4, с.315), — безжалостно расправлялся К.Л., игнорируя, что не культурой же был озабочен Хомяков. Боль славянофильских сердец о всеславянском братстве не отозвалась в душе К.Л.-ва. «И.С. Аксаков во время пожара читает благородную лекцию о будущей пользе взаимного страхования любви. Бог с ним в такую минуту. Я люблю полицейского, который в такую минуту и меня самого съездит по затылку, чтобы я не стоял сложа руки» (И. Фуделю — 6, с.383). И. Аксаков возразил: это «сладоэротический культ палки». Тогда уж лучше, отвечал К.Л., стать на сторону «нашего великого охранителя» — государя Николая I. Вл. Соловьев спокойнее называл К.Л. — «замечательного писателя и хорошего человека» — просто «проповедником силы и сильных мер» (т.IX, с.406).

К.Л. верил в величие России *вопреки* своей низкой оценке славянства и чувству фатальности всеобщей деградации. Вера, соединившаяся с неверием, раздвоившаяся... Нет здесь глубокого внутреннего единства веры и разума — сказал бы Киреевский. Нет и убедительности в критике славянофильства, при правоте в отношении славянофильских иллюзий. «Хомяков лучше выражал дух русского

православия, чем Леонтьев» (Бердяев, 11, с.271). Слово «соборность», любимое славянофилами, К.Л. отвел на второй план, а на первом поставил Афон, как если бы Афон исключал соборность.

Теоретическая мысль К.Л. поддавалась надвигавшемуся мраку, но вера, воля и связанная с ними практическая мысль упорно противились. Борьба без надежды на победу — так можно выразить его позицию. Несмотря на всю фаталистичность картины движения от цветущей стадии к вырождению, он еще надеялся, что не все потеряно, что Россия затормозит и свернет в сторону от пути Запада. «И пусть тогда бушующий, гремящий поезд Запада промчится мимо нас к неизбежной бездне социальной анархии» (16, с.157), а мы должны вовремя оторваться от этого поезда, за который так охотно цепляются другие.

С этим согласуются такие его оценки: либерализм в России приведет к социальному взрыву, а конституция — к социальному перевороту, новой пугачевщине, еще ужаснее прежней. Чем дольше мы останемся без конституции, тем лучше для силы государства и тем опаснее будет Россия для своих восточных соседей. Вопрос продления жизни смертельно больной России должен решаться политическими средствами, далекими от христианского милосердия.

* * *

В византизме К.Л. нашел ответ на вопрос, как достичь величия России на путях суровой реакции, если славянский этнический материал никуда не годится. Этому посвящена его основная книга «Византизм и славянство». Когда император Константин создавал Византийскую империю, рассуждал К.Л., ему достался очень плохой человеческий материал (продукт разложения поздней античности), но Византии удалось поставить древнее Православие на службу империи, превратив его в строгий религиозный уклад. Византия простояла до XV в. — на тысячу лет дольше Древнего Рима. Если мы примем византийский имперский идеал, то сможем надолго приостановить процесс деградации, хотя и не навсегда.

«Византизм в государстве значит — самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире, мы знаем, византийский материал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем склонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что оно есть сильнейшая антитеза идее

всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства» (4, с.19-20).

Византийское наследие Леонтьев ценил не столько за то, что в нем были великие святые и Отцы Церкви, сколько за религиозно-политическую весомость. Россия, писал он, сохранила больше от византизма и в лучшем виде, чем кто-либо еще. Он придал ему значение абсолютное, а не только историческое. Однако, над-исторического византизма не существует. Византизм в свое время тоже старел, изнашивался, деградировал. Идеал К.Л-ва — сильное религиозное государство, в котором есть многоуровневое социальное разнообразие в виде многих сословий с четко определенными законом ролями, с аристократической опорой монархии, с суровыми карами за неисполнение закона, с привычкой народа к повиновению и страху перед властью. Империя, главенство Царя, с одной стороны, и Церковь, с другой, неизбежность *«единства власти и господства веры»* (3, с.258).

Но в каком положении окажется Церковь? Разве нет борьбы империи с Церковью? И расхождения между миссией Церкви и делом империи? И не теряла ли Российская империя чувство своей нужности перед своим концом? И насколько Российская империя — наследница именно византизма, если сам К.Н. относился к ней весьма критически? Здесь К.Л. менее ясен, но слабость духовной власти в русской Церкви и неудовлетворительное состояние монашества вызывали его озабоченность. Иерархия должна быть более независимой, более смелой и властной. Церковь вместе с тем должна смягчать государственность. При строгости законов следует учить людей быть добрее.

Соловьев привлек его идеей, что Церковь нуждается в развитии: *«...Развившаяся дальше церковь станет многолична и многовластна, даже и при некоторой соборно-аристократической централизации на Босфоре»* (3, с.216). Иначе говоря, независимая православная иерархия в Константинополе нужна Церкви в России. Косвенно это критика синодальной системы и признание, что в Киевский период церковно-государственные отношения были лучше. По поводу таких слов можно поставить куда больше вопросов, чем иметь ответов. К.Л. хотел видеть на Востоке не просто сосуществование отдельных православных церквей, а высокую степень их внутреннего единства в противостоянии Риму, который важен был для Соловьева.

О. Иоанн Мейендорф не занимался разбором творческого наследия Леонтьева, но отметил, что византийский религиозно-политический идеал существовал в том виде, как его выразил в XIV в. Патриарх Константинопольский Антоний: *«Невозможно христианам иметь Церковь и не иметь императора. Между Церковью и империей есть великое единство и общность, и их невозможно отделить друг от друга»* (10, с.229). Основа же этого единства — общая преданность Христу,

Христова власть над всеми в Церкви и государстве, неразделимость Божественного и человеческого как в личной, так и в общественной жизни. «Без Бога не может быть ни личного, ни общественного совершенства» (с.230).

Такое понимание отличается от леонтьевского и привлекательнее. Но обмирщение общества ведет к практической нереализуемости такого идеала. К.Л. истолковал бы это в пользу своего жесткого понимания. Но возникают другие — не-леонтьевские — вопросы. Разве не началось обмирщение христианского общества еще в IV в.? И насколько глубокой была христианизация византийского общества во все века, начиная с Миланского эдикта? «Была ли Византия столь полно преобразована и преображена как общество, что находилась в полном соответствии с замыслом Божиим о тварном мире, или она все же оставалась падшим обществом — во власти греха, зла и смерти?» (10, с.230). Не случайно столь восхищавшие Леонтьева монахи совершали великое отречение и уходили из обмирщенных византийских городов в пустыни, чтобы не подчиняться тем требованиям, которые им навязывала империя. Из пустыни они приходили для борьбы с империей, когда она пыталась своей земной правдой подменить истину Христову, и для напоминания, что гармония империи и Церкви в земных исторических условиях невозможна. В этом — великое пророческое значение монашества в истории, которое К.Л. оставил в тени.

Своей ли силой стоял византизм или, может быть, выстоял долго по милости Божией, по молитвам византийских святых, пока чаша грехов, наконец, не переполнилась? Не-леонтьевский это вопрос, не-леонтьевский будет и ответ. И все же Леонтьева можно понять и во многом принять. Однажды он сказал: «Если верующий человек не фанатик своей веры, то это только личная слабость его, и больше ничего». Несложно возразить, что если где и учат фанатизму, то не в Евангелии, но все же надо мужественно защищать свои святыни — тут К.Л. прав.

К.Л. называли почвенником лишь в силу того, что он был консервативен и выступал за охранение. Но не всякую Россию он готов был любить, а только должным образом организованную. Надежды К. Аксакова на земство, на самобытную общину как носителя нравственной правды были ему совершенно чужды. Он верил не в величие народа и его будущей христианской культуры, а в силу величавого и грозного государства, способного суровыми мерами взнудать ненадежный народ, верил в грядущий подъем государства в русле византизма. К.Л. готов был ждать осуществления культурной миссии только от сильного и решительного государства: «Государственная мощь — это тайный железный остов, на котором великий художник — история — формирует прекрасные и могучие формы культурной жизни» (15, с.417).

Еще не все потеряно, писал он. Монархия может блокировать установление конституционного строя, либерализацию и слепые национальные страсти. Главное — «надолго *задержать* народные толпы (на неизбежном впрочем) пути к безверию и разнородному *своеверию*» (с.290). Для этого нужен Царь — сильный и страшный, которого боялись бы и любили, нужна энергичная работа политической элиты и администрации, необходимо пробуждение духовенства «от своего векового сна», которое идет «слишком нерешительно и медленно» (с.290).

Да, чарующая магия государства имела над душой Леонтьева немалую власть. С. Франк писал: «Если эти мысли сопоставить с упомянутой ранее пессимистической оценкой культурного бессилия и аморфности Востока, то результатом станет жуткое предсказание русского большевизма. В любом случае Леонтьев ясно сознавал упадок либеральной демократии и приход примитивного деспотизма, каким является и фашизм, и большевизм» (15, с.419). Но не только это. Известно другое отношение к социальным реформам, выраженное П. Столыпиным: в России либеральные преобразования могут осуществляться только в условиях сильной диктатуры. Что-то есть тут от суровости Леонтьева, хотя он мог бы возразить: уже поздно.

Бердяев писал, что мышление К.Л.-ва осталось навсегда медицинским, не став гуманитарно-философским. Если соглашаться, то все, сказанное К.Л. о государстве и России, приобретает следующий смысл: тяжкая социальная патология предложенного им диктаторского режима надолго отложит день смерти безнадежно больного социального организма страны... Может быть и так. Но надолго ли?

А если с византизмом ничего не выйдет? Бердяев заметил, что если бы нашлась разумная и сильная религиозно-политическая иерархия где-нибудь в Тибете или в Китае, можно было бы, согласно К.Л., обратиться и к ней, чтобы остановить вырождение славянства, и неважно, что там нет Православия, — главное, с точки зрения политической, чтобы была культура зрелого, решительного и опытного консерватизма. Но этого в Тибете нет, значит надо делать ставку на византизм. Византизм со всеми своими амбициями, однако, уже рухнул однажды под ударами сил Ислама, поэтому следует ли русским делать на него ставку, чтобы защититься? А если не следует, что же остается взамен, если Запад нам чужд, как и мы ему?

Оппонентам, задающим подобные вопросы, К.Л., наверное, ответил бы: прием иго Ислама (или, как теперь больше опасаются, Китая), если так повелит положение вещей, т.е. судьба. Подобных строк, впрочем, у него нет, но вывод напрашивается. Этому выводу соответствует его мнение, что для православных болгар власть турецкой Порты была духовно не так опасна, как свобода европейского

либерализма, поэтому азиатское иго в России отрезвило и мобилизовало бы православных. Само Православие, каким он его видел в XIX в., значит, уже не в силах отрезвить наш народ и спасти его от морального разложения; Православие, значит, не может иметь серьезного социального и политического значения для будущего страны... Понятно, если вспомнить, что до своего обращения К.Л. относился к Православию без особого энтузиазма, пока его не отрезвил страх Божий в смертельно опасной, как он думал, ситуации.

О полемике вокруг наследия К.Л. см. Приложение 3.

Литература:

1. Леонтьев К.Н. Собр. соч. в 9 тт. М., 1912-14.
2. Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем в 12 тт. СПб: «Владимир Даль», 2000 и сл.
3. Леонтьев К. Избранное. М.: Рарог — Моск. рабочий, 1993.
4. Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992.
5. Леонтьев К. О всемирной любви (речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике). — В кн.: Ф.М. Достоевский и Православие. М.: Отчий дом, 1997.
6. Леонтьев К. Избранные письма (1854-1891). СПб: Пушкинский фонд, 1993.
7. Константин Леонтьев: Pro et contra. В 2-х кн. СПб: РХГИ, 1995.
8. Булгаков С.Н. Победитель — побежденный (Судьба К.Н. Леонтьева) — В его кн.: Тихие думы. М.: Республика, 1996.
9. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Р.: УМСА-Press, 1983.
10. Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. М.: Путь, 1997.
11. «Н. Бердяев о русской философии». Часть 1. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991.
12. Концевич И.М. Оптина Пустынь и ее время. Сергиев Посад — Владимир, 1995.
13. Розанов В.В. Соч. В 2-х тт. Т.2. Уединенное. М.: Правда, 1990.
14. Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева. — В кн.: Собр. соч. В.С. Соловьева. 2-е изд. СПб: Просвещение, б.г., т. IX.
15. Франк С. Русское мировоззрение. СПб: Наука, 1996.
16. Константин Леонтьев, наш современник. СПб: Изд. Чернышева, 1993.
17. Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990.

Владимир Соловьев

Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900) — один из самых ярких, известных и спорных религиозных философов России. Удивительно одаренный человек, он многое успел сделать за свою недолгую жизнь. Оценки его наследия самые разные. Бердяев назвал его пророком, некоторые считали чуть ли не святым, а другие — едва ли не еретиком; одни уверяли, что он ушел из Православия к католикам, другие — что католиком не стал, поскольку и не собирался. Сам В.С. в общем тяготел к Православию и под конец жизни исповедался у православного священника, причастился и умер в мире с Церковью.

Поначалу он приобщился к церковности в глубоко религиозной семье своего отца — известного историка С.М. Соловьева. В юности, как и многие тогда, выпал из Церкви, увлекался позитивизмом, деизмом, протестантством, пантеизмом, гнозисом... Став студентом университета, В.С. начал непростым путем возвращаться к вере — через Спинозу, Гегеля, Канта, Шопенгауэра и Шеллинга. И лишь в поздние годы жизни его вера стала приобретать церковные черты. Постепенно он осознал свою жизненную задачу — философски «оправдать веру отцов» и служить истинному христианству.

Он имел «активнейший общественный темперамент» (С. Хоружий) и на первое место поставил социальные задачи христианства: «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего)» (6, т. VI, с. 381). В этих ранних словах мы видим не критическое повторение точки зрения Чаадаева, которого он тогда еще не читал, тоже ревнителя социально активного христианства, что история ведет в Царство Божие путем постепенного эволюционного процесса. Но в первой половине цитированной фразы мы видим общность мысли В.С. с ранними славянофилами.

И здесь его подстерегало искушение — настороженно держаться на расстоянии от социально пассивного, как он считал, русского Православия, не спешить с полным воцерковлением и оставаться каким-то церковным маргиналом, со склонностью искать источники истины тоже среди малоцерковных или околочерковных христианских маргиналов, особенно если у них большой мистический дар. Это не означает, конечно, что он не считал себя православным, время от времени он участвовал в богослужениях, но, вероятно, без всецелого чувства принадлежности и без ответственного отношения к дисциплине церковной жизни. Современники замечали, что ему в тот период и в голову не приходило, что лучше подумать о том, как самому «оправдаться верой отцов», чем интеллектуально оправдывать церковную веру. «Юношеские письма его, — заметил С. Франк, — лишний раз подтверждают, что Соловьев именно по натуре и по непосредственному

своему мироощущению был в гораздо большей мере религиозным реформатором и проповедником, чем чистым философом» (3, с.385).

В.С. понимал свою задачу в эти годы так: сначала раскрыть средствами философски просвещенного разума содержание христианской веры, а затем осуществить истинное христианство в жизни, преодолеть темные ее стороны на путях реформы. Замечали в ответ: аскетическая работа над собой в русле основательного церковного окормления здесь не получила должного места.

Недолгое время он провел в МДА в качестве вольнослушателя, где общался с монахами и преподавателями, но держался особняком. Стремясь к широкой творческой деятельности, он не пошел бы на смиренное послушание монаха или служение приходского священника. В 1874 г. он защитил магистерскую диссертацию «Кризис западной философии», направленную против позитивизма. Левая профессура возмутилась тем, что он открыто предлагал вернуть философию и науку к религиозным корням. Но оппоненты проиграли спор, и один из современников писал: «Россию можно поздравить с гениальным человеком» (4, кн. I, с.416).

Искушения, однако, продолжались. Его увлекли мистические искания Софии. Первая встреча с той неземной «дамой», которую он хотел считать Софией, была еще в детстве. После Академии В.С. направился в лондонскую Библиотеку изучать восточные, гностические и средневековые трактаты на тему о Софии. Интересовался также Каббалой. В Лондоне вновь встретил помянутую запредельную даму, по зову которой поехал в Египет, где увидел ее в третий раз, что и описал в позднем стихотворении «Три свидания». От этих видений он ждал ключевых идей, которые ввели бы его в глубину бытия.

Психологический контекст некоторых из этих видений был сумрачным. В Лондоне его преследовал демон, обещая скорую гибель. В.С. недолго занимался там спиритизмом, оценив его в письмах как «нечто весьма жалкое». Там же, не без влияния той «дамы», думал о проекте универсальной религии будущего, «синтезе всех религий», с сохранением всего положительного из разных религий, но без их «узости», «эгоистичности» и пр. Однажды он назвал этот синтез «религией Св. Духа» и одно время подумывал о создании особого духовного ордена ревнителей такого синтеза, но он не организатор по темпераменту, и дело не состоялось.

Как соотносить «синтез» разных религий с историческим христианством, оставалось неясным. В.С. отверг теософское псевдопримирение религий в духе m-me Блаватской, когда устраняют главное — Бога, Его воплощение во Христе, искупление, спасение души. В.С. противопоставил этому свое понимание «синтеза», назвав его «свободной теософией», авторство которой приписал Софии. «Религия

должна быть всеобщей и единой» (6, т. III, с. 38), «с религиозной точки зрения целью является не *minimum*, а *maximum* положительного содержания» (с. 39), — писал он несколько лет спустя. «Свободная теософия» располагала к тому, чтобы оставаться маргиналом по отношению не только к Церкви и православному богословию, но и к строгой философии. Искание максимума, напротив, вело его к Богочеловеку Христу.

Вернувшись в Московский университет, В.С. занял место уже умершего П. Юркевича, недолго преподавал, уклоняясь от присоединения к каким-либо партиям преподавателей, и вскоре оставил по поводу одного из конфликтов и в силу своего общего страннического настроения. Перебрался в Петербург и прочитал в 1878-81 гг. 12 лекций о Богочеловечестве на Высших женских курсах. Грядет, возвещал он, раскрытие вселенского христианства: Богочеловечество — главное в христианстве и основа будущего его подъема.

В 1880 г. В.С. защитил в Петербургском ун-те докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал». В 1881 г. умирает Достоевский. В.С. посвятил ему три речи, где воздал ему хвалу за то, что тот увидел в русском Православии истинное христианство, прообраз той Церкви, которую Россия должна свидетельствовать миру, чтобы помочь всем христианам уврачевать вековые расколы и раздоры. Россия стоит между двумя великими мирами — Востоком и Западом; Византия не смогла их примирить, значит, к этому призвана Россия.

В 1881 г. после убийства государя императора Александра II В.С. призвал молодого царя-преемника воздержаться от смертной казни террористов во имя христианской правды. Репрессий не последовало, но говорили о негласном полицейском надзоре и о том, что государь рекомендовал генерал-адъютанту Лорис-Меликову сделать В.С-ву «внушение за неуместные суждения» и посоветовать ему временно воздержаться от преподавания. В.С. понял, что пора писать прошение об отставке из Министерства Народного Просвещения, где он тогда работал. Он на какое-то время отошел от философии, стал писать о расколе в русском Православии, о вине Католичества в антихристианской направленности развития Запада, о Протестантстве как вторичном уклонении и пр. Сущность Церкви В.С. в это время понимал как имеющую «вселенский католический характер». Наметился отход от былой «универсальной религии».

Рубеж 1882-83 г. стал кризисным в духовной жизни С-ва: он решил, что Католичество — это идеал истинного вселенского христианства. Тем временем написал «Духовные основы жизни» (1884) — светлую книгу о вере, благодати, молитве, посте, милостыне, таинствах, церковной жизни, грехе и смерти. Образ Христа является главным критерием для проверки нашей совести — этим он завершил

свою книгу. В ней он позже не нашел нужным ничего исправлять. Казалось бы, написал человек глубоко воцерковившийся. Но оставалось сильным желание искать истину над церквями. Его великую душу ожидало тяжелое искушение «теократией» (греч. «богочеловек»): «Церковь, будучи неподвижной и неизменной святыней, должна быть вместе с тем и деятельной властью. Эта духовная власть Церкви руководит человечеством и ведет мир к его цели, т.е. к соединению всех в одно богочеловеческое тело...» (6, т.IV, с.51). Власть над человечеством, никак не меньше...

Раньше В.С. писал, как и славянофилы, о властолюбии Рима, о цезаристских амбициях папизма. Полемизируя с папизмом, он думал об «истинной теократии». Но, видя слабость духовной власти в России, В.С. стал понимать теократию как земное могущество Церкви, ратовал за сильную и независимую религиозную власть, способную осуществить Всеединство и Царство Божие на земле, примирить католиков и православных. Теократия, которая означает, что один только Бог имеет полноту власти в Церкви, В.С. заменил на римскую иерократию. Это приблизило его взгляды к сумрачному I Ватиканскому собору 1870 г.

«История и будущность теократии» (1886) вместе с книгой «Россия и Вселенская Церковь» (1889) — результат увлечений этого периода. Последнюю невозможно было напечатать в России, поэтому она вышла по-французски в Париже. В.С. сопоставил папу римского с Отцом Небесным, царя — с Сыном, а Святого Духа — с пророческим служением. Царь, сыновне послушный папе, — это император российский, а исполнитель третьей роли не совсем ясен, но можно предполагать, что она отводится таким, как В.С.: пророк — это «вершина стыда и совести», бесстрашный и независимый общественный деятель (т. VIII, с.509). Вселенское христианство превратилось во вселенскую Церковь, управляемую из Рима, и стало делом религиозной политики.

Все это напоминает наивные мечты В.С. Печерина: «Придет великий русский император, я вижу его, вот он приближается к Риму, вот он у ног Верховного Первосвященника, он склоняется перед ним, предлагая ему свою корону и империю, он превращает Россию в ленное владение Св. Престола» («Символ», 2001, № 44, с.106). Оба они пренебрегли словами Христовыми «Царство Мое не от мира сего» (Ин.18.36). Но долго ли мог В.С. оставлять их без внимания?

С.М. Соловьев, его племянник и биограф, писал: «Крушение Истории Теократии было в том, что вторая ее часть, вышедшая на французском языке под заглавием “*La Russie et l’Eglise universelle*” [“Россия и Вселенская Церковь”], явилась лишь апологией католичества» (7, с.149). Прочитав Н. Бердяева: «Он вырабатывал проекты унии. ...Соловьев защищает папизм обычными католическими аргументами, которые можно найти у любого католического богослова. Оригинально

было лишь то, что аргументы эти исходили от русского» (2, с.361). Да, здесь была та самая уния, которую он отвергал сердцем, но на время допустил интеллектуально.

В.С. решил поехать в Рим. Московские друзья предупреждали: смотри, вернешься обратно Лютером. В.С. направился в Югославию к еп. Иосифу Штроссмайеру, занимавшемуся «униональной работой» (униями местного значения), чтобы через него выйти на папу Льва XIII. Но тут начались сложности. Лев XIII, по-своему практичный, прочитал его «Русскую идею» и увидел у автора всего лишь религиозный идеализм: «Прекрасная идея, но без чуда это вещь невозможная» (8, т.IV, с.119). Иезуиты критиковали «за вольнодумство, мечтательность и мистицизм». Увидев такое отношение, В.С. с горечью писал: «Вот Вам в двух словах мое окончательное отношение к папизму: я его понимаю и принимаю *tel quel*, но он меня не понимает и не принимает, я его вместил в себя, в свой духовный мир, а он меня вместить не может, я пользуюсь им как элементом и орудием истины, а он не может сделать из меня своего орудия и элемента. Бог превратил для меня латинский камень в хлеб и иезуитскую змею в рыбу, а дьявол сделал для них мой хлеб камнем преткновения и мою рыбу — ядовитую змею» (5, с.288).

В.С. уклонился от встречи с Львом XIII. Папа принял бы его не иначе как только в качестве «заблудшей овцы», готовой послушно вернуться в «стадо верных» под главенством «викария Христа». Иные варианты, кроме роли «кающегося схизматика» у ног папы, невозможно себе представить. В.С. хотел другого — стать третьей фигурой в мировой теократии, а это амбиция редкостная. (Сам он, впрочем, писал: «Я в пророки возведен врагами»).

Вернувшись, В.С. написал архим. Антонию (Вадковскому): «На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе, у настоятеля ее о. иеромонаха Амвросия. Вообще я вернулся в Россию, — если так можно сказать, — более православным, нежели как из нее уехал» (6, т.XI, с.370). Другие слова В.С. тому же адресату: «В латинство никогда не перейду» (с.369). Вновь писал В.С. о том, что «...была бы зловредной всякая внешняя уния и всякое частное обращение» (с.370). Архим. Антоний немедленно ответил: письмо «принесло мне истинную радость» и «при настоящем жалком положении наших церковных дел... выход из Церкви таких полных жизни, могучих и сильных членов ее, как Вы, поистине был бы великим несчастьем» (14, с.349).

«Теократию» В.С. не завершает и переходит к более скромному философскому и литературному труду. «Муза Соловьева почти замолкла с 1887 г.», — отмечает С. Соловьев (5, с.300). В России от него многие отшатнулись, включая и обер-прокурора К. Победоносцева. В.С. остался

почти один среди непонимания и злословия. В конце 1886 г. он направился в Троице-Сергиеву Лавру, где около трех недель жил, молился и размышлял о монашестве. Монахи хотели бы видеть его среди братии, но В.С. опасался подмен, призвание не определилось, да и желание не созрело. В.С. дорожил *«свободой, обусловленной искренним подчинением тому, что свято и законно»*, и боялся, что от него *«потребуют подчинения всему без разбора»* (8, т. III, с. 191). Пять лет спустя был на Валааме, но снова с отрицательным результатом.

В.С. вернулся к творческой работе усталым и больным. В связи с 900-летием крещения Руси написал статью «Владимир Святой и христианское государство» (1888), где о Православии высказался мрачнее, чем когда-либо: «На Востоке была лишь Церковь пустынножизненная» (6, т. XI, с. 125); «Восточная Церковь отреклась от своей власти в пользу светской» (с. 130); светская же власть «с не меньшей необходимостью пришла к антихристианскому абсолютизму» (с. 134), а итоговый вывод: наиболее решительная часть русских раскольников «превосходно выразила самую сущность нашего национального вопроса, заявив, что цезарепapistское Государство и официальная Церковь как его орудие представляют царство антихриста» (с. 134). После такой уничтожающей оценки, какую не позволял себе и Чаадаев, непонятно, как оставаться в Православии и признавать Церковь своей Матерью? Это была тяжелая душевная смута. К. Мочульский писал: В.С. «изменяет своей идее вселенскости и всю православную Церковь отдает антихристу. Но тогда “дело его жизни” теряет всякий смысл» (9, с. 167).

К началу 90-х гг. — новый кризис в духовной жизни В.С. Миновала последняя эротическая буря, оставив душу опустошенной. Он отдаляется от Церкви и возвращается к философии и публицистике. Скандальным докладом «Об упадке средневекового мирозерцания» вызвал возмущение всех, в том числе и уважавшего его К. Леонтьева, который высказался, как всегда, своеобразно: «Куда он теперь пойдет? К иезуитам? Но они здесь не с ним, а с нами» (цит. 5, с. 303). В.С. заявил, что вместо христиан дело Божие в мире совершают неверующие. Оппоненты, не стесняясь, обвинили, что он глумится над Церковью. В.С. отвечал, что его выпады относились «исключительно к тем мирянам худой жизни, которые лицемерно стоят за идеал личной святости и благочестия, чтобы под этим предлогом избавить себя от всякого труда на общую пользу» (8, т. III, с. 197). Это несколько меняет дело. Отойдя вскоре от полемических крайностей этого доклада, В.С. сохранил верность тому, что он определил для себя раньше, размышляя о духовных путях России: самобытность русского православного духовного опыта следует сочетать с европейскими правовыми идеями и социальной ответственностью

христиан за все происходящее в обществе и культуре. Это означало, что он продолжал оставаться вне лагерей западников и славянофилов.

После ряда путешествий В.С. собирает с силами и три года (1894-97) пишет «Оправдание добра», с целью «показать добро как правду, т.е. как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца» (6, т.VIII, с.3). Верить в добро и верить в нравственную силу права, определять практические пути социальной реализации добра и права — основное в этой книге. Теократии в ней уже нет. В 1895 г. пишет статью «Византизм и Россия», наиболее безжалостную по отношению к византийскому благочестию, где «византизм» отождествляется только со своими грехами. Причастился в 1896 г. у католика-униата, но без совершения акта перехода в Католичество (см. Приложение 4). Направил государю императору Николаю II просьбу о возвращении духовной свободы Православной Церкви и о свободе совести для всех граждан (6, т.XI, с.452-456). Сблизился с кнн. Трубецкими. Идеи книги Л. Толстого «В чем моя вера?» оценил вопросом «Ревет ли зверь в лесу глухом?», а некоторым его строкам давал комментарий: «Под ними хаос шевелится». Но это — самое мягкое, скорее ироническое; позднее толстовство оценил как предзнаменование антихристового духа (см. далее). В. Розанова порицал за «оргиазм и пифизм» и сравнивал с Иудушкой Головлевым.

Появляются в его творчестве новые темы — угроза с Востока, «желтая опасность панмонголизма», темное гибельное начало в «душе России», ожидание военного разгрома России и ее политического падения как кары за исторические грехи. В.С. предчувствовал катастрофы XX в., а за ними, как до него Леонтьев, провидел явление антихриста, создание им мировой империи и приближение Судного дня.

Есть одно мрачное место из его переписки тех дней: «Надо быть готовым к тому, что девяносто девять священников и монахов из ста объявят себя за антихриста» (8, т.IV, с.222). В.С. имел в виду и католиков, и православных, и протестантов. Не знаю, из какой статистики можно вывести такой убийственный процент. Но расставание с былыми пристрастиями и увлечениями налицо. И если В.С. цифру привел, это выразило его сомнения в том, стоит ли заниматься церковной полемикой дальше, — дескать, кругом слишком много будущих иуд, чтобы продолжать споры.

Приближалась смерть, время от времени ощущалось присутствие душ ранее отошедших друзей. Духовный опыт становился более зрелым и смиренным. Менялось отношение к Матери-Церкви и В.С., наконец, признал, что Церковь в России осталась верна правде Христовой, несмотря на грехи многих своих членов. Начались пересмотры основных идей прежних трудов. В.С. отказывается от былого мнения, что христианство является всепримиряющим и всеобъединяющим началом, что ставит под вопрос нужду в метафизике Всеединства, и признает, что

существует «духовное зерно зла: ненависть к истине за то добро, которое она выражает, которого она требует и к которому ведет» (т.Х, с.53). Его философский дар не был удовлетворен написанным ранее, новые философские труды становились тщательнее, основательнее и ответственнее. Верность В.С-ва Христу становится более трезвой, серьезной и мужественной. Финальное проявление зла будет оформлено личиной добра; будет самый крупный из всех мыслимых обманов в мировой истории; будет антихрист, столкновение христиан с которым неизбежно как проверка верности Спасителю. Этому посвящена последняя значительная работа «Три разговора» (1900), завершаемая «Повестью об антихристе», где В.С. выразил свой окончательный взгляд на церковный вопрос и на ситуацию в мире. «Это — его покаяние», — резюмировал Мочульский (9, с.209).

Его творческие планы на ближайшее будущее были обширны — от «теоретической философии» и эстетики вплоть до разработки того, что он назвал «библейской философией». Обновление жизненного опыта, духовная переориентация и зрелость мысли располагали к серьезности результатов. Правда, юношеские видения неземной дамы он все еще считал важными, так что процесс очищения от былых прельщений и критического анализа мистического опыта продолжался и, возможно, завершился только в финале жизненного пути. 31 июля 1990 г. В.С. скончался в доме кн. Трубецкого в Узком под Москвой. Есть примечательное свидетельство: В.С. перед смертью «исповедался и причастился Св. Тайн с полным сознанием» у православного священника С.А. Беляева. Тот вспоминал впоследствии:

«Исповедался Влад. Серг. с истинно христианским смирением (исповедь продолжалась не менее получаса) и, между прочим, сказал, что не был на исповеди уже года три, так как, исповедавшись в последний раз (в Москве или Петербурге — не помню), поспорил с духовником по догматическому вопросу (по какому именно, Влад. Серг. не сказал) и не был допущен им до Св. Причастия. “Священник был прав, — прибавил Влад. Серг., — а поспорил я с ним единственно по горячности и гордости; после этого мы переписывались с ним по этому вопросу, но я не хотел уступить, хотя и хорошо сознавал свою неправоту; теперь я сознаю свое заблуждение и чистосердечно каюсь в нем”» (8, т.III, с.216).

Его отпевали в университетской церкви. Похоронен в Москве рядом с отцом на территории Новодевичьего монастыря. В. Розанов увидел просветление облика В.С.: «Заметно, как образ его улучшается, очищается после смерти; как и перед самой смертью он быстро становился лучше, как будто именно приуговлялся к смерти. Разумеем здесь его отречение от горячки неподготовленных попыток к церковному “синтезу” и вообще быструю его национализацию. Внук деда-священника вдруг стал быстро скидывать с себя мантию философа, арлекиаду

публициста. “Схиму, скорее схиму!” — как будто только не успел договорить он, по примеру старорусских людей, московских людей. И хорошо, что он умер около Москвы, москвичом. Там ему место — около сердца России» (10, с.369-370).

Его друг кн. С. Трубецкой писал: «То была цельная и светлая жизнь, несмотря на все пережитые бури, жизнь подвижника, победившего темные, низшие силы, бившиеся в его груди. Нелегко далась она ему. “Трудна работа Господня”, — говорил он на смертном одре. Но в этой трудной работе он не изнемог духом, сохранил чистое сердце и душевную бодрость, тот высший, чуждый уныния источник веселья и радости, в котором он сам видел подлинный признак и преимущество истинного христианства» (2, с.299).

Богочеловечество и византизм

В.С. исходит из того, что Христос — Возглавитель всей твари, Глава Церкви и образец жизни по Евангелию, жизни с полной самоотдачей в служении Богу и ближнему. Богочеловечества нет и не может быть без Богочеловека — воплотившегося Слова. Оно охватывает всех, кто собирается вокруг Христа и Евангелия, кто откликается на Божий призыв войти в Его Церковь и послужить высшей правде. «Тайна вселенной, ее смысл и разум есть Богочеловечество, т.е. совершенное соединение Божества с человеком, а через него и со всей тварью» (1, т.І, с.320).

Догматическую истину о Воплощении Сына В.С. поставил в центр своей философии. Это не превратило ее в богословие, потому что богослов ответственно берет на себя догматические обязательства перед Церковью и принимает весь объем Откровения и церковного вероучения, а В.С. ограничился только его частью и привлек немало постороннего. Ориентируясь на образованное российское общество, В.С. обращался к нему на свободном религиозно-философском языке как вселенски мыслящий христианин, со сложными отношениями с Матерью-Церковью.

В главном В.С. прав: в средоточии мировой истории действует Богочеловек Христос. Это — вера древней Церкви, о которой нужно было напомнить в сумрачном XIX в. Верность Богочеловеку стала нелегким жизненным крестом В.С.-ва. Она требовала от него приносить в жертву ради Истины личные философские пристрастия и понятное желание ставить на первое место ту боль, которую вызывали в его душе трудности воцерковления в Православии. Боль своего сердца, сохранявшуюся все годы его творческой работы, он однажды выразил так:

«Современная религия есть вещь очень жалкая, — собственно говоря, религии, как господствующего начала, как центра духовного

тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус...» (6, т. III, с. 4).

В.С. призвал «сотворить из догмата Христианского твердое, но широкое основание, неприкосновенное, но живое начало всякой философии и всякой науки» (6, т. XI, с. 341). В.С. не принимал традиционного для Запада разделения теологии и философии и попытался соединить в своем «цельном знании» выбранные им богословские истины с метафизикой и наукой. Он жаждал духовного обновления церковей и считал, что их практическая жизнь далека от Богочеловеческого идеала, — во всех он находил признаки духовного угасания, уклонения или подмен. Следовать богочеловеческому идеалу означало, согласно В.С., чтобы церкви брали на себя исполнение самых серьезных социальных задач в политике, культуре, морали и образовании, означало наступательную стратегию христианства в отношении духа мира сего. Видя, что это не осуществляется, он судил сурово и часто не как сын своей Матери-Церкви.

Богочеловеческий идеал означает, что Совершенный Бог, соединяясь с совершенным человеком, дает человеку такие творческие возможности, какие он не может иметь без Христа, без веры, без Церкви. Если творческие силы человека будут подняты на новый уровень, тогда непосильные для «теплохладных» христиан социальные задачи станут исполнимыми. В.С. жаждал полноты развития человеческого начала в Церкви и призывал трудиться максимально энергично. Православный Восток, писал он в «Чтениях», имея в виду прежде всего Византию и Россию, «сохранил истину Христову; но, храня ее в душе своих народов, Восточная Церковь не осуществила ее во внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую» (6, т. III, с. 178).

В.С. высказал много суровой критики в адрес византийского благочестия. Его он отождествил с «византизмом», который, по его оценке, отступил от богочеловеческого идеала. Здесь есть критика идей К. Леонтьева, которого он по имени не называет. Византизм, писал В.С., во-первых, гасил творческое и социально-активное начало личности, а, во-вторых, неадекватно строил отношения между Церковью и государством, насаждал «цезарепапизм». Последний означает, что кесарь незаконно присваивает себе всю власть над Церковью, а Церковь этому не противится. «Цезарепапизм» он назвал «политическим арианством» — такой же изменой духу Христову на Востоке, как и «папоцезаризм» на Западе у католиков, которые решили в Средние века, что папа должен взять в руки «два меча» — светской и духовной власти.

Термин «цезарепапизм» впоследствии много раз использовали в полемике — и не всегда удачно. Вопреки В.С.-ву, византийское православие не следует считать безнадежно «цезарепапистским».

Приведем оценку о. Иоанна Мейендорфа: *«Византийское христианство никогда не присваивало императору абсолютной власти в вопросах веры и этики»* (17, с.226). Это подтверждают факты. Своеволие византийских императоров обличали св. Иоанн Златоуст, св. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин, преп. Феодор Студит: *«...Их писания, широко читаемые поколениями византийских христиан, всегда были на христианском Востоке авторитетнейшими образцами общественного поведения»* (17, с.227). Еще пример: императоры династии Палеологов неоднократно подталкивали Церковь к унии с Римом, но Церковь воспротивилась и уния не удалась, как должно было бы произойти, если бы был в силе «цезарепапизм». *«Византийское общество избегало цезарепапизма не противопоставлением императорам иной, соперничающей власти (то есть власти священства), но отнесением всей власти непосредственно к Богу»* (с.226).

В.С. был прав, когда сближал «цезарепапизм» с петербургской синодальной системой. Если в Византии «цезарепапизму» противостояла идея «симфонии» Церкви и монархического государства, то в Петербурге восторжествовал монархический абсолютизм западного типа без «симфонии». Свидетельство этому — «Духовный регламент» еп. Феофана Прокоповича. В нем определено, что государь император является «крайним судьей» в делах Церкви, а это и есть «цезарепапизм». А по отношению к «византизму» В.С. прав лишь отчасти. Пусть юридически «цезарепапизма» и не было, но все же византийцы непомерно превозносили автократию: «По отношению к своим врагам или внутренним диссидентам они вели себя так, как если бы Византийское царство уже было Царством Божиим, обладающим правом, конечно, судить и истреблять тех, кого оно почитало и своими, и Божьими врагами» (Мейендорф, 17, с.230).

Мы вправе сказать в ответ С-ву: Византия была прежде всего носителем духа подлинного Православия, хотя было и его искажение. И в самой Византии шла духовная борьба за верность правде Христовой. Мы вправе сказать также и то, что приближение к богочеловеческому идеалу, за который ратовал В.С., — отнюдь не такая простая задача, как можно подумать, читая его тексты. Многолетний покаянный труд и подвиг, которые для этого нужны, у В. С-ва не получили должного освещения. Быть социально активным христианином, ориентирующимся на западные образцы, проще, чем пойти по пути длительного и неустанного покаяния и подвига.

Всеединство

Богочеловечество В.С. соединяет с принципом Всеединства. В «Критике отвлеченных начал» он писал, что новейшая западная

философия занята в основном только отвлеченными началами — теми абстрактными принципами, которые оторваны от всецелой Истины, охватывающей все формы бытия, от Христовой правды, которая познается разумом и сердцем. Этот грех мысли ведет к разрывам между разными областями деятельности. Культура, вместо того чтобы быть целостной, распалась на разные направления; ученые не хотят иметь дела с философией, христианской этикой и Церковью, творцы в искусстве далеки от веры, верующие нередко пренебрегают культурой и философией, власть игнорирует ответственность перед Богом. Есть расколы социальные — между властью и аристократией, аристократией и народом, народом и монархией, обществом и Церковью, интеллигенцией и народом и т.д.

Ответ В.С. решил дать в виде метафизики Всеединства, которая очистила бы творческую мысль от отвлеченности начал. Это ответ теоретический, но важный для социально-практической и культурно-творческой работы, потому что, считал он, необходимо иметь образ мировой реальности в целом и видеть цель мировой истории — «собрание всей земли», всего человечества «вокруг невидимого, но могучего центра христианской культуры», осуществляемое «в сознании всемирного единства и солидарности» (6, т. VII, с.73).

«Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в каком единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота* бытия» (т. VII, с.74).

Тема Всеединства не нова. Она появилась в древнегреческой философии в связи с проблемой единого и многого. Более близкие предшественники — это Николай Кузанский, Шеллинг и др. В.С. назвал их (и свою) философию «свободной теософией» и противопоставил ее другой теософии — А. Безант и Е. Блаватской, у которых все духовное подменялось «тонко-материальным». «Свободная теософия» В.С-ва означает свободное согласие разума и сердца воспринять истину, которая вечно пребывает в Боге и должна осуществиться в нашей жизни. Их теософию он отверг, а свою подал как «цельное знание», соединяющее три вида знаний — научное, философское и религиозное.

В.С. ждал от «цельного знания» того, о чем мечтали и чего не смогли достичь философы всех времен и народов, — вхождения в самую суть Бытия, полного единства разума человека с истиной Бытия, безошибочного воспроизведения истины Бытия теоретической мыслью человека, охваченного Бытием. В истину Бытия, в таинственную глубину сущего, считал он, вводит вера. В этом родственность мысли В.С-ва ранним славянофилам, но во многом он заметно от них отличается.

Свою теософию В.С. соединил со «свободной теократией» и «свободной теургией». Это понадобилось вот зачем. Если считать человека существом чувствующим, познающим и имеющим волю к действию, то познавательную деятельность следует правильно сочетать с социально-практической, включая политику, экономику и организацию церковных дел (это задачи теократии), и с творческой деятельностью в сфере культуры, которую не следует отрывать от религиозно-мистической жизни человека (тут место теургии — греч. «Богоделание»). В теократии главное — это духовная власть, способная организовать социально-политическую жизнь и культуру в подчинении Высшей воле, чтобы создать Царство Божие на земле. А в теургии главное — воздействие на мир религиозным творчеством, «реализация человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы» (т.3, с.352). Посредством теософии, теократии и теургии Всеединство должно охватить все стороны человеческой жизни.

Таким оно предстает, если идти к нему «снизу», «изнутри» нашего мира, от тех задач, которые В.С. поставил на первое место. Этим он, однако, не ограничился, посчитав нужным привлечь также и высший небесный прообраз Всеединства. Тут В.С. поступил как платоник, решив, что чаемое земное Всеединство нужно прочно укоренить в небесной реальности. Небесное Всеединство он назвал «истинно-сущим», Абсолютом. Это всеохватывающее Единое, высшая идеальная реальность, не только трансцендентная, но и имманентная. Она таится в глубинах всех вещей, всякого конкретного сущего, в глубинах души каждого человека.

Откуда мы можем знать, что она есть? Вот ответ В.С.: существует непосредственное духовное чувство, «мистическая интуиция», которая с несомненностью приоткрывает нам присутствие Всеединства в нас самих и во всем сущем. Ясно, что он имел мистический опыт, который он понимал как опыт живого присутствия Всеединого или абсолютной Первореальности. Переживаниям этим он полностью доверял и считал, что такой опыт доступен всем и, вероятно, у всех одинаков, поэтому он не дал никаких описаний того, какие духовные шаги должен проделать тот, кто хотел бы лично пережить то, что было у В.С. Он также не дал указаний, как удостовериться в подлинности и чистоте этого опыта, в том, что он правильно осмысливается. Он ограничился указанием на любовь, которая обращена от Абсолюта ко множественности сущего. Эта любовь и должна безошибочно вводить на путь познания Абсолюта.

Есть у В.С. еще одна линия рассуждений — метафизическая — которая ведет к нашему миру «сверху» или от Абсолюта. Абсолют как таковой В.С. мыслил пребывающим вне всего существующего, превыше

всякого бытия, недоступным для рационального познания. В своей трансцендентности, рассуждал В.С., Абсолют является источником «своего другого», которое следует понимать как абсолютное первоначало мира. Через «свое другое» Абсолют становится доступен осмыслению. Абсолют противостоит «своему другому», противопоставляет его себе и одновременно объединяет его с собой.

«Свое другое» — это еще не наш мир, а его высший замысел, замысел всесовершенного единства многообразия всего существующего, «мир в Абсолюте». В.С. назвал его также «душой мира» (лат. *Anima mundi*), Софией, высшей разумной силой в Боге, которая изначально — над временем и пространством — несет в себе целостный образ того, каким должен стать мир. Всеединство небесное несет в себе высшую «софийную» основу мира, которая является источником его разумного устройства и его единения в любви и благе.

Многие справедливо считают эту метафизику Абсолюта и «другого» темноватой, т.е. неубедительной. Она действительно слишком схематична и по сути не оригинальна, не говоря уж о том, что не имеет ничего общего с догматическим учением Церкви о Боге и мире. Ближайшим из тех, кто рисовал подобные картины, правда, посложнее, чем у В.С., должен быть назван Шеллинг, а раньше за ним, как отмечали многие, угадывается фигура гностика Якоба Беме, а еще дальше усматривали влияние упрощенно понятой Каббалы.

Эта метафизика понадобилась, чтобы описать, как наш расколотый мир может быть приведен к Всеединству. А именно, высшее небесное Всеединство является в интерпретации В.С. мощной объединяющей силой для всего, что в нашем мире разделено и фрагментировано. София предстает могучим двигателем глобального процесса становления Всеединства на Земле, гарантом, что Всеединство будет успешно создано.

Для описания становления Всеединства в нашем мире привлекается еще одна — не метафизическая, а философско-историческая схема: Всеединство в нашем мире развивается от изначальной простой формы через ее дифференциацию в сторону раскрытия внутреннего разнообразия, т.е. множественности, к зрелой форме, которая охватит достигнутое разнообразие в качественно новом, высшем единстве. Человечество включено в это растущее мировое Всеединство не только эмпирически (экономикой, техникой, политическими системами, культурой), но еще и на уровне «мировой души», понимаемой здесь, в отличие от небесной *anima mundi*, как всеобщая душа человеческого рода.

Это «душа Адама», понимаемого как всечеловек, а не как отдельное существо. Представление об Адаме как всечеловеке — это древний теологумен. Мировая душа В.С.-ва — это уже не теологумен, а платонический термин, нужный для описания несовершенного земного

осуществления Всеединства, отражающего его вечный «софийный» замысел. Она и совершила, по его интерпретации, грехопадение на заре истории. Раньше грехопадения эта общечеловеческая мировая душа была основой первичного земного Всеединства, затем, после грехопадения, с которого и началась история человечества, Всеединство потеряло былую цельность, дифференцировалось с риском того, что вычленившиеся элементы изначального Всеединства уйдут из него навсегда. Чтобы этого не произошло, падшая мировая душа нуждается в восстановлении, которое, как считал В.С., и осуществляется в ходе исторической эволюции. Восстановление означает преодоление фрагментации мировой души.

Человеческий род идет по пути все большей интеграции — в этом В.С. хотел видеть прогресс, но прогресс религиозный. В глубинах мировой души создается Всеединство, создается как Церковь, потому что в центре мировой истории — Боговоплощение, которое и спасает мировую душу от распада, а все дифференцировавшиеся элементы изначального простого Всеединства — от полной дезинтеграции. Богочеловек объединяет все человечество вокруг Себя и дает ему форму Вселенской Церкви. Ее форма — разумна, и этой высшей (т.е. сверхчеловеческой) разумности В.С. решил тоже дать имя Софии. Богочеловеческое Всеединство на земле получает «софийное» качество.

Есть, по Августину, два града: Божий и мирской, в каждом из них идет своя интеграция. У Соловьева центр один, на второй, где идет безбожное самоутверждение, он в это время не обращал внимания. В концепции Всеединства зло предстает ослабленным — как разлад в системе, а не активная сила протравления добру и Богу. Земным итогом мирового процесса Соловьев считал Царство Божие на земле, повторил ошибку Чаадаева. Всеединство, считал В.С., справится со всеми разладами и расколами. Впоследствии В.С. отказался от таких взглядов, но в молодости оптимистически верил, что его жизненная задача состоит в содействии осуществлению Всеединства. Историческую миссию России он истолковал как осуществление Всеединства на путях преодоления вековых расколов Востока и Запада.

Перейдем теперь к вопросу, как представлены у В.С.-ва те вещи, которые образуют в рамках высшего идеального Всеединства многообразие сущего. Он их называет лейбницианским термином «монады», понимая их как неделимые элементарные сущности, «элементарные силы», живые одухотворенные существа, наделенные активностью и идеальностью. Все они — субстанциальны, как и у Лейбница, они — «реальные центры бытия». Это существа метафизические, они научно не наблюдаемы, их сочетания образуют невидимую основу вещей, тел, душ живых существ и человека, а все вместе — мировую душу. В сложных объединениях монад всегда есть

одна высшая, которая организует все остальные. Соответственно, и Всеединство описано как своего рода «организм монад», а поскольку оно, как и сами монады, идеально, то оно есть «организм идей», охваченных любовью.

Душа человека в таком понимании — тоже монада и тоже субстанциальна. Каждая душа неповторима и уникальна, что означает неповторимость ее идеального содержания или, иначе говоря, каждая душа, будучи основой личности человека, имеет свою «особенную идею». В.С. признает, что эти «особенные идеи» не поддаются никаким формальным определениям, но реально проявляют себя, налагают «определенный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности» (6, т.III, с.56). При всей уникальности каждой личности, есть что-то общее у множества личностей, это общее, согласно В.С., должно иметь свою выраженность в виде особенной идеи, которой, разумеется, соответствует особое существо.

Это — софийное существо, сверхиндивидуальная личность. Единение личностей в ней, согласно В.С., основывается на благе и любви. «Всякое существо есть то, что оно любит. Но если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая универсальная или абсолютная идея есть безусловное благо и безусловная любовь» (с.57). Эта любовь имеет характер высшей интеллектуальности в том смысле, что она объединяет «особенные идеи» разных душ-монад в высшее целое: «Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала» (с.58).

Приведем ряд критических замечаний.

Во-первых, мы имеем дело только с картиной Всеединства, философской схемой, а не теорией. Картина не была доработана до теоретически развитого состояния, чтобы стать убедительной для философов и богословов. Она явно уступала исходному замыслу автора.

Во-вторых, эта картина несет на себе отпечаток эволюционизма XIX в., который не дорос до теории ни в XIX, ни в XX вв., а остался гипотетичным. Так же и у более поздних западных авторов, мысливших мир как духовно-эволюционный процесс, — А. Бергсона и о. Пьера Тейяра де Шардена.

Серьезное возражение должны вызывать, в-третьих, слова «организм идей» в Боге и пр., которые означают попытки «смоделировать» человеческим разумом внутреннюю жизнь Бога, тогда как апофатическое богословие рекомендует в таких вопросах максимальную осторожность и сдержанность. То, что получилось, следует отнести к области гнозиса; сам В.С. предпочитал придуманный им самим термин «свободная теософия».

В-четвертых, во всей картине высшего небесного Всеединства Богочеловек, столь важный по исходному замыслу, как-то не понадобился. Она получилась софийной и притом дохристианской по содержанию. Видя это, В.С. попытался отождествить «свое другое» с «идеальным человечеством», т.е. «божественным человечеством» или «Богочеловечеством», где и появляется Богочеловек как некий «второй Абсолют». По смыслу картины на первом месте должна тем не менее оставаться София. Поправки оставляют впечатление искусственности и останавливаться на этом подробно мы не будем.

В-пятых, разговоры о «монадах», существующих изначально в предвечном «организме идей», по смыслу своему ведут к тому, чтобы признать некое предсуществование души до рождения человека на земле. Подобное учение Церковь давно отвергла, когда возник вопрос о наследии Оригена. Идея предсуществования душ как монад дала себя знать позже в работах других наших мыслителей, а В.С. в своем творчестве этого периода, по-видимому, не озаботился такой проблемой.

В-шестых, вновь обратим внимание на то, что В.С. доверял своему мистическому опыту, который он осмысливал с помощью описанных схем. Но в его работах нет должного критического анализа того, насколько верно этот опыт интерпретирован, нет критического сопоставления собственного опыта с опытом не только тех, кого он считал близкими себе, но и тех, кто не был ему близок, а также с духовным опытом Церкви. Лишь в поздние годы он стал вносить какие-то значимые оговорки, например, что в мистических переживаниях, относящихся к Всеединству, должно быть «всецелое единение познающего с познаваемым», которое в земных условиях недоступно людям, а также, что должна быть «чистота нравственного сознания» (т. IX, с.394-95).

В-седьмых, многие замечали, что «мистическая интуиция» вела В.С-ва в сторону пантеизма. Сам он этому сопротивлялся, но где-то и поддавался. В статьях он отмежевался от пантеизма самым решительным образом, но не всех убедил в том, что совершенно к нему непричастен. Кн. Е.Трубецкой писал: «Пантеизм есть необходимое последствие той точки зрения, которая смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия и понимает отношение Божественного к здешнему как отношение сущности к явлению» (1, т.1, с.295).

В связи с этим, наконец, обратим внимание на то, как В.С. понимал соотношение веры и разума. В.С. не хотел, чтобы церковная вера давала исходные положения и принципы для философской работы. Ему также было мало, чтобы вера являлась просто источником вдохновения для философского труда, но не определяла содержание мысли. Не принимал он и распространенное на Западе понимание разграничения компетенций веры и разума: вера занимается данными Откровения, а

разум — естественным порядком вещей. Завершая «Критику отвлеченных начал», В.С. заявил, что традиционное догматическое учение страдает односторонностью, т.к. утверждает религиозную истину только как догмат веры, а не в ее абсолютном значении. Чтобы освободить ее от такой односторонности, нужно «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой, и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии» (т. II, с. 350). Из того, что выше изложено из метафизики Всеединства, ясно, что при таком отношении к делу вера подчиняется теософии.

Несколько иначе это формулируется в начале его «Теократии»: В.С. предложил «оправдать веру отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания» (т. IV, с. 243). Однако на деле это благое намерение оборачивается вот чем. В «Чтениях о Богочеловечестве» дана чисто философская схема для описания Пресв. Троицы, являющаяся просто заменой истины веры на метафизику. Воспроизводить ее здесь мы не видим нужды.

В.С. в этот период своей творческой работы, вероятно, не заметил, что он крупно рисковал, потому что веру понимал не церковно, а теософски как мистическую связь субъекта со всем существующим: «он [субъект] есть в предмете и предмет есть в нем» (т. II, с. 340). Ранние славянофилы так далеко не заходили, они ограничились признанием того, что вера вводит разум в таинственную глубину реальности (И. Киреевский), и никакой теософии не привлекали. В.С. же настойчиво говорил, что есть (у него) безусловная внутренняя уверенность в несомненности того, что дает мистическая интуиция Всеединства. Это означает, что религиозной вере остается только подчиниться ей. Но не только ей одной. Как писал В.С., любому предмету познания, в том числе и тому, к которому ведет мистическая интуиция, мы «даем образ, соответствующий нашей сущности» (с. 336), т.е. наш разум его интерпретирует, отчасти подчиняя себе его понимание нами. Это означает, что и истина церковной веры подается в русле такого понимания в субъективно интерпретированном виде.

В.С. настаивал, что философия — это свободный поиск истины, свободный, надо думать, и от церковной традиции, хотя он это прямо не заявлял. Надо признать, однако, что его свобода поиска была заметно повязана прельщением его духа со стороны видений «дамы» и ограничена гностическим руслом. Не замечая этого, В.С. надеялся, что свободный поиск приведет к полному согласию веры и критического философского разума к взаимному удовлетворению обоих. Почему? Потому что и разум, и вера в его понимании имеют одну общую цель — Всеединство. Без него рассчитывать на полное согласие не приходится.

Подводя итог, сделаем вывод: на данном этапе творчества В.С. не нашел убедительного решения вопроса о соотношении веры и разума. Не особенно убедителен он и в том, что предложенная им схема Всеединства действительно преодолевает тот грех отвлеченности мысли, который он столь успешно подверг критике в своей «Критике отвлеченных начал». Обещанные его метафизикой «положительные», т.е. не отвлеченные, начала, оказались гностически замутненными и искаженными.

София

О Софии писал еще Платон, в том смысле, что Мировая душа имеет двааспектно выраженное мышление — Ум и Софию («Филеб» 30 с-е): София раскрывает все мыслительные потенции Ума, тогда как сам Ум — высший Субъект мышления (он же Логос и Зевс). София царствует над всем в земном мире.

Если Платон писал об Уме и Софии, имея в виду таинственную разумную пару в сумрачной космической глубине, то В.С. не постеснялся применить это к сверхкосмической, нетварной, божественной жизни. В «Чтениях о Богочеловечестве» дается формула: Христос — это Логос и София. В.С. как платоник приписал Христу двуединство Ума и Софии, он также истолковал Софию как основу жизни Св. Троицы. Прочитируем:

«В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно, есть Слово или Логос. Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии... София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть Логос и София» (6, т. III, с.115).

Оснований в Св. Писании и церковной традиции для этого нет никаких. У ап. Павла сказано: Христос и есть «Божья сила и Божья премудрость» (1 Кор. 1.24), а все, что было предвозвещено о Софии-Премудрости в Ветхом Завете (Притч. 8.22-31 и др.), — это прообразы того, что явлено в полной мере во Христе (1 Кор. 1.30; Кол. 1.15-20; 2.3). Однако, у В.С. София подана как нетварная Божественная мудрость и как что-то вроде «духовного тела Божия», божественно-разумной сущности всех трех Ипостасей. Если так, то она — непостасна и должна быть безличной, но это не согласуется у В.С-ва с тем, что он постоянно говорит о ней как о запредельной личности.

В.С. исходил не только из философии Платона и других философов, но и из своего личного мистического опыта, который не следует отождествлять с ранее описанной «мистической интуицией» Всеединства как божественной первоосновы сущего. Это опыт встреч с

некоей неземной «дамой», который он с доверием описал в стихах «Три свидания» и «Das Ewig-Weibliche» (нем. «Вечно-Женственное»), а также в ряде других. Эти стихи принято считать свидетельствами о его встречах с Софией, хотя сам он не давал ей в стихах ее имя. Есть основания сближать образ этой «дамы», как его трактовал сам В.С., с древними гностическими трактовками Софии у Симона Волхва, офитов (нахашенов) и Валентина. Например, выше отмечено, что, согласно В.С., Логос воплощается и спасает падшую «мировую душу», т.е. земную Софию, а это — одна из любимых тем старых гностиков первых веков. Но есть и нечто свое: у В.С. София должна царствовать над всем мирозданием, быть ему «богиней». На признание этого бывшие гностики не решились бы.

Весьма подробно учение о Софии разбирал А.Ф. Лосев и нашел немало аспектов: «абсолютный, богочеловеческий, космологический, универсально-феминистический, эстетически-теоретический, интимно-романтический, магический, национально-русский и эсхатологический» (15, с.256). Может быть из-за того, что книга адресована была в советское издательство, ассоциаций Софии с Церковью в списке нет, но Лосев был вправе не считать, что соловьевское понимание Софии имеет что-то общее с Церковью. Описанная многоаспектность означала, что в таком учении каждый энтузиаст мог найти себе что-нибудь близкое и нужное себе.

Некоторые авторы вслед за С.М. Соловьевым (5) стали разбирать вопрос о гностически-каббалистических корнях софиологии В.С.-ва (см. 25, 26). Определенные основания для такой постановки вопроса есть: в молодости В.С. занимался Каббалой, хотя и не мог бы стать настоящим каббалистом никогда. Для этого надо быть, во-первых, евреем, достигшим 40-летнего возраста, во-вторых, иудеем, успешно прошедшим школу Талмуда, и, в-третьих, изучать Каббалу не по одним только книгам, а под руководством опытного мастера. В.С. мог знать о ней в общих чертах по книгам и из бесед с осведомленными евреями. «Каббала для неевреев», — так назовем то, что ему могли изложить. Ныне нечто подобное широко пропагандируют в России Лайтман и др.

Каббала могла побудить его думать о Софии как о неземной реальности вот каким образом. Абсолют или Божество (Эн-Соф) как бы «уходит в Себя», внутренне «сжимается» (совершает самоограничение — «цимцум»), освобождая некое «место» или «прапространство творения», где и появляется София как «другое Бога»; она становится посредницей между Богом и миром: «Любая разновидность софиологии... явно или скрыто базируется на допущении цимцума» (26, с.75). Заявление это весьма сильное и нуждается в дополнительном обосновании, но верно и то, что о «цимцуме» В.С. хорошо знал (см. 6, т.Х, с.340). Если вспомним вышеприведенную общую схему описания высшего Всеединства у В.С.,

где Абсолют порождает из себя «свое другое», сходство с Каббалой само собой напрашивается.

И. Киреевский сказал бы, если бы софиология попала в поле его зрения, что потемненное духовное состояние В.С., связанное опытом встреч с «дамой» и последовавшими затем гностическими и каббалистическими исканиями, привело к искажениям в работе его творческой мысли, к снижению ее качества, и с этим можно только согласиться. Видеть в Софии «богиню» и одновременно быть свободным философом, бесстрашно ищущим истину, — невозможно. Подлинную свободу духа, как писал Хомяков, мыслитель обретает только в соборном сознании Церкви. Бесстрашие свободной мысли должно поставить «богиню» под вопрос. И к чести В.С-ва нужно сказать, что в 90-е гг. он имел мужество продолжить философский поиск истины без ссылок на софиологию, хотя личным чувством избранника Софии он дорожил еще долго, давая ему место в «софийных» стихотворениях.

Восток и Запад

Тема векового конфликта двух социально-культурных миров Востока и Запада была для В.С-ва центральной. В наше время часто говорят также и о других расколах (Север — Юг) и считают его видение односторонним, но В.С. имел основание утверждать, что разрыв Востока и Запада реален и имел место задолго до появления Церкви. В этом плане важна его статья «Великий спор и христианская политика» (1883).

Запад, писал В.С., утверждал индивидуальную личность, его творческую самодеятельность, инициативу, самореализацию. Здесь исток западного динамизма, который, потеряв связь с духовными основами жизни, пришел к цивилизации безбожной. Восток принижал или подавлял человеческое начало во имя Высшего бытия. Восток консервативен в сравнении с Западом, но упускает, что лучший способ сохранять вечное наследие — давать ему в каждую эпоху новую жизнь, творчески обновлять ее формы. Консервируя внешние формы, как если бы они были единственно возможным выражением вечного содержания, Восток вел к творческому застою, к статике. Восток отличался также бесчеловечностью своих религий.

Христианство смогло преодолеть тупиковую односторонность Востока и Запада, очистить и внутренне восполнить одно и другое и создать единый христианский мир древности. Но когда христианство стало государственной религией, общий нравственный и духовный уровень стал снижаться. Начиная с IV в., тенденции к сепаратизму и расколу начали прорываться на первый план — сначала в форме ересей.

Все ереси, с точки зрения В.С., можно суммарно оценить как отрицание Халкидонского догмата, выступление против

Богочеловечества. Он считал ереси симптомами того, что на христианском Востоке задолго до Ислама начались попытки возврата в дохристианское состояние. В 1054 г. кардинал Гумберт и патриарх Керуларий обменялись анафемами, чем, согласно В.С., и выразили, что бывшее противостояние Востока и Запада снова вышло на первый план. Христианский Восток, по оценке В.С., сконцентрировался на внутреннем застывании, а Запад развивался в духе римского понимания своей особой исключительности, своих властных притязаний и социальной активности. Мотив раскола В.С. увидел здесь не в ереси. Главное — любовь была принесена в жертву и на Востоке, и на Западе.

В.С. писал, что Церковь существует для того, чтобы сила любви и правды Божией была проведена по всем направлениям церковной работы, во все виды человеческой деятельности, во всю жизнь человечества для его исцеления, преображения и воскресения. Упрек В.С. таков: византийский Восток, особенно после раскола 1054 г., предоставил общество самому себе, и оно стало жить своими страстями, а те, кто жаждал истинного христианства (особенно монашествующие), отдалились и минимально влияли на нравы, культуру и общественную жизнь.

Немало потерял от раскола и Рим. Он, по своему практическому характеру, занялся строительством Царства Божия на земле в форме латинской теократии. Организующая воля Рима поддавалась соблазну своевольно утверждать себя вопреки остальному христианскому миру. «Воистину если бы и в Риме и в Византии не искали своего, то разделение церквей не совершилось бы. Настоящая коренная причина всех дел человеческих, малых и больших, частных и всемирно-исторических, есть человеческая воля. И в настоящем случае, каковы бы ни были видимые поводы и способствующие обстоятельства для разделения церквей, оно окончательно могло произойти только потому, что с восточной и западной стороны крепко хотели покончить друг с другом. Важнее всего в этом деле был факт глубокой внутренней вражды между церковными людьми Востока и Запада. Было желание разрыва — разрыв совершился» (6, т.IV, с.60-61).

Властолюбие Рима привело к папоцезаризму на Западе — к политическим притязаниям пап. Во взаимоотношениях с другими церквями Рим явил религиозную форму властолюбия — папизм, который не считался более с другими церквями. В XI в. в Символ веры на Западе вносят *Filioque*, а в 1870 г. I Ватиканский собор провозгласил свои догматы, не думая о том, как отнесутся к этому православные церкви Востока.

В.С. искал сближения христиан, а для этого вначале решил расчистить завалы, созданные историческими грехами разных времен. Он занялся тем, что теперь называют экуменической проблемой (термин этот

не его, а введен протестантами в XX в.). Многие экуменисты ныне сами дискредитировали свое дело пренебрежительным отношением к тому, что свято и дорого православным христианам. Но если, несмотря на это, относиться к экуменизму хотя бы минимально положительно и искать в нем что-то доброе, то ему следует придавать смысл примирения христиан разных церквей на основе Христовой истины, а не их объединения на основе принципов или требований, чуждых Св. Преданию и вере Христовой. Без взаимного покаяния, прощения и любви здесь, конечно, не обойтись.

«Истовая жажда соединения христиан, преданность идее этого соединения, готовность служить ей» (С.С. Хоружий) — вот что было глубинной мотивацией экуменических исканий В.С-ва во все годы его творческой жизни. Однако на данном этапе он какое-то время не обращал внимания на различие между примирением и объединением и явно отдавал предпочтение последнему. Он приводил весомый, с его точки зрения, аргумент: объединение всех христиан безусловно необходимо перед лицом роста сил антихристианских, это стратегическая необходимость. Дело объединения, решил он, нужно рассматривать как дело христианской политики. У него в ранний период, правда, не было проекта унии. Он еще считал, что Рим умерит свои притязания, а Восток признает, что далеко не вся евангельская правда была исполнена в социальной жизни у православных, поэтому взаимные шаги навстречу друг другу приведут к тому, что в каждой Церкви начнется духовное возрождение, которое их и сблизит.

Но что при этом не было учтено? Прот. А. Шмеман, хорошо знавший экуменическое движение на Западе изнутри, писал: «Прежде всего, Запад давно и почти полностью утратил сознание того, что он когда-то был именно половиной первоначальной *Christianitas* [лат. — христианского мира]... Чем настойчивее Запад отождествлял себя со всей *Christianitas*, тем более отодвигался Восток на периферию его исторической памяти...» (18, с.236-237).

В последующей полемике, особенно с националистами, В.С. все более склонялся к тому, что раскол Востока и Запада принес потери в основном только для христианского Востока, а Запад потерял не так уж и много. Чем дальше спорил, тем больше у него получалось так, что Запад почти ничего не потерял, но сохранил главное — независимость и активность иерархии. Здесь срабатывал соблазн теократии, с подменой теократии как власти Божией на ватиканскую иерократию. Рим стал нужен как видимый организационный центр вселенского христианства в борьбе с силами воинствующего антихристианства и с силами, растаскивавшими православных в разные национально ограниченные группировки.

«Одно из двух: или вообще Церковь не должна быть централизована, в ней не должно быть никакого центра единения, или же этот центр находится в Риме, потому что ни за каким другим епископским престолом невозможно признать такого центрального для Вселенской Церкви значения» (6, т.IV, с.82-83).

В древней Церкви таких решительных (безальтернативных, как теперь говорят) требований не высказывал никто из Учителей и Отцов. Не предлагали этого также серьезные православные духовные писатели трагического XX в. Напомним, к примеру, свидетельство св. Игнатия Антиохийского, что для христиан Востока Рим первенствует в чести и любви (в начале его «Послания к римлянам»), а это не есть центральный авторитет. В.С-ву, в отличие от св. Игнатия, папа понадобился как вождь: «...Каждый папа есть не столько глава Церкви, сколько вождь данной исторической эпохи» (с.85).

Уступка папизму прозвучала в словах «глава» и «вождь» (целой эпохи!), чему не дан серьезный противовес — каждая Церковь, сохранившая чистоту веры и апостольское преемство, есть подлинная Церковь, в согласии с древнехристианским принципом «где епископ, там и Церковь»; все епископы образуют соборное единство, хранят верность истине и полноту благодати в Церкви. Хомяковского чувства соборности у В.С. явно нет. Как и раннеславянофильского понимания того, что Византия — наша историческая мать, от которой получены все духовные сокровища. Как-то не достаёт у В.С. веры в святость Церкви, в то, что она — Тело Христово, напоенное Духом Святым, а вместо этого превалируют земные стороны христианства, социальные задачи церковей, центральность Рима, военно-стратегические нужды перед лицом антихристианства и др. Упрекая православных за пренебрежение земным, В.С. принизил значение в Церкви неземного начала. Ясно, что воли Божией на всеобщее объединение всех христиан вокруг Рима не было и нет, а В.С. это ни разу четко не сформулировал.

О его дальнейших уступках папизму, вплоть до полного принятия, а затем постепенного отхода от него, речь шла выше. В 1886 г. он написал в редакцию «Церковного Вестника»: «Имея свои особые мнения относительно спорных церковных вопросов, я остаюсь и уповаю всегда оставаться членом восточной православной Церкви не только формально, но и действительно, ничем не нарушая своего исповедания и исполняя соединенные с ним религиозные обязанности» (8, т.III, с.193). Насколько не нарушал — ясно из предыдущего. И лишь к концу жизни в «Трех разговорах» он перешел к другому пониманию роли папы, ближе к древнехристианскому.

По поводу теократии, ради которой В.С. готов был согласиться с центральностью Рима в мировом христианстве, кн. Е.Н. Трубецкой писал, что В.С. сделал неудачную попытку исправить старый средневековый

папоцезаризм с его «двумя мечами» и пр. Самая суть этой теократии оказалась совершенно непродуманной: «С одной стороны, теократия для него — *свободное соединение Бога и человека*; с другой стороны, она — церковно-государственный строй, который может быть осуществлен путем принуждения, насилия» (т.1, с.538). Но она заявлена как *свободная* теократия. Такого не может быть: либо свобода разрушает теократию, либо теократия — свободу.

Историческая миссия России

Рассматривая национальный вопрос, В.С. ратовал за ее высшее духовное призвание. Он в немалой мере является наследником Хомякова, Киреевского, Самарина, И. Аксакова, он во многом опирается на них в своих трудах «Три силы», «Три речи в память Достоевского», «Духовная власть в России», в цикле статей под общим названием «Национальный вопрос в России». Он их наследник в том, что жить церковно означает жить по вере и вводить энергию веры во все области общественной жизни. И. Аксаков писал, что христианская истина означает, что все формы и условия нашей общественной жизни должны переродиться под воздействием Откровения Божия. Киреевский и Хомяков, каждый по-своему, ратовали за «цельность жизни» и считали, что русские православные лучше византийцев поняли, как свят и важен закон правды Христовой, как неразлучны милосердие и вера христианская, а Византия не смогла осуществить христианский идеал, не смогла разорвать сеть злых противохристианских начал. Россия должна это сделать и стать выше Византии.

Понимание В.С-вым этого призвания своеобразно. Он, во-первых, перевел основные идеи ранних славянофилов в русло своего понимания теократии; во-вторых, он признал, как заметил кн. Е.Н. Трубецкой, что над русской православной иерархией тяготеет местное предание, а значит славянофилы (все — и ранние, и поздние) ошиблись, думая, что русское Православие является вселенским по духу; в-третьих, он адресовал России историческую задачу преодоления раскола Востока и Запада, надеясь, что вселенскость будет обретена в единстве разных церквей. Полемизируя со славянофилами-современниками, он развернул круг идей, каких у славянофилов не было. «Три речи» (1877) рисуют такую картину. Первая сила — Восток, где культивируется слабость человека перед Высшим началом, вторая — Запад с его непомерным суетным развитием человеческого начала в ущерб единству с Богом. А славянство — посредник между Востоком и Западом:

«Третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего, божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила должна

проявиться, должен быть только посредником между человеческим и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего... От народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами... Великое историческое призвание России, от которого только и получают значение ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова» (6, т. I, с. 237-238).

В.С. не закрывал глаза на явное несоответствие российского общества к таким задачам, но был настолько убежден в непреложности самих задач, что возвестил: «Час близок!» Он считал, что русский национальный характер располагает к их осуществлению: это способность русских усваивать дух, достижения и идеи других народов, их открытость, сознание своей греховности и жажда подлинной жизни, очищения, подвига, правды. Душа русского человека жаждет бесконечного и истинного, «всеобщего и всемирного дела» (с. 204) и не остановится на мелочах.. В 70-е гг. он вместе с Достоевским верил, что русский — это всечеловек, что Церковь дает прообраз общественного идеала. Он ценил его призыв одухотворить общественную жизнь, поднять ее до высшей задачи — свидетельствовать миру подлинность и чистоту Православия.

Позже он признал в духе Леонтьева, что нет оснований ждать от русских большой самоотдачи, что близится широкое отступление от православной веры и Церкви. В работе «Духовная власть в России» (1881) В.С. пессимистически описал состояние России: народ духовно и нравственно парализован, Церковь собрала не живущих истиной и любовью Христовой, а хранителей внешнего, обрядового благочестия. Церковь не изживает грехов раскола со старообрядцами. Он обвинил патриарха Никона в папизме за его противопоставление церковной власти светской и тем только ослабил Православие, поэтому Петру легко было ликвидировать патриаршество, установить Духовный регламент и подчинить Церковь Правительствующему Синоду.

Патриарх Никон усвоил заблуждение латинства, не переходя в латинство, — превращать духовную власть в принцип и цель. А духовная власть должна служить Христу. Власть — только средство. Погибший за веру св. Филипп, Митр. Московский был совсем другим: «Между Иваном IV и св. Филиппом не было ни спора о власти, ни каких-либо личных счетов. Святитель исполнил свой долг как представитель нравственного принципа, обличал царя, изменившего этому принципу, и, как носитель духовной силы, не побоялся физического насилия и смерти. Беззаконие царя было торжеством святителя» (6, т. III, с. 231).

В Католичестве противопоставили верующему народу церковную власть. Это привело к потере нравственной силы Церкви. Результат — бунтарское западное антихристианство. В России же парализованность

церковной власти привела к почти явному отходу многих от Церкви при внешнем сохранении благочестия. Отсюда умственное бесплодие и «невегласие» в русской мысли, неспособность свидетельствовать социальную правду и давать духовную пищу умам и сердцам. Нужно восстанавливать духовный авторитет Церкви, пора примириться и со старообрядцами.

Духовная власть в России сначала, при Никоне, «тянулась за государственною короною, потом крепко схватилась за меч государственный [чтобы поразить старообрядцев] и наконец принуждена была надеть государственный мундир» в виде Правительствующего Синода (с.236). В.С. считал Петра I возмездием за грехи церковной власти и высказывался о нем не без симпатий. Некоторые славянофилы приравнивали его чуть ли не к антихристу, но В.С. возражал, что тяжелую и грубую руку Петра наложило на Церковь Провидение. Он беспощадно разбил твердую скорлупу исключительного национализма и вывел Россию на просторы всемирной и европейской истории.

В.С. дал одностороннюю трактовку дела Петра. Обвинение в «цезарепапизме», которое В.С. бросил Византии, следовало бы адресовать Петру и «Духовному регламенту» еп. Феофана (Прокоповича).

Следующая его работа «Славянофильство и его вырождение» (1890) подвела итоги полемики с Данилевским, Леонтьевым, Страховым. Несправедливо досталось и ранним славянофилам. В.С. писал, что славянофильство в целом не преодолело двойственности двух совершенно разных мотивов. Первый — осуждать петровские реформы и модернизацию России во имя Московской Руси. Второй — борьба против зол современной им России. Между двумя мотивами не было бы противоречия, если бы все зло было связано с этими реформами. Но славянофилы не могут убедить в этом даже самих себя, потому что, например, крепостное право началось задолго до Петра. Коррупция в судах тоже была на Руси раньше. В судах кое-что стало лучше после Петра, хотя и не намного. Зло всеобщего бесправия в империи после Петра тоже нельзя свалить целиком на его реформы.

Оказавшись научно не на высоте, часть славянофилов переключилась на защиту бытовой, храмовой укладности. Но ненадолго — общественная реакция на их идеализацию старинного быта была отрицательной. А когда она сошла на нет, среди славянофилов некому было продолжать защищать старину. Тогда занялись религиозной борьбой с Западом и «национализировали» Православие: это истинная религия, потому что ее исповедует русский народ. В.С. назвал такое отношение неправославным, потому что Православие несет в себе истину веры, догмата, Предания. Славянофил «верит в народ и его веру; но ведь народ верит не в самого себя и не в свою веру» (6, т.V, с.186), а верует в

Бога. Следовательно, славянофилы в стороне от веры народа. Их вера в народ легко переходит в идолопоклонство.

В полемике с современными ему славянофилами В.С. не удержался от искушения обвинить и самых ранних. Досталось Хомякову, который писал, что истинное Православие — это «синтез единства и свободы в любви». Эта формула, продолжает В.С., очень абстрактна, далека от церковной действительности. Досталось также за идеализацию русской истории.

Например, наш раскол со старообрядцами, подчеркивал В.С., в принципе не отличается от западных расколов: такое же, как и на Западе, уклонение от любви и желание отослать подальше тех, кого не хотят любить. Старообрядцы, разумеется, тоже небезупречны — это «протестанты местного предания», они противопоставили предание московской старины другому местному греческому преданию, на которое ориентировался Патриарх Никон. Ни то, ни другое не было Преданием истинного Православия. Борьба таких преданий (с малой буквы) и породила беды. (Клятвы со старообрядцев сняты лишь во второй половине XX в.)

В.С. крайне сурово и несправедливо осудил позицию Хомякова как бесплодную — школы он не создал и пр. В действительности Хомяков повлиял на многих не только в XIX, но и в XX вв., он напомнил о соборном начале Православия и имел духовный опыт соборности, который в аргументах не выразишь, а у Соловьева вместо «соборности» было недостроенное софийное «всеединство».

Национализм стремится превратить Церковь в орудие национального эгоизма, — в этом В.С. прав. Славянофильство после Хомякова и Киреевского от этого упрека не свободно. Ранние славянофилы еще помнили об истинном благе России, о Святой Руси, но когда появились т.н. «настоящие русские люди» (националисты), они стали думать о национально-государственном величии России, величии греховном. В.С. напоминает, что подлинное величие обязывает к нравственной безупречности и ответственности.

Еще одна тема. В.С. привел своеобразное высказывание К. Аксакова: «Русский народ есть народ не государственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия... Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того, русский народ предоставляет себе (!!) нравственную свободу — свободу жизни и духа» (6, т.V, с.200).

Тезис, что русский народ чуждается государства, В.С. считал ложным. «Проповедь аполитизма для русского народа, — комментирует В.Ф. Асмус, — Соловьев отвергал как реакционную утопию, неверную по существу и не соответствующую ни характеру, ни достоинству русского народа» (19, с.55). В.С. дает другую трактовку: государственность создавалась на Руси весьма сильная, потому что был извлечен урок из бед Киевской Руси. Для русского народа как народа христианского «государство не есть высший практический идеал... Но на почве исторической действительности, тяготеющей к идеалу, хотя и весьма далекой от него, вполне законен вопрос также и о наилучшем политическом устройстве. Общий критерий для решения этого вопроса заключается в самой идее государства как необходимого условия или средства для исторической жизни человечества» (6, т.V, с.202).

И вот отрицательный итог позднему славянофильству: оно не сохранило верность высшему назначению Православия и осталось внутренне противоречивым. «Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды; затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды, наконец, поклонение тем национальным односторонностям и аномалиям, которые отделяют народ от образованного человечества, — вот три фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами, Катковым и новейшими обскурантами. Первые в своем учении были чистыми фантазерами, второй был реалист с фантазией, последние, наконец, — реалисты без всякой фантазии, но также и без всякого стыда» (т. V, с.228).

С фактами, призывал В.С., следует считаться. «Один костер протопопа Аввакума вполне достаточен, чтобы осветить всю вопиющую фальшь славянофильской доктрины. Огромный и знаменательный факт раскола служит для нее настоящим пробным камнем, и явно, что историческая фантазия Аксакова так же не выдерживает испытания, как и вероисповедная претензия Хомякова» (с.209). Еще один тест на фальшь — это отношение к преступным деяниям Ивана Грозного. Там, где приверженность национальной силе берет верх над ответственностью перед истиной Христовой, в конце концов приходят к тому, что слово и дело Ивана Грозного ставят выше заповедей Господних.

К числу бесспорных фактов В.С. должен был бы отнести любовь к России и к Православию тех же Хомякова и др. Позволим себе одно замечание. Костер Аввакума и дела Ивана Грозного не могут служить опровержению соборности. Историческими фактами можно поставить под сомнение только историческую привязку идеала к времени и месту, но содержание идеалов оценивается независимо от исторических фактов — по соответствию истинному Православию.

К. Мочульский писал: «Все славянофилы, Ив. Киреевский и Хомяков, Аксаков и Данилевский, Страхов и Катков, сливаются перед ним в одну массу, в одного врага, которого надо сокрушить... В 1891 г. Соловьев подводит итоги борьбы: враг окончательно уничтожен... В.С. был прав в своем обличении эпигонов славянофильства; благодаря его полемике с ними их языческий национализм, прикрывавшийся официальным народничеством, и обскурантизм, прятавшийся за официальное православие, были обнаружены и заклеены... Но он был глубоко несправедлив, ставя на одну доску Хомякова и Страхова, Ив. Киреевского и Астафьева. Он осуждал все дело славянофилов на основании политики Каткова и Победоносцева и не хотел видеть громадного значения этой школы в истории русского сознания» (9, с.145). Добавим к этому: В.С. прав еще и в том, что позднее славянофильство не предложило верные критерии для разграничения областей допустимых и недопустимых влияний на Россию со стороны Запада.

О. Георгий Флоровский одобрил «ту уничтожающую критику, которой подверг позднейшее славянофильство, эпигонский национализм, Вл. Соловьев, слова которого имели тем более веса, что, даже и не сознавая этого, он стоял всецело на почве старых, классических славянофильских заветов. Его критика, правда, страдала многословием и «личностями», хлесткая фраза слишком часто заменяла тонкие аргументации, но основной пробел «ложного» национализма им был нащупан и освещен совершенно верно. Лишь на почве вселенских, безусловно общезначимых начал возможна подлинная культура, и национальная задача славянства может лежать лишь в активном обращении себя на служение ценностям, которые будут избраны за высшее благо в свободном подвиге мысли и веры» (18, с.49).

«Оправдание добра»

Нравственную философию В.С. понимал как путеводитель тем, кто избрал правый путь. Она бесполезна тем, кто его не избрал. Но правильный выбор вовсе не гарантирует немедленного достижения праведности — путь долг и требует от человека больших и систематических усилий. В.С. решительно настаивал на выборе пути Добра и на том, что пренебрежение им уводит к духовной смерти.

Существует нравственный смысл жизни. Это несомненно для христианина, но совсем не очевидно для представителей светской культуры. Многие ее деятели придерживаются кто нравственного релятивизма, кто пессимизма, кто эстетизации жизни, а иные, претендуя на роль «властителей современных дум», насаждают культ силы, власти, богатства и пр. В.С. ассоциирует это с разными видами идолопоклонства и критикует позиции, приверженцы которых уклонились с пути

истинного Добра. Здесь Ф. Ницше, толстовство и др. Испытующая мысль и совесть человека показывают, в чем их упущения: есть в человеке то, что «уважено самим Богом» — «внутреннее неоценимое и незаменимое достоинство человека в его разуме и совести» (6, т. VIII, с.16).

В.С. выступил против двух заблуждений в нравственности — против «доктрины самоотрицания человеческой личности перед историческими формами жизни, принятыми как внешний авторитет, — доктрины страдательной покорности, или житейского квиетизма», и против доктрины самоутверждения человеческой личности вопреки всяким историческим формам и авторитетам — «доктрины бесформенности и безначалия» (с.19-20). Нравственно ответственный человек не является ни бездумным конформистом, ни бунтарем, готовым все разрушать во имя чистоты своего идеала. Обе эти позиции противоположны друг другу лишь на поверхности, имея по сути одну и ту же нравственную ошибку: «Оба берут добро не по существу, не в нем самом, а связывают его с актами и отношениями, которые могут быть и добрыми, и злыми, смотря по тому, чем они внушаются, чему служат» (с.20). Например, когда «национальный интерес» ставится на место Правды Божией, тогда добро легко превращается в зло: «Тут уже легко дойти до чудовищного положения, высказанного недавно одним французским министром, — что “лучше казнить двадцать невинных, чем посягнуть на авторитет какого-нибудь национального учреждения”» (там же).

Обратим внимание на лучшие стороны философии добра у Соловьева. Этика, писал он, связана с *верой в добро*. Верить в добро — значит верить в существование невидимого нравственного миропорядка, духовно-нравственных основ жизни. Эта вера есть в христианстве. Критерии добра и зла — объективны, они от Самого Бога. Совесть, например, корректируется, выверяется, исправляется в свете заповедей Божиих, объективных и несомненных. За ними стоит воля Отца Небесного. Но в то же время человеку даны совесть и разум, благодаря которым человек лично убеждается в истинности веры в добро.

Нравственное поведение, продолжал В.С., не является чисто личным делом человека; идя по пути нравственного становления, созревания, совершенства, человек должен содействовать и нравственному росту других людей, чтобы и в них раскрывались образ и подобие Божие. Церковь является той средой, где человек научается различать добро и зло по заповедям Божиим, и местом, где духовное становление становится общим делом всех братьев по вере.

Исходя из этих общих идей, он рассматривает ряд специальных вопросов. Первая тема — это **личность и общество**. Быть личностью очень важно для нравственного самосознания человека. В.С. настаивал, что личность бесконечно ценна. В.С. одним из первых в России стал так

писать о личности. Личность — особая форма бесконечного содержания. Эта его формулировка принадлежит XIX веку. В наше время мы связываем личностное достоинство с образом и подобием Божиим. Именно в предстоянии перед Богом и в осознании этого предстояния человек осознает себя личностью — тем, кто ответствен за себя, за свои действия, за свои отношения с другими людьми. Человек должен быть одновременно и в обществе, и перед Богом. Часто говорят, что личность не вместима ни в какой коллектив, ни в какое национальное сознание, ни в какую партию. Подчеркивают, что личность сверхсоциальна потому, что человек — это образ и подобие Божие; личность несет в себе нечто сверхприродное, сверхсоциальное, сверхнациональное.

В.С. обращает внимание на то, что, хотя Бог обращает Свой призыв к каждому человеку лично, это не значит, что личность должна выпасть из общества — без общества она теряет себя. Личности нет вне народа, вне Церкви (впрочем, потенциально она есть у каждого, даже у того, кто отовсюду ушел, но не актуализируется). Человек, участвуя в жизни общества, обретает служение, идеалы, предание (традицию). Общество же без развитых личностей превращается в муравейник, коллективное состояние толпы, где личность поглощается. Если человек отвергает свою общественную принадлежность, то являет свою незрелость. Если погружается в толпу, то перестает быть нравственно ответственным, а живет и действует как все. Нужен баланс: с одной стороны, внутренняя дистанция в отношении общества в предстоянии перед Богом; с другой стороны, нельзя становится асоциальным, впадать в хронически бунтарское состояние.

Патриотизм, космополитизм и национализм. Важна для личности национальная принадлежность и, соответственно, гражданская ответственность человека, служение народу и государству. В.С. не был толстовцем или анархистом и не отвергал государство. Он не увлекался «общечеловеческими ценностями» и считал, что христианский идеал является *всечеловеческим* (здесь он повторял Достоевского), но не безнациональным, не безнародным, не космополитическим. Он *сверхнародный*: «От отвлеченного общечеловека философов и юристов сознание переходит в христианстве к действительному всечеловеку и этим совершенно упраздняет старую вражду и отчуждение между различными разрядами людей» (6, т.VIII, с.316). А что у нас сверхнародное? Это, конечно, Церковь, потому что она охватывает христиан всех народов (в Церкви нет ни эллина, ни иудея). Люди не теряют свой национальный облик, но все призваны войти в Царство Божие.

Соловьев отверг космополитизм, настаивал, что церковная принадлежность означает ответственность христианина за свой народ и перед ним. Он отверг национализм за ложную идеализацию собственного

народа, когда все свое, родное считается хорошим, бесспорным, правильным. Национализм старается возвысить нацию, но в действительности ведет к ее унижению, потому что считает, что народ хорош как он есть, тогда как зрячая любовь желает народу становиться лучше. Кроме того, национализм одобряет насилие над другими народами в целях национального самоутверждения. С точки зрения национализма то, что аморально в отношениях людей между собой, перестает быть аморальным для блага нации.

Достаточно назвать имена Петра Великого и А.С. Пушкина, писал В.С., чтобы признать, что наш национальный дух осуществляет свое достоинство лишь в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него. Патриотизм отличается от национализма тем, что имеет твердую волю дать истинное благо своему народу. Патриотизм, следовательно, должен быть зрячим, разумным и понимать истинное благо. В.С. верил, что Россия имеет в планах Божиих задачу, которую нужно исполнить. Патриотизм должен быть пронизан христианским духом любви к Богу, к ближним, к Родине, к народу. Любить свое — не значит ненавидеть чужое. Подлинный патриот понимает, что и другие народы имеют определенное место в замыслах Божиих. Он самоотверженно любит свой народ, но и другим народам желает исполнить свое назначение.

«Люби все другие народы, как свой собственный» (6, т.VIII, с.331). Этот принцип мотивирован «любовью благоволения», которая исходит из «этического равенства волевого отношения» к разным народам: «Я должен так же хотеть истинного блага всем другим народам, как и своему собственному: эта “любовь благоволения” одинакова уже потому, что истинное благо едино и нераздельно» (с.330-331). «Любовь благоволения», согласно В.С., не означает запрета любить свой народ особой любовью. Любовь к своему народу — психологически полнее и глубже, а к другим — беднее. Это «любовь одобрения», которая, видя и понимая достоинства других народов, все же сохраняет «первенство исходной точки» за своим народом.

Патриотизм — чувство Родины, естественное чувство, с которым связана прямая ответственность христианина прежде всего перед своим народом и за свой народ. Это естественное чувство получает духовное преображение в Церкви от христианской веры и от заповедей любить Бога и ближнего.

Права и нравственность. В.С. считал правопорядок принципиально важным. Он выступал против понимания закона как «отмстительной справедливости», направленной против уголовных преступлений, или же как возмездия и устрашения. Существующие уголовные законы не подтверждают такое понимание. Наказание — это «правомерное средство деятельного человеколюбия, законно и

принудительно ограничивающее внешние проявления злой воли не только ради безопасности общества и его мирных членов, но также и в интересах самого преступника» (6, т.VIII, с.357). Лев Толстой отрицал право во имя морали, понятой как непротivление злу силой. В праве есть принуждение, и Толстой должен был, следуя своей логике, отрицать ценность права, государства, оправданность войн. Толстой пошел по пути тупиковому, и В.С. ему возражал. В.С. был также против тех, кто отделял право от нравственности и предлагал двойную мораль: то, что непреложно для отдельного человека (не убий, не кради и т.д.), в политическом плане допустимо, если нарушение принесет пользу государству. В.С. отвергал двойную мораль. Он был убежден, что правовые требования являются частью этики и прилагают определенные (пусть и не все) нравственные принципы к социальным вопросам и политике. Право есть низший предел, или определенный минимум нравственности. Убийство, воровство и прочие преступления неприемлемы не только с точки зрения права, но и с точки зрения нравственности. А право опирается на силу.

Право не требует от человека достижения высшего нравственного идеала. Мужа, изменившего жене, Церковь не считает христианином, но государство не лишает его гражданских прав. Государство не может заставить людей не пьянствовать, хотя пьянство нравственно осуждается. Все попытки ввести сухой закон плохо кончались. Государство не должно требовать от человека святости, принуждать к благочестию и добру, любить врагов, но оно требует и вправе требовать от человека уважать закон. Право опирается на силу, требует от каждого гражданина минимально осуществлять добро и воздерживаться от ряда видов зла, под угрозой уголовного наказания.

«Право, — писал он, — принудительное требование реализации определенного минимума добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла» (с.409). Нравственный долг состоит не только в том, чтобы провозгласить добро, призывать к добру, но и в деятельном осуществлении добра, в избавлении от зла тех, кто страдает от злодеев. Иначе злодеи просто истребят тех, кто избирает добро. Здесь В.С. спорит с Толстым: принудительное требование власти исполнять закон оправдано любовью к людям, потому что нельзя позволять людям истреблять друг друга и причинять друг другу зло. Законопослушных граждан следует ограждать силой от преступников — других средств нет. Нельзя рассчитывать, что Провидение само вразумит злодея, что «жизнь научит» и т.п. Полиция должна работать, в этом ее долг, и не надо думать, что если полиция чего-то не сделает, то за нее это сделает Бог.

Должны быть дисциплина и порядок, неотвратимость наказания за преступления, их раскрываемость, строгий и справедливый суд. Но не нужно ждать слишком многого от государства, не нужно

идолопоклонствовать перед силой, властью, государством: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он — *до времени* не превратился в ад» (с.413). Государство не превратит мир в рай на земле, — это иллюзия и обман. Ад же грозит с двух сторон — при развязывании индивидуализма, «на перевесе личных произволов, разрывающих общественную солидарность, или наоборот, на перевесе силы у общественной опеки, подавляющей личность, — первая аномалия грозит жгучим адом анархий, вторая — ледяным адом деспотизма, т.е. той же анархии, того же произвола, только сосредоточенного, стянутого и давящего извне» (там же).

Поддерживать государство, когда оно служит общему благу, — это нравственный долг граждански ответственного христианина. Законопослушными нужно быть по долгу и по совести, но без всякой мистификации государства — без признания его священным. Государство В.С. понимал как человеческое установление, которое силой борется со злом и этим оправдано. Таков естественный порядок вещей и поклоняться государству не следует. Но сам принцип власти — от Бога, и государство должно быть принято христианином даже тогда, когда оно не во всем безупречно. Долг христианина в таком случае — критиковать государство, для этого нужны гласность и свобода слова. Брежливо отворачиваться от государства христианин не вправе. (Случай, когда государство преступно или революционным насилием попирает закон и святыни, здесь не рассматривается).

По поводу сказанного С-вым о соотношения права и нравственной правды нужно привести одно соображение. Целью этики является высшее благо, тогда как целью права является общее благо. Существуют поэтому такие правовые требования, которые не относятся к нравственным, но и не являются нравственно предосудительными. Но В.С. прав в том, что в правопорядке не должно быть ничего противонравственного.

Война. В этом вопросе Соловьев также выступает оппонентом Льва Толстого. Война — зло, она приносит бедствия, гибель людей. Но это зло нередко бывает вынужденным, на него идут, чтобы предотвратить еще большее зло. Война может оказаться вынужденно необходимой, если она сдерживает разгул большего зла. Поэтому христианин не должен уклоняться от воинской повинности, ссылаясь на заповедь «не убий». Впрочем, войны приносят только внешнее благо и не дают возможности внутреннего нравственного перерождения человечества. Лишь в Церкви человек может стать другим и начать жить согласно правде Божией. Только Церковь может облагородить человечество, но на это уходит много времени. В.С., будучи человеком XIX в., считал, что христианство принесет вечный мир, пока не написал «Три разговора».

В.С. поддерживал **земство**. Центральная власть должна быть ограничена с одной стороны законом, а с другой стороны — земством, относительной экономической свободой граждан и их ассоциаций, а также самоуправлением на местах. Правда, у него нет рассуждений о путях децентрализации власти или передаче части властных полномочий на нижние уровни социальной организации, но трезвый взгляд на эти вещи он имел: чрезмерная централизация власти в государстве не может служить общему благу, которое лучше достигается, если принятие решений распределено по возможности шире.

Экономические вопросы. Соловьев критиковал социализм и капитализм за то, что они оставляют труд, хозяйство, экономику вне нравственности. Так это в соответствующих политэкономических учениях. Социализм превратил труд, как мы видели в истории, в работу на систему. Капитализм рассматривает экономику с точки зрения прибыли, расширения производства, контроля капитала, и здесь труд человека — предмет купли-продажи. В.С. возражал, что труд человека имеет нравственное значение. Он наметил здесь ряд пунктов.

Труд человека входит в сферу ответственности перед Богом. По заповедям Божиим, человек должен трудиться. Еще в Эдеме до грехопадения было сказано возделывать и хранить райский сад. Поэтому в труде и в распределении его результатов человек несет ответственность перед Богом. Экономический индивидуализм должен быть ограничен, он должен умеряться общим благом и высшей ответственностью человека. Бизнесмен так же ответственен, как всякий человек.

Труд не должен закрывать перед человеком пути духовного возрастания. Человеку должны быть доступны и досуг, и возможность образования, нравственного совершенствования. Труд — составная часть духовной жизни человека и он не должен всю жизнь отдавать труду и только труду.

Частная собственность не должна рассматриваться как зло, как это делает социализм. Навязчивое требование социализма устранить частную собственность В.С. рассматривал как скрытую тенденцию к установлению плутократии. Частная собственность — благо относительное, и она должна соотноситься с общим благом. Она расширяет сферу свободы человека, и это хорошо, но есть духовный риск: чем больше человеку вверено, тем больше ответственность. Маммоне нельзя быть на месте Бога.

Есть еще и **экологическая ответственность**. Природа с точки зрения В.С., — не вещь, она не бездушна; земля — нечто живое, и к ней надо иметь жалость. Благородство обязывает человека брать на себя ответственность за низшую тварь, заботу о животных, растениях, земле. Без любви к природе нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни. В этом задача и призвание человека.

СМЫСЛ ЛЮБВИ

Работа «Смысл любви» оказала немалое влияние на культуру «серебряного века» и в последние годы переиздавалась особенно часто. Эротически озабоченные деятели современной «постхристианской» культуры, надо думать, находят в ней полезное для себя. Человек, с точки зрения В.С., призван быть проводником Всеединства, носителем его духа. Он должен входить своей любовью в ту любовь, которая есть в глубинах Всеединства. Чтобы войти, нужно преодолеть свой эгоизм. Силой разума это невозможно — теоретическое мышление может мотивироваться эгоистически. Только любовь упраздняет эгоизм. Общий смысл любви, согласно В.С., в спасении человека путем упразднения эгоизма; это «оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» (6, т. VII, с.16).

Где же достигается победа? Не в мистицизме, где ищут слияния с Абсолютом, писал В.С., потому что, возвращаясь в обычное состояние после слияния, люди остаются эгоцентриками. В любви родителей и детей эгоизм тоже не преодолевается; эта любовь, связана с продолжением рода и редко когда ведет к жизни в духе и истине. В дружбе тоже каждый остается собой — здесь не ставят задач глубинного преобразования душ, которое означает, что «эго» отходит на второй план. В античной философии дружба (филиа) высоко ценилась, но это не агапе — не та жертвенная любовь, образец которой дал Господь. Патриотическая любовь побуждает человека приносить свою жизнь в жертву за родину, но происходит это, как думал В.С., где-то на периферии индивидуального сознания, а «эго» не затрагивается. Тем более оно не преодолевается в любви к науке, искусству, в культурном творчестве.

В.С. предлагает свое решение: эгоизм полностью преодолевается только в подлинной половой любви. Она — высший образец любви, она побуждает нас всем существом признать за другим то безусловное значение, которое в силу эгоизма мы придаем только себе. Видя центр своей жизни в другом, он или она достигают единения внутреннего и, настаивает В.С., окончательного.

Конечно, признает В.С., такое бывает крайне редко. В большинстве случаев любовь мужчины и женщины поверхностна, стеснена житейскими рамками и быстро угасает. Люди, пройдя через ее угасание, насмешливо относятся к влюбленным, у которых еще впереди взаимное разочарование и тусклое, пустое, безлюбное, но вынужденное (дети) совместное существование. Так происходит в большинстве случаев. Но человек должен не попадать в этот тупик.

В.С. утверждал также, что в половой любви утверждается образ

Божий. Истинный человек — образ и подобие Божие — это не мужчина или женщина отдельно, а «истинный андрогин» — цельный человек, единство мужчины и женщины. Отдельно взятый человек как бы и не имеет в себе образа Божия. Получается, что В.С. сам должен отказать себе в этом достоинстве, т.к. был одинок.

Раскрытие образа Божия содействует идеализация, благодаря которой любящий видит в другом красоту, совершенство и высший идеальный образ. Это высший вечный замысел, который дан не для любования, а для серьезной духовной работы, для воплощения в реальной жизни другого человека. Единство двоих — это осуществление высшего образа в каждом из них. Двое созидаются как «абсолютная индивидуальность» или «абсолютная личность» (6, т. VII, с.30). В.С. приравнял это почти что к спасению.

Далее В.С. писал: истинная любовь не только одухотворяет того, кого любит, но желает ему вечной юности, утверждает в вечной жизни. Она требует бессмертия, поэтому основана на вере. «Признавать безусловное значение за данным лицом или верить в него (без чего невозможна истинная любовь) я могу только утверждая его в Боге, следовательно, веря в самого Бога и в себя, как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия» (с.43). Это возможно, пишет В.С., когда для меня Бог — центр и корень моего собственного существования. Подлинная любовь аскетична; ее нет без противодействия житейским соблазнам.

Предоставленная самой себе, она умирает. Вера дает любви силы бороться за свою жизнь терпением и крестом. «Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крест свой. В нашей материальной среде нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее как нравственный подвиг. Недаром Православная Церковь в своем чине брака поминает святых, мучеников и к их венцам приравнивает венцы супружеские» (с.49).

Есть в статье одна линия рассуждений, которая перечеркивает лучшее из сказанного ранее. Вкратце это так. Утверждая другого в Боге, т.е. во Всеединстве, влюбленные видят друг в друге индивидуализацию Всеединства. В.С. заявил, что каждое индивидуальное существо — это как бы луч Всеединства, живой и действительный. Всеединство — софийно, из чего следует, например, что женщина, которую любит мужчина, должна быть для него просто земной персонификацией небесной Софии, ее «лучом». Софию он и любит, имея для этого поводом земную женщину, которую привлекает, чтобы в ней реализовать «Вечную Женственность», если, добавим от себя, она позволит ему так с собой обращаться — относиться к себе как всего лишь к «лучу» и образу той дамы.

Влюбленный мужчина соединяется, согласно В.С., с Софией, что

и определяет «единую и неизменную мистическую основу истинного любовного процесса». «Низшее», как он говорил, земное «существо женской формы» не должно быть для мужчины субъектом самых серьезных обязательств: «Его единственное значение для любящего *может* быть и преходящим» (с.47). Женщин, значит, можно менять при условии сохранения верности небесному. А выше В.С. говорил об окончательности единства мужчины и женщины в любви. К браку, который благословляет Церковь, все это не может иметь никакого отношения. Да и нормальные в браке интимные отношения между супругами при таком понимании В.С-ва становятся тем, что теряет свое значение.

Кн. Е.Н. Трубецкой решительно критиковал многие из этих идей. Бердяев в какой-то мере их продолжал, насколько его можно считать чьим-то продолжателем, когда заявлял: любовь — это бытие, а семья — это быт. Рассуждения В.С. могут к этому привести. В.С. писал о любви практически не интересуясь браком. Он, а затем и Бердяев, отделили половую любовь от продолжения рода.

Трубецкой признал правоту Соловьева в том, что в половой любви эгоизм действительно преодолевается, если она настоящая, но она может заблуждаться, ложно идеализировать другого человека, не прозревая его образа в вечности. В.С. ошибочно приписал половой любви то, что свойственно любви Христовой. Половая любовь — это не агапе, это естественное чувство, нуждающееся в духовном претворении, она освящается и преображается в Церкви. У В.С. этого нет.

В.С. хотел увековечить любовь между двоими. В ответ Е.Т. предлагает пример. Саддукеи пришли ко Христу с вопросом: у одной женщины было семеро мужей, и каждый умирал. Как же быть? Кто кого здесь увековечивает? Ясно, что оставаясь на позициях В.С., мы ответа не найдем. А как быть с теми, чья любовь не имела отклика? Как с образом Божиим? «Царство Божие похоже на увековеченный роман — оно населено любящими человеческими парами, навеки сочетавшимися воедино, в одну бессмертную и абсолютную индивидуальность» (1, т.1, с.583). А в Евангелии сказано, что в Царстве люди будут как Ангелы на небесах. Брак, который в земных условиях благословляется Церковью, в вечность не переходит.

«В будущей вечной жизни, где Бог будет всем во всем, потому самому нет места для исключительного отношения одного ограниченного лица к другому; одностороннее блаженство с возлюбленным или возлюбленную тут станет невозможным, потому что всеединство, а вместе с ним и блаженство будет явным для всех. Райское состояние именно в том и заключается, что всякая тварь становится равной своей божественной идее, предвечная Мудрость открывается во всей своей полноте во всех и каждом» (с.585).

Касается Е.Т. и вопроса об андрогине — о единстве двоих в «абсолютной индивидуальности». С подачи В.С. платоновская тема андрогина впоследствии привлекла внимание Н. Бердяева и др. наших авторов. В.С. уверял, что таков всеобщий путь спасения. Но и с этим нельзя согласиться. Е.Т. не принял также соловьевское понимание смысла венчания. Действительно ли возлагаемые венцы означают то же, что и мученичество свидетелей веры? Конечно, брак — это отнюдь не гладкое совместное существование, в нем бывают тяжелые, мучительные периоды, но не следует сверх меры сближать крест Христов и венцы брачные.

Подводя итог, Е.Т. пишет: «Место половой любви — у преддверия рая, а не в вечной и бессмертной жизни» (с.586). Всякая попытка относительное, земное возводить в ранг абсолютного кончается разрушением относительного: «Попытка возвести половую любовь в идеал абсолютной и вечной жизни ведет только к утрате той относительной ценности, которая в действительности бесспорно ей должна принадлежать. Навязывая любви задачу, ей непосильную и несовместимую с самым ее существом, Соловьев зато пренебрегает тем, что составляет действительное ее призвание» (с.590).

Итоговый вывод: «Я решаю утверждать, что его понимание любви ненормально именно с точки зрения быть должествующего. О нормальности в смысле физиологическом, или естественном, не может быть и речи: на нее не претендует сам Соловьев. Половое воздержание при самом интимном общении и интенсивной взаимной любви вряд ли может быть признано вполне нормальным и с точки зрения чисто человеческой. А с точки зрения Божеской Св. Писание, как известно, находит лучшим вступать в брак, нежели разжигаться. Своим путем Соловьев надеется достигнуть той “цельности человеческого существа”, которая представляется ему абсолютной нормой. В действительности как раз наоборот: этим обостряется антагонизм духа и плоти и усиливается их раздвоение. — Такое понимание любви ни с какой точки зрения не может быть признано здоровым, и всего менее с точки зрения религиозной» (с.587-588).

«Три разговора»

В «Трех разговорах» участвуют князь (выражающий позицию Л.Н. Толстого), либерал-политик (эпикурец без веры и святых — характерны его слова: «Только религии поменьше, ради Бога, религии поменьше!» — 6, т.Х, с.142), генерал (участник карательных экспедиций против тех, кто устраивал резню армян на Кавказе), дама, украшающая всю компанию, и г-н Z, выразитель позиции Соловьева. В диалоге

разбираются вопросы политики, войны и судеб мира. Завершается все «Повестью об антихристе».

Первый разговор — это полемика с толстовским «непротивлением злу силою». Генерал высказался за уважение к воинскому званию: в старину «изо всех мирских профессий только одну военную считали воспитывающею... своих лучших представителей для святости. Вот этот-то взгляд и несовместим с теперешним походом против войны» (6, т.Х, с.97). Князь: «Христианство безусловно осуждает войну» (с.97). Либерал: «система милитаризма» должна исчезнуть, но войска должны быть в порядке вынужденной повинности. Генерал: когда подорвана вера в святость военного дела, не ждите доблести. Г-н Z: нет ничего недопустимого в том, чтобы силой останавливать злодея, и это — по разуму и по совести. Князь, следуя Толстому, потребовал признать абсолютность заповеди «не убий», не считаясь с возражениями. Тогда генерал вспомнил случай, когда он напал на тех, кто устроил резню армян. Как только он догнал их с казаками, стало совершенно ясно, что «пришел час воли Божией» (с.112). Они перебили всех насильников, кого удалось, и не было сомнений: «С нами Бог! Кончилось дело. А у меня на душе — светлое Христово воскресение» (с.113). Против этого с позиций толстовства возразить по существу нечего.

Кн. Е.Н. Трубецкой назвал князя, последователя Л.Н. Толстого, «современным нам предтечей антихриста» (1, т.II, с.278). При внешнем различии между Толстым и антихристом «существенная черта того и другого явления заключается в злонамеренном отрицании Христа и фальсификации его дела... [Ее суть] заключается в обманном утверждении христианства без Христа» (с.278-279). Образованное российское общество еще не доросло до искушений самого антихриста — хватит и Толстого. А в последние дни Толстой уже не понадобится — выбор между добром и злом будет предложен в другой форме. Государство превратится в орудие зла, а те, кто теперь за Толстого, будут вместе с антихристом. Единственное, с чем не согласился Е.Т., так это с оценкой С-вым Толстого как «современного антихриста по преимуществу, что явно несправедливо» (1, т.II, с.283).

Второй разговор посвящен проблеме прогресса, культуры, улучшения нравов и социально-экономических условий жизни, европеизации России. Позиция политика проста: «Нельзя ни от кого требовать ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения, но можно или должно требовать от всех учтивости. Это и есть тот минимум рассудительности и нравственности, благодаря которому люди могут жить по-человечески» (т. X, с.155). И соответственно: «Мирная политика есть мерило и симптом духовного прогресса» (с.156). Г-н Z дает ответ: если мирная политика есть симптом, то и сам прогресс — тоже симптом: «Заметный, ускоренный прогресс есть всегда симптом конца» (с.159),

близкого конца мировой истории. Идея прогресса не выдерживает критики, если вспомнить о высшем смысле человеческой деятельности: смерть уравнивает всех и в смерти зло торжествует над добром. Победа над злом — в грядущем торжестве воскресения над смертью, в победе Царства Божьего. «В этом вся сила и все дело Христа, в этом Его действительная любовь к нам и наша к Нему. А все остальное — только условие, путь — шаги» (с.184).

«Краткая повесть об антихристе» предваряется словами о «панмонголизме» — грядущем нашествии восточных народов на Европу и Россию с привлечением сил Ислама. В.С. указывает на то, о чем никогда раньше не говорил: будет хорошо разработан и блестяще реализован франк-масонский заговор против оккупантов.

Кн. Е.Н. Трубецкой писал: основная цель масонов — «борьба против Христа и христианства. В ответ на возражение друзей, что современные франкасоны не годятся в предтечи антихристу вследствие своего крайнего и поверхностного рационализма, Соловьев приводил известный текст Апокалипсиса о звере, выходящем из моря: “И видел я, что одна из голов его как бы смертельно ранена, но сия смертельная рана исцелела, и дивилась вся земля, следя за зверем, и поклонилась дракону, который дал власть зверю” (XIII, 3). По его толкованию, (не лишенному личного домысла — Л.В.), “рана” означает изъян в умственном кругозоре современных отрицателей Христа, их органическую неспособность понять что-либо таинственное, мистическое. В наши дни “тайна беззакония” не может совершиться как раз благодаря этому непониманию тайны: дело антихриста парализовано именно тем, что мирозозерцание его последователей — одна сплошная рана, дыра в голове. Но в конце веков эта рана исцелится; облеченный мистической силою, антихрист будет магически действовать на человечество, и тогда только поклонится ему вся земля, плененная и околдованная его сверхестественными чарами» (1, т. II, с.280-281).

Масоны организуют мировую империю. Будущий император — из их среды. К 33 годам он прославится как великий мыслитель, писатель, общественный деятель. В.С. описывает его бескорыстие, воздержание, гениальность, красоту, благородство. Он аскет, филантроп, любит животных, вегетарианец. Дж. Биффи добавляет: он пацифист, экологист и экуменист (22, с.77). «Он верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя. Он верил в Добро, но всевидящее око вечности знало, что этот человек преклонится перед злою силой, лишь только она подкупит его. Не обманом чувств и низких страстей, даже не высокой приманкой власти, а через одно безмерное самолюбие» (6, т. X, с.197-198). В какой-то момент «горделивый праведник» счел себя вторым по Боге, «признал себя тем, чем в действительности был Христос» (6, т. X, с.198).

Возненавидев Христа, он принимает искушение сатаны: действовать *только во имя свое*. Получив от него мощную творческую силу, он пишет трактат «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию», который делает его знаменитым на весь мир. В книге он мастерски решает социальные, экономические, политические, религиозные и многие другие вопросы. «И чудный писатель не только увлечет всех, но он будет всякому *приятен*, так что исполнится слово Христово: “Я пришел во имя Отца, и не принимаете Меня; придет *другой* во имя *свое* — того *примете*”. Ведь для того чтобы быть *принятым*, надо быть *приятным*» (с.202).

К нему приходит помощник — чудодей по имени Аполлоний (явная переключка с Аполлонием Тианским), полуазиат-полуевропеец, бывший католический епископ, соединивший достижения западной науки с восточной магией. Он объявляет кандидата тем, кого, согласно тайным книгам Востока, давно ждали (надо думать, Аватаром или Майтрейей), и становится его главным помощником.

Став мировым императором, он проводит ряд победоносных войн. Так и должно быть, например, по Маймониду, с той, однако, поправкой, что у В.С. император — еврей, чуждый иудаизму. В христианских кругах на него смотрят с недоверием. Папа изгнан из Рима и находит приют в Петербурге при условии воздерживаться от пропаганды в России. Старая соловьевская тема союза папы и императора получает совсем другое выражение, но возможна также ассоциация с Павлом I, который звал Пия VII в СПб. Видя брожение среди христиан, антихрист созывает вселенский собор в Иерусалиме, куда перенес свою резиденцию. (Евреи уже в Палестине, чего в конце XIX в. еще не было).

Строится огромный храм всех религий на Сионе. Это напоминает об универсальной религии будущего, о которой В.С. писал в молодости, только здесь она стала делом антихриста. Приезжают православные, католики, протестанты. Католичество представлено папой Петром II, Православие — старцем Иоанном, епископом на покое, о котором никто не знает, сколько ему лет и откуда он. В.С. привлекает древнее предание, что Иоанн Богослов никогда не умирал, и ассоциирует его с этим старцем. Протестантов представляет Эрнст Паули — немецкий теолог.

Император ставит ключевой вопрос: «Что для вас дороже всего в христианстве?» (6, т.Х, с.209-210). Члены собора медлят, и тогда он иронически предлагает каждой группе свое искушение. Католикам, которым «всего дороже духовный авторитет», объявляет о восстановлении папской кафедры в Риме, и огромная часть их устремляется на трибуну, кроме Петра с небольшой группой верных. Православных он соблазняет фондом для всемирного музея христианской археологии в Константинополе с целью собирания, изучения и хранения памятников церковной древности, преимущественно восточной. Многие

направились к нему, кроме старца Иоанна с «малым стадом» верных. Протестантам он предложил мощное финансирование библейских исследований, и большая часть их ринулась к нему, но не профессор Паули и его круг. Пока еще не разоблаченный антихрист снова ставит тот же вопрос оставшимся.

Старец Иоанн отвечает: «Всего дороже для нас в христианстве Сам Христос... Исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа Сына Божия, во плоти пришедшего, Воскресшего и паки грядущего» (с.212-213). Император в приступе злобы едва владеет собой. Маг Аполлоний поражает молнией свидетеля веры. Перед этим старец опознает врага и успевает крикнуть: «Детушки, антихрист!» Преступный император заявляет: вселенский собор всех христиан единогласно постановил признать державного императора своим верховным вождем и владыкой. Ответ Петра II: «*Contradicitur*» (лат.: «Протестую». — На разбойничьем соборе в Эфесе это воскликнул один диакон из Рима), — и папа анафематствовал антихриста. Молния Аполлония поражает и его. Антихрист уходит со всеми предателями. Проф. Паули составляет протокол собора с решением: «Прекратить всякое общение с отлученным и мерзким его сборищем и, удалившись в пустыню, ожидать неминуемого пришествия истинного Владыки нашего Иисуса Христа» (с.214). Оставшиеся принимают единогласно.

Они покидают Иерусалим. На третий день Господь воскрешает свидетелей Христовых и они соединяются с остальными верными братьями: «Так совершилось соединение церковей среди темной ночи, на высоком и уединенном месте» (6, т.Х, с.218). Нет здесь былого «унионального» экуменизма, нет Софии. Тем временем евреи обнаруживают, что антихрист, которого они поддержали как Машиаха, просто не обрезан, что они обмануты, и поднимают восстание. Христиане уходят в пустыню к Синаю, чтобы встречать Второе пришествие. На этом рукопись обрывается.

На Соловьева католики давно заявляют свои права, не без некоторых оснований. Но их явно недостаточно. К сожалению, немало православных занимают такую позицию, что фактически не против того, чтобы уступить В.С. католикам. «Три разговора» свидетельствуют: папа для В.С. не является католически-доктринальной фигурой, он, во-первых, примет исповедание веры православного старца как свое, а во-вторых, сохранит духовную власть, чтобы предать антихриста анафеме. Он не сможет это сделать без помощи православного старца, которому только и будет дано узнать и обличить антихриста. В этом — правда русского Православия. Тогда и произойдет эсхатологическое примирение христиан Востока и Запада — истинный, согласно В.С., экуменизм, отличающийся от ложного, который организует антихрист из предателей.

В.С. отрекся от убийственной оценки русского Православия, которую он давал раньше. Впрочем, еще в 1887 г. В.С. в письме иезуиту о. И. Мартынову решительно назвал себя «православным русским» и добавил: «Да здравствует Хомяков и его принцип всецерковности — всенародности! Эта всенародность или всецерковность определяется ведь не счетом голосов, а внутренним свидетельством Духа Божия» (6, т.ХІ, с.395-396). Тогда был полемический задор с иезуитом, а теперь В.С. сердечно и с пониманием отдает должное Православию.

Некоторые итоги

«Повесть» относится к жанру «сценариев», потому что дает конкретное описание хода событий перед Вторым пришествием, основных действующих лиц и их ролей. Настойчиво сказано, что не дано изменить сценарий. Хотя и нет точной датировки Второго пришествия, ясно, что это произойдет где-то начиная с середины XXI в. Для сравнения: «Откровение св. Иоанна Богослова» — это не сценарий. Нет нужды распространяться о том, что никому не дано знать времена и сроки. Поэтому данный диалог лучше рассматривать с точки зрения того, как изменились взгляды позднего В.С-ва по сравнению с ранним. Диалог — это не прогноз: он показывает не то, «как выглядит будущее, но как выглядит присутствие будущего, присутствие конца в ткани исторического существования» (С. Хоружий).

В «Трех разговорах» нет теократии, нет союза русского царя с папой, нет исторической миссии России созидать мировое Всеединство, нет глобального объединения религий. Нет и Софии, но есть верность Богочеловеку, и это главное. «Оставлена, — пишет кн. Е.Н. Трубецкой, — дерзостная мысль о том, что “великий синтез” вселенского христианства будет делом одной России... Для России это кажущееся низведение с пьедестала является на самом деле огромным выигрышем... И как просто, естественно и гармонично сочетается мистический образ апостола Иоанна с живой, ярко народной фигурой русского старца Иоанна — епископа, живущего на покое! В этом старце Россия находит свой подлинный огненный язык, который бесстрашно разоблачает тайну беззакония, испытывая антихриста по способу апостола Иоанна — через исповедание воплощенного Слова» (1, т.ІІ, с.311-312).

Поздний В.С., отказавшись от построения метафизики Всеединства, признал невозможность объединить мирскую социально-политическую деятельность с правдой Божией. В «Трех разговорах» главный политик антихрист создает «универсальную религию», о которой думал ранний В.С., — это «супер-экуменизм» всех культов в храме на Сионе. Он же пишет масонский вариант мирового всеединства, где истинное христианство отвергнуто, а вместо теократии правят антихрист

с Аполлоном, католиком-предателем и магом. Антихрист занялся «христианской политикой», любимой темой раннего С-ва, чтобы превратить христиан в иуд, объединить под своим руководством и поработить в духе солидарности во зле (назовем это «экуменизмом для иуд»). Спустя столетие мы видим в исторических церквях распространение ощущения чуждости экуменизма предназначению самих церквей, какое-то перерождение его во что-то им враждебное. В.С. явно предвидел это, хотя его могут упрекать, что он обесценил усилия экуменистов, заранее признав их историческую бесплодность.

Е. Трубецкой отметил также следующее. Какую задачу должен ставить христианин на первое место — перерождение человеческой природы или преобразование общественных отношений? Платон выбрал вторую задачу (она легче), антихрист в «Трех разговорах» — тоже вторую, ранний В.С. — вторую, но поздний — уже нет. Платон нашел решение выбранной задачи в том, чтобы идеальное государство создавали философ и «удобный тиран», ранний В.С. — чтобы папа и император, а поздний В.С. признал, что ею займется маг Аполлоний (на основе «мудрости Востока») и император-антихрист.

В.С. противопоставил этому исповедание веры во Христа как Истину. Но Истина не объединяет всех во Всеединство, а только тех, кто верен Истине и становится на истинный жизненный путь. Для философа это означает максимальную добросовестность в поисках истины и в средствах ее выражения. Вспоминаются Августиновы два града. Это означает, что верность Христу и Евангелию освободила В.С-ва от желания иметь метафизику Всеединства, от софиологического искушения, от стремления объединять церкви теократически на путях христианской политики. Главным он признал путь истины Христовой. Христос Сам ведет тех, кто стал на путь и готов отдать себя без остатка на служение.

И один специальный вопрос. Если Истина означает, что христианин стал на путь Христов, то как философски описать динамику души, ставшей на путь? В молодости В.С. готов был согласиться с лейбницианским пониманием души как монады, души как субстанции. Но субстанция, во-первых, существует и описывается философами как автономное бытие, т.е. как пребывание вне Бога, а, во-вторых, субстанциальные души у Оригена, как и монады у Лейбница, предсуществуют по отношению к земной жизни человека, что было в свое время отвергнуто Церковью. В своей поздней работе «Теоретическая философия» (1897-99) В.С. отказался от монад и субстанций. Личность, ставшая на путь спасения, не ищет ничего своего, в том числе не ищет и того, чтобы быть какой-то самостоятельной субстанцией перед Богом (или субстанцией вне Бога), не присваивает себе какого-либо собственного постоянного содержания, она не пытается увековечить себя

в виде субстанции, а имеет только надежду обрести субстанциальность в жизни вечной. Личность идет от изначального ничто к полноте бытия в качестве «новой твари», вверяя себя спасающей любви Божией. Нашей сущностью должен стать замысел Божий о нас, когда Он Своей любовью примет нас в Свое Царство.

И последнее. В.С. ратовал за торжество социально активного вселенского Православия, но не смог убедительно определить для себя и выразить для других, в чем же состоит этот идеал. Для этого нужно было решить принципиальный стратегический вопрос, как соединить аскетически необходимое дистанцирование от «мира сего» с социальным служением в мире, или как сочетать равно важные «внутреннее и внешнее делание» (13, с.242). В.С. близок в этом вопросе к Ф. Достоевскому. С.С. Хоружий признает правоту их истового устремления к осуществлению социально активного и одновременно аскетически выдержанного христианства. «Однако их проект оказался пока не под силу России» (13, с.243). Впрочем, «проект» так и не был убедительно проработан, да и сам В.С. никогда не был настоящим аскетом, как не имел и духовного дара быть практичным религиозно-социальным организатором.

В России умели успешно сочетать монашескую аскезу с активным социальным служением лучшие деятели традиции преп. Иосифа Волоцкого, но В.С. был от них далек. Он больше увлекался критикой худших представителей этой традиции. А в «Трех разговорах» мы видим совсем иное: «В истории же, какой она предстает здесь, дело социального христианства не увенчалось успехом, и христианское общество не было создано, но зато была создана его подмена — Антихристом, которому и отдается теперь роль поборника социальных преобразований и улучшений. Ясно и несомненно, за этой сменой перспективы кроется новый духовный этап, о котором мы знаем слишком мало» (13, с.244).

Литература:

1. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. т. I-II. М.: МФФ — Медиум, 1994.
2. Книга о Владимире Соловьеве. М.: Сов. писатель, 1991.
3. Франк С. Русское мировоззрение. СПб: Наука, 1996.
4. Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы: материалы к биографии. Кн. 1-2. Пг.: Сенатская типография, 1916-18. (Переиздание с добавлением третьей кн.: М.: Книга, 1990).
5. Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977.
6. Собр. соч. В.С. Соловьева в 12 тт. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966.

7. Соловьев С. Богословские и критические очерки. Томск: Водолей, 1996.
8. Письма В.С. Соловьева, т. I-IV. СПб, 1908 — Пг., 1923 (репринт: Брюссель: Жизнь с Богом, 1970).
9. Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995.
10. Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990.
12. Сборник статей о В. Соловьеве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994.
13. Хоружий С.С. Вл. Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия. — «Богословские труды», вып. 33. М.: Изд. МП, 1997.
14. «Логос. Диалог Восток—Запад», № 50. Брюссель — Мюнхен — М., 1995.
15. Кожев А. [Кожевников А.В.] Религиозная метафизика Владимира Соловьева. «Вопросы философии», 2000, № 3.
16. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990.
17. Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. М.: Путь, 1997.
18. Флоровский г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
19. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1983.
20. Шмеман А., прот. Экуменическая боль. — В его кн.: Церковь, мир, миссия. Мысли о Православии на Западе. М.: ПСТБИ, 1996.
21. Бердяев Н. Философия неравенства. М.: ИМА-пресс, 1990.
22. Асмус В.Ф. Владимир Соловьев. М.: Прогресс, 1994.
23. Биффи Дж. О Христе и антихристе. М. — Милан, 1994.
24. Федотов Г.П. Лицо России. Париж: YMCA-Press, 1988.
25. Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала. Постановка проблемы. — В кн.: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1998. М.: ОГИ, 1998.
26. Бонецкая Н.К. К истокам софиологии. — Вопросы философии, 2000, № 4. (Продолжение: София и мифология. — Там же, 2002, № 1).

Сергей Трубецкой

Кн. Сергей Николаевич Трубецкой (1862-05) — младший современник Вл. Соловьева. Жил и работал в основном в Москве. В молодости сначала увлекся позитивизмом, но постепенно освободился от него. Помог К. Фишер — идеалист Гегелевой школы, написавший несколько томов истории философии. Он побудил Трубецкого обратиться к серьезным философским проблемам. С.Т. занялся по примеру Юркевича и Соловьева эллинской мудростью, проникся чуткой и вдумчивой любовью к ней, но платоником не стал. Платонизм, в том числе и христианский, не удовлетворял его критический ум.

Он стал православным — своего рода воцерковившимся западником, принявшим от славянофилов основное — веру и соборность. Он дорожил и тем, что ценно для образованных представителей Запада, — свободой личности и трезвостью разумного отношения к основным жизненным задачам. Дело разума он совершал под знаком самой серьезной ответственности перед истиной, и, в отличие от западников, он видел, как и лучшие из славянофилов, что мышление вырастает из правильной постановки духовной жизни и духовной работы.

В юности он написал небольшую критическую по отношению к В.С. работу о Софии. С.Т. пришел к выводу, что все, связанное с Софией, должно мыслиться не иначе, как в единстве с Церковью: «Для философии же прежде всего необходимо самое раскрытие вселенского идеала Церкви, т.е. вечной Софии, — необходимое философское исповедывание православной веры» (2, с.6).

Определив так свои задачи, он решил содействовать развитию русской философии в духе подлинного патриотизма, с глубокой укорененностью во всей полноте древнехристианской мысли и предшествующей ей мысли античной, в которой на первом месте стоял поиск Истины. Это означало, что его отношение к византизму в корне отличалось от отношения К. Леонтьева: во-первых, именно святоотеческое наследие должно иметь для нас первенствующее значение в византийском Православии, а во-вторых, мы не вправе отрекаться во имя византизма от причастности России европейской культуре. Быть верными одновременно истине Византии и европейской культуре — вот выбор С.Т., выбор очень нелегкий. Статья С.Т. «Разочарованный славянофил» стала его размежеванием не только с К.Л., но и с поздним славянофильством: «В Леонтьеве нас интересует главным образом саморазложение славянофильства...» (3, с.126).

У многих славянофилов он находил такие неприемлемые вещи, как романтизм и принижение значения разума и науки в духовной жизни и культуре. Они дали только «многообещающее предисловие» к какой-то книге, так и оставшейся не написанной (2, с.7). Упрекал он современных ему славянофилов по церковным вопросам — за то, что у них «в противность истории и несогласно ни с практикой нашей Церкви, ни с авторитетными мнениями ее выдающихся богословов, — Римская церковь и протестантские церкви не признаются церквями вовсе» (3, с.129). А вот еще один серьезный упрек в том, сколь непродуманные реформы церковного строя предлагали некоторые из них: «...в крайнем либеральном демократическом духе, реформы более подходящие к каким-нибудь индипендентским общинам, чем к Православной Церкви. Эти преобразования — демократизация Церкви, выборное священство, выборная иерархия, женатые архиереи, серьезно предлагавшиеся в славянофильском лагере, — несомненно свидетельствуют о

недостаточном понимании духа Православной Церкви, ее прошлого, ее будущих задач» (3, с.130). Все это далеко от Хомякова. А вот вопросы православной веры и соборности С.Т. рассматривал в преемственной связи с ранними славянофилами. С ними же он солидарен в вопросах свободы совести и в понимании вселенскости Православия.

Свои работы С.Т. посвятил античной, древнехристианской и западноевропейской культуре: «Метафизика в Древней Греции», «О природе человеческого сознания», «Основания идеализма» (1896), а также «Курс истории древней философии». Главная работа С.Т. — «Учение о Логосе» (1900). Его творческое наследие составило шесть томов дореволюционного издания. Незадолго до смерти стал ректором Московского университета.

* * *

Св. Иустин Философ, Климент Александрийский, св. Василий Великий и многие другие из древних Отцов и Учителей признали учение о Логосе высшим достижением греческой мысли. Вместе с ними и С.Т. положительно оценил прозрения Логоса у древних, внимательно их проанализировал, раскрыл понимание Слова Божия в Ветхом Завете и, наконец, перешел к Евангелию, к Воплощению Слова. Ясно, что это изложение вопроса обосновывало неправоту тех, кто вслед за Тертуллианом в XIX-XX вв. отрицал (даже в России) всякую ценность дохристианской мысли и объявлял философию «источником всех ересей». Вместе с тем это также и полемика с либеральной теологией, фактически отрицавшей воплощение Слова. Вопреки либеральной тенденции С.Т. решительно поставил вопрос:

«Был ли подвиг Христа лишь субъективно-нравственной победой, есть ли Голгофа лишь нравственная иллюзия, или же сам крест Христов свидетельствует о страшной реальности совершившегося, о реальности правды и добра, о реальности духа, о реальности *Бога и человека* во Христе? И если мы отвлечемся здесь от всяких предвзятых теологических суждений, если мы рассмотрим жертву Иисуса и судьбу Его со стороны чисто человеческой, углубившись в то, что было действительно, что Иисус действительно сделал, то и тут остановимся перед тем, что превышает нас, перед богосознанием Иисуса, которое преображает перед нами Его личность, светится из нее и является нам как бесконечно превосходящая нас духовная мощь» (1, с.475).

Христос абсолютно ясно осознавал Себя Сыном Небесного Отца. С.Т. назвал это Богосознанием Иисуса Христа. Христос говорил: «Я и Отец одно» (Ин.10.30). Евангельский Логос — начало подлинной жизни в Духе и истине. Трубецкой настаивал, что вся либеральная теология была в коренном и неизбывном противоречии с новозаветным свидетельством. В противовес ей учение о Христе в древней Церкви свидетельствует:

«Иисус Христос был признан подлинным Сыном Божиим, и Его Богосознание — подлинным Богосознанием. Отсюда вытекает вся Христология апостольской Церкви, завершающаяся учением о Логосе: ибо это учение заключает в себе не что иное, как *признание абсолютной истинности или абсолютной подлинности Богосознания Христа, связанного с Его личным Самосознанием*: на основании Евангелия Богосознание Христа признается Божественным, определяется как сознание Самого Бога о Себе или Логос Божий» (1, с.478).

С.Т., если бы он жил лет на 50-60 позже, стал бы оппонентом Р. Бультмана, основная работа которого «Иисус» — арианского типа. В ней Иисус — не Сын Божий, не Христос, а просто человек, который хорошо проповедовал радикальное послушание Богу, за это умер на кресте и не воскрес.

Флоровский высоко оценил эту часть творческого наследия С. Трубецкого. Его мало интересовали вершинные достижения античной мысли, как мало интересовал и ее трагизм, а больше — ее исход к вере Христовой. «В этом была большая правда. В русском сознании Трубецкой впервые и с большой остротой поставил вопрос об эллинизме, как христианской проблеме... И всего важнее, что он изучал историю философии с сознанием, что выполняет религиозную задачу, что совершает служение Церкви...» (6, с.121).

* * *

В работе «Основания идеализма» (1896) С.Т. писал, что судьбы идеализма проблематичны. В XIX-XX вв. идеализм критиковали с разных позиций. Бердяев, напр., не церемонясь, просто расправился с Гегелем: «Свобода Гегеля есть рабство человека, есть апофеоз силы и насилия. Мировой Дух Гегеля, саморазвивающийся к свободе, есть самый страшный враг человека... Мощный ум Гегеля был роковым в истории человеческой мысли» (7, с.171-72). Идеализм Гегеля безрелигиозен, он ведет к горделивому самораскрытию возможностей человеческого разума в истории и в индивидуальном творчестве, к глобальному масштабу мышления, но лишен объективного духовного корня. Идеализм прав, что «сущее определяется идеально» (1, с.605), но это еще не все. С.Т. писал, что идеализму следует внутренне измениться в свете учения о Логосе. Именно Логос — Божественный Разум, высшая Божественная Премудрость — является его спасением.

С.Т. выступил в защиту метафизики: «Человеческий ум — природный метафизик: это показывает его история, это показывает анализ его познавательных функций, поскольку в уме человеческом самое сущее определяется неизбежно как объективно мыслимое, т.е. как идея» (1, с.636). Метафизика, считал он, — «наука о способах понимания сущего»; сущее же — все, что мыслимо, что может быть предметом

восприятия и мышления. К сущему мы не относим его Творца. Но, чтобы понять сущее, мы не сможем обойтись без веры, веры философской. С.Т. настаивал, что убеждение в реальности сущего, его существовании вне нас и независимо от нас, проистекает из веры.

Вера, писал он, это «объективное условие реального восприятия сущего в мышлении и опыте: она утверждает реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ, соотносящихся с нашим существом, и заключает в себе сознание этого внутреннего имманентного соотношения» (с.694). Эта вера свидетельствует нам об «универсальном всеединстве сущего». Наше сознание соотносено с реальностью и вера это и выражает. «Само сущее, — писал он в другом месте, — метафизически обосновывает эту мою веру, а с нею вместе мою мысль и чувство, мое познание, точно так же как и весь являющийся мир» (с.653). Предметом такой веры является не только существование мира как целого и отдельных вещей в нем, но и существование других людей, души каждого человека, его «Я», бестелесных духов.

Это вера метафизическая, философская, она отличается от религиозной, но и не противоречит ей — обе имеют здесь точку соприкосновения. Это вера не в субстанцию мира или вещей, не в их чувственные формы, не в «вещь-в-себе», не в отвлеченную идею или принцип, позволяющий выразить что-то, относящееся к существованию мира и вещей. Это вера в то, что миру и существам в мире даровано бытие, что сущее — это «реальный, являющий себя невещественный субъект» (с.668), «духовное начало», «нечто сродное нашей подлинной реальности, нашему духовному существу» (с.669).

Благодаря такой вере мы непосредственно воспринимаем сущее и признаем реальность фактов и явлений, реальность самих себя. Если сущее реально, то, следовательно, есть основания для метафизики. Метафизика раскрывает философскую веру в то, что есть духовное, разумно устроенное сущее и что его разумное устройство постижимо. Наша мысль способна воспринять ту разумную устроенность сущего, которая создается Логосом: «Только такая вера в сущее как духовное начало, как субъект, имеет в себе внутреннее оправдание. Если сущее есть только явление или только идея [а это и утверждает идеализм — Л.В.], то вера не нужна» (с.669).

Здесь, однако, таится соблазн мистицизма, претендующего на непосредственное познание сущего, соблазн «акосмизма» или мироотрицания, соблазн отказа от здравого смысла и мышления ради достижения непосредственного ведения невыразимой сути бытия. «Грубый, чисто эмпирический мистицизм, с его различными суевериями — в так называемом «спиритизме» или «оккультизме», прельщает в наши дни не одних невежд» (с.671).

Более тонкий пантеистический соблазн — отождествить свое «Я» со сверхчувственной и сверхразумной первоосновой бытия, как бы проникнуть внутрь нее, чтобы изнутри овладеть тайнами сущего и господствовать над миром. Духовная опытность и размышление нужны, чтобы воздержаться от сомнительных путей мистицизма. Разум способен распознать ложное в мистицизме, когда относительным и ограниченным реальностям придается абсолютный характер. Каждый гностик претендует на непосредственное знание мистической истины, причем нередко совершенно искренно, но мы должны помнить, что мнения всех мистиков образуют хаос самых разных утверждений, где много фантазий, произвольных домыслов и интерпретаций. «Очевидно, следует искать помощи в *рациональной философской и научной критике* всех этих мнений» (с.690).

Мистическая интуиция, писал С.Т., «часто меняет свой вкус по желанию того, кто ее вкушает, и возводит ее в самостоятельный орган познания», следовательно, «искать в ней критерия истины значило бы просто провозгласить непогрешимость нашей фантазии. Бесспорно, философские идеи некоторых мистиков являются нам глубокими и вдохновенными; но так же мало, как и догадки в области естествознания, они могут быть усвоены нами без достаточного логического основания. Они должны быть «опосредствованы». Метафизика исследует общие формы познания или понимания сущего, общие условия опыта и явления и в них имеет свой критерий» (с.691). Этим и обосновывает не только право метафизики на существование, но также и ее право оценивать и судить духовное качество разных мистических учений.

Трубецкой — один из немногих, кто защищал метафизику вопреки очередной волне антиметафизических страстей. На Западе метафизику упорно поддерживал неотомизм и поддерживает до сих пор. С.Т. сделал это по-другому, опираясь на учение о Логосе. Если бы Трубецкой жил на 50-60 лет позже, он был бы оппонентом М. Хайдеггера, который утверждал, что в сущем нет истины и что метафизика, ориентируясь на сущее, заслоняет истину бытия. Напротив, возразил бы С.Т., сущее создано Творцом «хорошо весьма» (Быт.1.31), в нем есть красота и истина. Есть истина и в метафизике — «науке о сущем». С.Т. спорил бы с Ясперсом, который хотел связать философскую веру с какой-то неясной глобальной религией будущего для нужд мировой цивилизации. С.Т. возражал бы, что невозможно выдумать новую религию, — нужно искать те духовные корни, которые связывают нас с откровением свыше, с Традицией.

* * *

В работе «О природе человеческого сознания» (1889) Трубецкой привлек идеи А.С. Хомякова о соборности, истолковал ее в более

широком плане и выявил в ней несколько уровней. Вместе с тем С.Т. попытался сблизить учение о Всеединстве Вл. Соловьева с учением А.С. Хомякова, приняв положение: *«Наше сознание обусловлено внутренним соотношением вещей, в основании которого лежит абсолютное всеединство сущего»* (с.699). Сознание любого человека соотносено с сознанием других людей и с реальностью сущего, но и абсолютное бытие тоже не существует само в себе, а является «бытием для другого»; все это и принимается как онтологическая предпосылка соборности. В то же время и со стороны психологии можно увидеть, что сознание и мышление каждого человека не изолировано от других, что в нем есть многоединство.

Философское рассмотрение личности в обществе приводит к сходному выводу: «Человеческий дух объективен лишь в обществе и в общественной деятельности, в общении с разумными существами, — там, где они существуют истинно, не только в себе и для себя, но и в других и для других, и где другие существуют в нем и для него, так же как он сам» (с.576). Отсюда — прямой вывод о том, что сознание человека соборно по своей сути: «Если сознание человека по существу своему соборно, если оно есть возможное сознание всех в одном, то и его субъективное я может обладать всеобщим, объективным бытием в этом соборном сознании; его самосознание получает объективную вселенскую достоверность» (с.577).

Соборность сознания — предмет веры в вышеописанном смысле. Не иначе как в рамках соборного сознания формируются наши представления о реальном существовании вещей, о причинах и действиях, о нравственном долге, о любви как деятельной солидарности в добре, о Высшем. Понятно, что речь здесь идет еще не о той соборности, которая является даром Св. Духа. С.Т. допускает, что описанная им соборность «есть еще нечто осуществляющееся, нечто возможное, хотя и долженствующее быть» (с.583).

Соборное начало С.Т. находил присутствующим в каких-то формах не только в Православной Церкви, но и в русской культуре, в других традициях, (к примеру, у западных христиан), даже в общечеловеческом сознании Чаадаева. Зачем нужна соборность в таком расширенном смысле? Потому что индивидуалистическое «Я» истины не достигает (С.Т. повторяет Хомякова); всякое познание надиндивидуально, его объективность выражается в том, что оно едино с соборным сознанием других познающих, и в этом проявляется общеобязательность, общепринятость результатов познания для отдельного человека. Так же в нравственности мы выходим за пределы собственного «Я», координируемся с другими людьми.

Короче, мы «держим собор» внутри себя со всеми. Наше сознание должно быть соборным — не индивидуалистическим, но и не родовым. Есть соотношенность, скоординированность нашего мышления и

нашего познания со всеми другими людьми. С.Т. поэтому оппонент изоляционизма. Себя же он осознавал принадлежащим к Русской Православной Церкви и ее соборному сознанию, пронизанному духом неземной любви:

«Совершенная любовь есть единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех. Но такая совершенная, божественная Любовь не может быть осуществлена в каком-то естественном человеческом союзе: царство ее не от мира, она предполагает *совершенное* общество, богочеловеческий организм или *Церковь*. — Поверив в Любовь и в ее искупление, мы должны любить вместе с нею. Сознав ее конечную цель, мы должны работать над этой целью, достигаемую в нас, — над строением совершенного богочеловеческого общества. И если всякое доброе дело приближает нас к этой цели, то познание универсальной цели человечества, предзаложенное в самом его сознании, ставит нам общественную задачу и приводит нас к великому спору о совершенном обществе» (с.592).

С.Т. призывал основательно трудиться, чтобы индивидуальное сознание поднять до подлинной соборности, — трудиться в духе любви, нравственной правды и истины. Общее решение, правда, без конкретизации, таково: это происходит в Церкви, где есть благодать, где открывается возможность *«поверить совершенной, всепрощающей любви, которая искупляет и примиряет нас с собою»* (с.591).

Флоровский писал: С.Т. «остро чувствовал вселенский и соборный характер философской мысли; и веровал, что только в совокупном опыте и подвиге всех времен и поколений человеческая мысль входит, и только так и может войти, в разум истины» (6, с.119). Это — творчество под знаком ответственности перед Истиной и служения Истине, соединенными с глубокой верой в благородство и подлинность духовных исканий человеческого разума. Это также творчество под знаком верности Церкви — которая являет Истину.

Подведем итог творчеству С.Т. словами о. Георгия: «Его книги и в особенности его публицистические статьи теперь кажутся устаревшими. Но не устарела в них и не устареет философская любовь, философский эрос, — любовь и влечение к истине. Не устареет в них и его твердая воля к воцерковлению мысли, и жизни, и быта. И о кн. С.Н. Трубецком не изгладится память, как об искавшем и нашедшем, и других призывавшем искать и находить истину разума во Христе, Воплощенной Премудрости и Слове» (6, с.122).

Литература:

1. Трубецкой С.Н. Соч. М.: Мысль, 1994.

2. Трубецкой С.Н., кн. (†). О Св. Софии, Русской Церкви и вере православной. — Путь, 1935, № 47.
3. Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил. — В кн.: Константин Леонтьев: Pro et contra. Кн. 1. СПб: РХГИ, 1995.
4. Булгаков С.Н. Философия князя С.Н. Трубецкого и духовная борьба современности. — В его кн.: Два града. СПб: РХГИ, 1997.
5. Арсеньев Н.С. Князь С.Н. Трубецкой. — В его кн.: Дары и встречи жизненного пути. Frankfurt/Main: Посев, 1974.
6. Флоровский Г., прот. Кн. С.Н. Трубецкой (1862-1905). — Путь, 1931, № 26.
7. Бердяев Н. Истина и откровение. СПб, 1996.

Евгений Трубецкой

Кн. Евгений Трубецкой (1863-1920), брат С. Трубецкого, получил юридическое образование, рошел через увлечения позитивизмом и безверием. Пробудила его душу 9-я симфония Бетховена. Затем идеалист К. Фишер помог освободиться от примитивного восприятия философии, но к религии не приблизил. Чтение сумрачных писаний А. Шопенгауэра побудило Е.Т. оценить жизнь мира сего как томящуюся в неизбывной суете и страдании и обратить взор к небесному: истина, признал Е.Т., не в том, что нарисовал Шопенгауэр, а над этим.

Он стал православным под влиянием Вл. Соловьева. Долгое время Е.Т. внутренне от него зависел, больше, чем его брат. Е. Трубецкой начал публиковаться еще в 90-е гг. XIX века; но лишь в 1912 г. он выпустил солидную двухтомную работу «Миросозерцание Соловьева». Он долго формировал свою мысль, самостоятельную по отношению к С-ву и более воцерковленную, сохранив некоторую преемственность с ним. В своей критике Е.Т. не перечеркивал все ценное в наследии наставника: беспощадную критику Е.Т. назвал наилучшим способом продолжить жизненное дело почившего и очистить от всего утопического, ложного и обманчивого, отделить живое от мертвого. Например, Е.Т. опирался на истину, что Бог сотворил мир из ничего, чтобы не оставить места пантеизму в метафизике Всеединства. Е.Т. писал:

Образ преображения Христова «вдохновлял философа [В.С.] во всем, что он творил. Одно и то же видел он в Добре, Истине и Красоте: преображение всей твари было не только его заветной мыслью, но и тем Делом Божиим, которому он отдал всю свою жизнь. Словно весь мир земной стал для него прозрачной завесой, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавора. Он заранее видел землю преображенною и одухотворенною. Но, может быть, именно

благодаря ослепительной яркости этого видения, он в ранний и срединный период своей деятельности не отдавал себе ясного отчета в расстоянии между мирами» (1, т. II, с. 358).

Е.Т., обратив внимание на Фавор, на мой взгляд, выразил здесь больше свое понимание сути христианской философии, чем понимание наставника. В.С. уповал на конечную победу духа над миром сим, но первые периоды своей творческой деятельности, заметил Е.Т., он не придавал значения тому, что она стала возможной только благодаря воскресению Христову: «Христос поправил смерть смертью», и никакая «естественная эволюция» мира не заменит Его победу; «между нашей действительностью и преображением лежит мировая катастрофа и свободный выбор страсти» [т.е. крестного пути Христова — Л.В.] (с. 360). В 90-е гг. В.С. написал «Три разговора», признав реальность предстоящих крушений и скорбей. Его философия стала философией Конца.

После его смерти события развивались дальше. Угроза с Востока, неудачная война с Японией, первая кровавая революционная смута — все это Е.Т. оценил как воздаяние за российские исторические грехи. «Смысл всех этих переживаний — в тех вечных истинах, о которых они напоминают. Чтобы жить со Христом, человечество должно и умереть со Христом. Для христиан, как и для Христа, без распятия нет ни преображения, ни воскресения. Это значит, что Сыну Человеческому надлежит еще раз “пострадать и быть уничижену” в своем социальном теле, прежде чем царствовать в объединенном и просветленном человечестве. В частности, Россия не выстрадала еще своего преображения, не приняла еще своей последней, крестной муки. Оттого и рухнула та ветхая хижина, в которой мы самонадеянно мечтали поселить на земле царство правды» (с. 364).

Так он писал в 1912 г. Кроме этой фундаментальной работы, он написал ряд других сочинений. Например, занимался проблемой соловьевской теократии и изучал, насколько она соответствует реальным историческим фактам, относящимся к католической теократии V-XI вв. Это «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание бл. Августина» (1892) и «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Идея Божественного Царства в творениях Григория VII и публицистов его времени» (1897). Кроме того, подготовил «Социальную утопию Платона» (1908), появление которой понятно из того, что Соловьев был христианским платоником. Е.Т. погрузился в проблематику, связанную с Платоном, и выявил его основное противоречие: Платон «признает непримиримую противоположность двух мировых начал [идей и материального мира — Л.В.] и ставит перед философом-правителем задачу, которая предполагает возможность их примирения» (2, с. 47). Отсюда и бесперспективность

утопии Платона, что помогает увидеть утопизм христианского платоника В.С.

Видя социальное и политическое брожение начала XX века в России, он привлек рассуждения Платона о том, как общество деградирует от монархии через демократию к тирании. Из сравнения следовало, что Россия может перейти к жуткой тирании. Это он писал еще до революции в статье «Древний философ на современные темы», которая вошла в сборник «Два зверя» (1919). Имеются в виду звери красный и черный. Красный — символ тупикового социального пути России в сторону революционного коммунизма, а черный — реакция на революцию, которая легко может стать столь же зверской, как сама революция. Сам он искал иной путь.

Кроме того, он занимался вопросами государства и права. Этому посвящена небольшая работа «Энциклопедия права» (1901). Были также «Лекции по энциклопедии права» (1909).

Довольно обширна книга по теории познания — «Метафизические предпосылки познания» (1917). Зрелая работа, близкая к «Предмету знания» С. Франка. Достижение истины в познании, рассуждал здесь Е.Т., становится возможным не иначе как благодаря нашему приобщению к Абсолютному сознанию, несущему в себе истину. Все вопросы метафизики, настаивал он, в конце концов приводятся к основному вопросу об Абсолютном и его отношении ко всему существующему. Но в метафизике еще нет личностно-жизненного общения с Абсолютом, какого жаждет наше сердце, а есть только интеллектуально-дистанционное приобщение мысли к Нему. «Признать абсолютное сознание, которое все в себе держит — и добро и зло, и прекрасное и безобразное, — еще не значит сказать ему “Господь мой и Бог мой”... Предельное понятие рациональной философии — *Абсолютное как вседержущее* — само по себе лишено религиозного содержания. Что *Абсолютное есть* как всеединое, что оно обладает полнотой бытия и сознания, ... это мы можем знать с достоверностью уже в пределах рационального знания» (с. 71).

Широко известна его небольшая книга «Умозрение в красках. Этюды по русской иконописи». Она отличается прекрасным пониманием того, что древняя Русь выразила свою духовную жизнь не в философских концепциях, не в богословии, а именно в иконе.

Философ Густав Шпет, ученик Гуссерля, писал, что Русь была в состоянии «невегласия» — невежества и неспособности самостоятельно высказаться по основным проблемам культуры, социальной жизни и духа (см.: Шпет Г.Г. Соч. М.: Правда, 1989, с.20 и сл.) В действительности русское Православие выразило себя в свидетельстве веры святых и, как подчеркивал Е.Т., в иконе. «Икона — явление той самой благодатной силы, которая некогда спасла Россию» (3, с.290).

Древнерусскую икону тогда только открыли, и Е.Т. увидел, насколько это важно. Ее не знали Чаадаев и славянофилы. Сам тон статей Е.Т. сильно отличается от написанного славянофилами о древней Руси: «Всмотритесь внимательнее в эти прекрасные образы, и вы увидите, что в них, в форме вдохновенных видений, дано имеющему очи видеть необыкновенно цельное и необыкновенно стройное учение о Боге, о мире, в особенности о Церкви, в ее воистину вселенском, т.е. не только человеческом, но и космическом значении. Иконопись есть живопись прежде всего храмовая: икона непонятна вне того храмового, соборного целого, в состав которого она входит» (3, с.284).

Самая значительная его работа — «Смысл жизни» (1918) — очень светлая, ясная, живая, хотя и написана под знаком катастрофы, постигшей Россию. В начале книги еще сильно чувствуется влияние Соловьева — по всей вероятности, Е.Т. писал ее не сразу, а по мере развития предреволюционных и революционных событий. Чувство трагизма российской истории нарастало по мере написания каждой из последующих глав этой работы. Но оно внутренне преодолено христианской пасхальной радостью, верой, что «Крест стал животворящим» (там же, с.59).

Н. Бердяев отметил, что, сказав о Кресте, Е.Т. уже не мог говорить ни о какой идеализации России, ни о каких земных утопиях в отношении России: «К новой жизни, к преображению, к благу можно придти лишь через крест. И Россия должна пройти через крест, чтобы возродиться. Между этой жизнью и жизнью небесной лежит крест. Прав Трубецкой и в своем возражении против славянофильской языческой мечты, утверждавшей Христово Царство на Руси без креста» (8, с.538).

Скончался Е.Т. в Новороссийске в 1920 г. от тифа во время осады города большевиками. Он прибыл туда, отступая вместе с Добровольческой армией, а прежде работал в Ярославле, Киеве, Москве, участвовал в работе Поместного Собора 1917-18 гг., преподавал и даже занимался политикой — не потому, что имел политический темперамент, а из чувства долга, что в столь тяжелое для страны время не следует ограничиваться только преподаванием и кабинетным научным делом. Ему не было дано продолжать свое творчество за пределами России.

* * *

Итак, «Смысл жизни». Основной вопрос: стоит ли жить? В чем ценность жизни? И как это решать в катастрофическую эпоху. Он пишет о государстве, революциях, войнах, индустриализме как человек XX в., видит, что в XX в. достоинство человека и все святыни попираются, что государство стремится поработить человека, отдать его на нужды войны, уничтожить все высшее в человеке. Происходит наглое и преступное торжество государства как земного бога, который находит множество

поклонников. Не так понимали роль государства христианские мыслители раньше, когда оно еще хоть в чем-то было защитником закона и добра. В XX в. государство воинственно утверждает свою безбожную и богохульную власть вопреки всем святыням и всем ценностям. Оно очень напоминает апокалиптического Зверя из Откр. Быть или не быть человеку?

Культура и социальная жизнь тоже движутся в сторону «озверения духа»: раньше в культуре утверждались ценности истины, добра и красоты, а теперь мысль начинает служить целям бесчеловечным — войне, революциям, преступлениям, насилию, крови. Озверение духа ведет к сатанизму, к социальному аду. Защищать достоинство человека и смысл жизни становится намного труднее, чем в XIX в. Уже немислимо ссылаться на Софию, на торжество Царства Божия на земле.

Какой смысл в страданиях такого масштаба, какого не было никогда раньше? Может ли из крайнего, предельного страдания родиться смысл жизни? Ответ Е.Т.: смысл есть, потому что Бог пришел на землю, явил Себя во Христе. Именно потому, что Бог принял на Себя удар зла, взял на Себя грех мира и страдание в полном объеме. Сам Христос вошел в самую глубину страдания в нашем мире, а значит, смысл жизни существует и в XX в. Только христианство дает единственное положительное решение вопроса о смысле жизни. В любых страданиях смысл в жизни есть и не может быть уничтожен никакими силами этого мира.

Следует «верить в победу жизни над величайшей мукой, верить в упразднение смерти, иначе говоря, — в преобразование самого Креста из пути смерти в путь жизни. Изю всех религий одно христианство дает и утверждает положительное решение этой задачи. Оно одно дает, стало быть, положительное решение вопроса о смысле жизни. — Мало того, это единственно возможное положительное решение. — Мы должны или принять именно решение или отчаяться в смысле жизни. — Нам не уйти от этой неотвратимой дилеммы: или в мире нет смысла и нет Бога, или же Бог должен явить Свою победу в средоточии мировых страданий, в скрещении мировых путей. Или нет победы смысла над бессмыслицей, или есть подлинная, всему миру явленная победа на Кресте» (3, с.47-48).

Положительное решение о смысле жизни состоит в том, что соединяется совершенный Бог и совершенный человек. Это Халкидонский догмат. Он централен в философии смысла жизни у Е.Т.: нераздельное, неслиянное единство Божеского и человеческого. Других решений быть не может: «Вольная страсть Богочеловека и воскресение как ее последствие — вот то единственное в мире откровение мирового смысла, которым этот смысл может быть удостоверен. — Роковое отделение мира от Бога — вот в чем неправда его существования» (3, с.50).

В других религиях этого нет. Буддийский путь, например, — это уход от страданий, путь разрушения тех желаний, которые являются источником и причиной страданий. Принцип буддизма — убить жажду жизни («тришну»), и тогда будет свобода от страданий, наступит просветление. А через просветление открывается путь к «нирване» — сверхбытию. Это путь не христианский. Буддизм в сущности не дает правильного понимания причины страдания, упускает, что дело здесь не столько в жажде жизни, сколько в гордости, в отсутствии смирения.

«Жалостливое отношение к живой твари есть и в религиях Востока, в браманизме и буддизме, но там это сострадание и жалость обусловлены признанием тщеты всего жизненного стремления как такового. Эта “жалость” чужда надежды; она не несет с собой никакого обетования и радости для низшей твари. — Христианство любит эту тварь иною любовью: оно верит в ее безусловную ценность и открывает ей в человеке и через человека сонаследие вечной жизни» (с.54).

Е.Т. пишет, что если победа совершилась, то впереди объединение Божественной полноты и тварного мира. Историческая и социальная катастрофа России и демонизация государства, как можно понять Е.Т., не абсолютна и не означает полного торжества антихриста. Пессимизм Леонтьева и позднего Соловьева не возобладали над мыслью Е.Т., и он, не видя особой нужды опровергать их и делать свою мысль логически связной во всех отношениях, просто дает ход жизнеутверждающему направлению своей мысли. Халкидонская истина не только ведет к положительному решению проблемы страданий, но и к положительному решению вопроса о назначении человека на земле, о христианской культуре, работе христианина в мире.

Для того, чтобы продолжалось объединение Божественной полноты и мира тварей, нужна определенная работа. Тварь должна преодолевать жажду самоутверждения, отречься от эгоизма, становиться «сосудом Божества». Тогда все в нашем мире будет наполняться любовью Христовой, осмысленностью и жизнью.

Смысл мирового бытия, продолжает Е.Т., состоит в собирании всего мира как храма Божия, космоса твари вокруг святого человека, предстоящего перед Богом, вопреки всему безобразию, которое творится в нашем мире. Это мы видим в жизни святых и в иконе. Христианство дает новую жизнь тому «старому райскому отношению человека к твари», которое «частично восстанавливается в жизни святых и должно во всей своей полноте восстановиться в грядущей новой земле» (с.55). Если вспомнить известное заявление Базарова о том, что природа не храм, а мастерская, а человек в ней работник, то Е.Т. дает зрелый ответ: природа — храм, а человек должен быть святым в этом храме, предстоящим перед Богом и служащим Ему.

«Если есть всемирный смысл, то весь мир должен объединиться в единый храм Божий, вся тварь должна собраться вокруг благовестителя этого смысла — человека. Мы находим именно такое понимание космического значения твари в бесчисленных христианских памятниках, особенно восточных, — в житиях святых и в иконописных изображениях. Кто не знает поэтического рассказа о медведе, приходившем к святому Сергию; рассказ этот повторяется почти буквально в житии преподобного Серафима; повесть об общении со зверями лесными и со зверями пустыни составляет общую, типическую черту множества православных житий, русских и восточных» (с.54-55).

Это экологичная тема: примирение человека с природой происходит, когда человек примиряется с Богом. Святые — те, кто действительно примирились с Богом, поэтому и тварь, которая относится к грешному человеку боязливо, настороженно и конфликтует с ним, находит общий язык с человеком святым. Не случайно в самом Евангелии, когда Господь отверг три искушения в пустыне, сказано, что Он «был со зверями» (Мк.1.13). Значит, наступил мир с природой, когда Христос отверг те искушения, которыми прельстился Адам, — например, искушение власти над миром. Адам сорвал яблоко с древа познания, а Христос отказался принимать власть над миром от Сатаны.

«Мысль о старом райском отношении человека к твари, которое частично восстанавливается в жизни святых и должно во всей полноте своей восстановиться в грядущей, новой земле, находит свое яркое выражение в русской иконописи. Там изображается нередко храм, объединяющий вокруг себя всю тварь поднебесную. В иконах “О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь” мы находим Богородицу на фоне храма, о вокруг храма — “ангельский собор”, “человеческий род” райскую растительность, а в иных иконах — зверей и птиц — словом, как бы собор всей твари вокруг Матери Божией как Любящего Сердца вселенной; в иконах “Всякое дыхание да хвалит Господа” мы видим опять-таки вселенную, род человеческий, Ангелов, зверей, птиц, райскую растительность и светила небесные, а в центре — Христа, окруженного небесными сферами. Это и есть тот грядущий космос, собранный во Христе, мир, согретый материнской любовью Св. Девы и воскресший в Боге, Который в христианстве противопоставляется ныне царствующему на земле хаосу» (3, с.55-56).

Во всем сказанном, наверное, не узнается тематика соловьевского Всеединства, настолько оно преобразилось в храм. Это все-таки философия Всеединства в очищенном и светлом виде. Нет здесь Софии как средоточия мира. Здесь иное — любящая Божия Матерь, вокруг Которой собирается вся тварь Божия. Здесь все осмысливается уже по-другому.

Мысль Е.Т. последних лет его жизни — просветлена, в ней есть чувство преображения вещества и духовной глубины, в нем таящейся. Лучше всего это выражает икона — не наука, не философия и не концепция, а духовное видение, глубокое духовное прозрение. Мир оправдан, спасена природа, она включена в грядущий космос нового неба и новой земли. Космос здесь следует понимать не в современном смысле огромного пустого пространства, где носятся разные тела, а как строй тварного бытия, порядок, единство, гармония. Е.Т. дал понять, что подлинный космос еще где-то впереди — преображенный, полный света.

* * *

О Софии Е.Т. писал, что ее не следует мыслить как посредницу между Богом и миром, или же как его основу. Так думали Соловьев, Флоренский и Булгаков. Н. Бердяев так подытоживал полемику Е.Т. с В.С-вым: «Для Соловьева душа мира субстанциально божественна, она уже София. Мир есть явление божества. Мировой процесс совершается в Боге. Для Трубецкого мир внебожествен, Бог свободен от мира и мир свободен от Бога. Мир не есть явление божества. Мировой процесс совершается вне Бога. Душа мира не есть София. София не в мире, а в Боге. Для мира София есть лишь идеал, высшая норма, должное» (8, с.532).

Е.Т. настаивал, что считать Софию посредницей — значит не придавать значения той грани, которая отделяет пантеизм от христианства. Мир, писал Е.Т., онтологически нигде не сливается с Софией. С. Булгаков «мыслит Софию по-гностически, изображает ее в виде самостоятельного эона» (с.100). Если она — эон, тогда значит не «четвертая ипостась», но в качестве эона она уже может отпасть от Св. Троицы, а отсюда получается, что «Бог может во времени утратить Премудрость, лишиться ее и затем вновь приобрести ее через победу над грехом» (там же). В таком случае либо Бог меняется во времени, изменяясь в существе Своем, либо София теряет право называться божественной Премудростью. Ни для того, ни для другого нет никаких оснований в Св. Писании, в Св. Предании.

Е.Т. тем не менее не только не отрицал возможность положительной трактовки Софии, но и дал ее эскиз с опорой на то, что София — неотъемлемая от Бога сила, неотъемлемое от Бога качество: «Бог не может ни стать, ни перестать быть Премудрым, потому что Премудрость принадлежит Ему от века: она не может отпасть или отделиться от Него, как не может отделиться от него полнота, могущество или благость. Во всем, что С.Н. Булгаков учит (вслед за Соловьевым) о ее отпадении, распаде или внутренней катастрофе, чувствуются следы непобежденного гностицизма платоновского или даже шеллинговского типа. В особенности это заметно в его изображении Софии как особого

существа, занимающего среднее или посредствующее значение между временем и вечностью, наподобие “демиурга” из Платонова Тимея. Учение это в корне противоречит основному началу христианского жизнепонимания, которое признает лишь единого и единственного посредника между Богом и человеком, а стало быть, между Богом и тварью вообще — Богочеловека Иисуса Христа» (с.100-101).

Между тварным миром и Софией — онтологическая дистанция. «Мир, становящийся во времени, по отношению к Софии есть другое» (с.102). София — не скрытая, тайная, невидимая природа в глубине видимой нами природы, нет — она выражает идеальный образ твари, замысел о ней, высший образ твари, который — не от мира сего. Природа видимая может в своем становлении тянуться к Софии, но становление не может снять дистанции между Софией и природой. Для этого нужно эсхатологическое преобразование мира. София — «образ грядущей, новой твари, который должен быть осуществлен в свободе» (с.103), образ грядущего космоса, такого строя тварного бытия, который еще не состоялся в нашем мире, но грядет в пакибытии. К этому тварь, собственно, и движется, пусть и не вся тварь, а София ее ведет. Тварь свободно самоопределяется по отношению к высшему замыслу о ней, к предвечной Софии.

Всякое тварное существо, которое свободно, с полным доверием и любовью вверяет себя в руки Божии и отдает Ему свою волю, открывает себя тому, чтобы благодать Божия претворила это тварное существо согласно ее высшему софийному замыслу. «Тем самым осуществляется нераздельное и неслиянное единство свободной твари с предвечной Софией» (с.104). Но когда тварное существо свободно и в любви соединяет свою волю с высшей волей, тогда и София получает возможность действовать в мире через соработничество с такой тварью. И действие Софии приоткрывает себя в нашем мире. Но это видит только духовно чистый взор того человека, который сам вверил свою волю Богу и вошел в эту неотмирную, но внутримировую созидательную работу, которую осуществляет София.

Из сказанного следует, например, что никто из нас не может и не должен сам создавать содержание своей жизни — личным творческим усилием, сам и без Бога. Вспомним, что именно к этому призывал атеистический экзистенциалист XX в. Жан-Поль Сартр. Он заявил, что у человека нет сущности, а есть существование, экзистенция, что человек сам проектирует, каким ему быть, «сам себя делает» («*self-made*», как это звучит в современном более грубом американизированном варианте); он выбирает и осуществляет свой «проект» и несет полную ответственность за выбор «проекта», за его осуществление и за все последствия. Е.Т. раньше Сартра дал христианский ответ на его вызов: «проект» — это высший софийный замысел о нас и каждый человек может свободно, с

доверием и по любви принять этот замысел как задание, а может и отклонить:

«Я могу осуществить в себе либо этот замысел Божий обо мне, либо кощунственную на него пародию или карикатуру (т.е. квалифицированное им же отрицание). Но от моей свободы не зависит переменить этот замысел, самочинно выбрать и осуществить в моей жизни какую-либо иную идею. Создать самостоятельно без Бога и против Бога какое-либо содержание моей жизни я не в состоянии. Я могу только утверждать или отрицать то содержание, которое суждено мне в предвечном решении Софии; стало быть и отрицание свободной твари так или иначе живет той идеей, которую оно отрицает: от него оно заимствует все свои краски: ею определяется весь облик существа, ее отрицающий» (с.104).

София неотделима, писал Е.Т., от Самого Христа. Чувство апофатической трезвости ведет Е.Т. к тому, чтобы писать образ Софии очень сдержанными чертами. Он назвал ее одной из сил Божиих, силой, ведущей мир. Это не какая-то особая Божественная сущность, отличная от ипостасей Троицы:

«С одной стороны, как предвечный творческий замысел Божий о мире, София трансцендентна миру во времени и постольку не только от него отлична, но прямо ему противоположна. Даже в высшем своем выражении — в Богоматери и в человеческом естестве Христа — этот совершенствующийся мир не совпадает с нею: отсюда — подчиненное положение Богоматери с младенцем на иконах Софии. Но, с другой стороны, в вечности эта грань между Премудростью и миром снята. В вечном покое Божества творческий замысел Софии до конца раскрыт и осуществлен. И осуществление его — всеобщее обожение твари, высшим выражением которого является человеческое естество Христа, Богоматерь и собранное во единую вселенскую Церковь человечество. Творческое дело Софии, с одной стороны, отлично от творческого дела человечества во времени, а с другой стороны, сочетается с ним в неразрывное и неслиянное единство. В этом заключается христианское разрешение противоречия временного и вечного, — человеческой свободы и творящей силы Божией» (с.120).

* * *

Е.Т. занимался также вопросами культуры и светской деятельности. У о. Павла Флоренского есть жесткое требование, чтобы культура была целиком и полностью воцерковлена. Это не разделял Е.Т. Он писал, что в действительности культура существует во многом внецерковно, как часть мирского порядка, который не нужно, во-первых, отождествлять с царством антихриста и предавать анафеме, а во-вторых, не нужно, чтобы Церковь с ним сливалась. Мирская культура — это

сфера относительных ценностей. В вечность эти ценности не переходят, в Царстве Божием им нет места, как и вообще чему-либо светскому, потому что в Царстве Бог будет «всяческая во всем». Но в царстве земном есть относительные ценности культуры, которые не относятся прямо ни к Богу, ни к антихристу, а существуют сами по себе. Отдавать их целиком во владычество бесов не следует. Поэтому нужны и государство, и экономика, и наука, и техника, и искусство, и пр.

«Мысль о Христе, пришедшем во плоти, для христианина выражает собою основную задачу культуры, — то начало, которое она призвана воплощать в жизни; а признание за культурой положительной задачи есть тем самым ее оправдание. раз началом религиозной жизни человеческого общества является воплощение божеского в человеческом, человеческий ум и человеческая воля призываются к творческому участию в деле Божием. Христианский идеал выражается не в одностороннем монофизитском утверждении Божеского начала: он требует от нас беззаветной преданности Богу с величайшей энергией человеческого творчества. Человек призван быть на земле сотрудником в строительстве дома Божия; и этой задаче должна служить вся человеческая культура, наука, искусство и общественная деятельность» (с.212).

Отсюда вывод: христианам нужно положительно относиться к государству, экономике, технике, науке — ко всей светской культуре. Но при этом нужно видеть различие: в Царстве Божием действует благодать, а в земном порядке — сила государства. Государство существует для того, чтобы в царстве земном жизнь не превращалась в ад, чтобы его сила удерживала зло на каком-то минимальном уровне, Е.Т. повторяет Соловьева: «Кто хочет, чтобы жизнь человеческая когда-нибудь, хотя бы пределами земного, претворилась в рай, тот должен благословлять ту силу, хотя бы внешнюю, которая до времени мешает миру превратиться в ад» (с.215). Устранить зло из мирского порядка полностью невозможно, и не стоит пытаться это делать, но можно и нужно силой ограничить его до какого-то разумного минимума. В этом задача государства — силой обуздывать зло.

Государство не способно превратить земную жизнь в рай на земле — это нереально. Утописты обманывали себя и других. Не нужно быть максималистом и делать из государства орудие Царства Божия на земле. С другой стороны, нельзя с тем же максимализмом отождествлять государство с бесовскими силами, хотя верно, что демонические влияния проникают во все политические режимы. Иногда эти влияния становятся жуткими по силе, но они не дойдут до полного торжества, пока не установится империя антихриста. Пока этого нет, нужно уметь находить золотую середину между внутренним отмежеванием от государства и поддержкой ему, отвергать анархизм, безразличие к государству,

враждебность к нему, но и не ждать от него высшего спасения. «Именно признавая мирской порядок “царством антихриста”, мы отдаем его во власть антихриста» (с.213).

В истории государство и культура — это ступень на полпути к Царству Божию, — писал Е.Т., но еще не путь в само Царство, это внебожественная область, за порогом Царства Божия, в ней каждый осуществляет свое самоопределение по отношению к Богу. Она существует для того, чтобы люди имели возможность конструктивной работы в рамках мирского порядка, который ни в коем случае не должен отождествляться с порядком церковным. Церковь не должна превращаться в государственную силу, в часть культуры и цивилизации, а государство не должно брать на себя церковные функции — пусть каждый занимается своим делом.

«Раз государство признается положительной, хотя бы и относительной ценностью с христианской точки зрения, — писал Е.Т., — всякий христианин обязан за него бороться. 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. Так понимали задачу государства и его ценность величайшие святые» (с.215).

Христианин призван к положительной творческой работе и должен ясно и четко осознавать, в чем смысл жизни, страдания, бедствий, не впадая в уныние, а сохраняя способность к серьезному служению. Но видны признаки конца мира. Е.Т. писал, что христиане никогда не должны упускать его из поля зрения, особенно в наше время.

Не надо думать, что это будет чем-то жутким и ужасным — конец мира нужно воспринимать с надеждой и относиться к нему положительно. Это не просто прекращение мирового процесса, а достижение его цели. Иногда говорят теперь: Суд Божий нужен как Нюрнбергский процесс. Для торжества Царства Божия нужен Суд над безбожными государствами и цивилизациями. Но где-то в глубине рассуждений Е.Т. проступает надежда, что прежде Суда эти безбожные силы несколько отступят на какое-то время, чтобы христианам был дан исторический шанс лучше, чем в Средние века, осуществить идеал христианской культуры: подробно и настойчиво он говорит о том, что нельзя отдавать культуру и государство силам антихристианским, рано отдавать. Рано христианам отовсюду уходить, потому что еще не закончена христианская работа в мире, работа, подготовляющая Суд. Но затем придет время окончательного Суда.

«Пришествие Христово означает полное преобразование всего человеческого и мирского в Божеское и Христово. Такое космическое превращение по самому своему существу и замыслу не может быть

односторонним действием Божества. 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. Стало быть, это — не только величайшее чудо Божие, но вместе с тем и проявление высшей энергии человеческого естества. Христос не придет, пока человечество не созреет для Его принятия. А созреть для человечества именно и значит обнаружить высший подъем энергии в искании Бога и в стремлении к Нему» (с.216-217).

Космическое преобразование придет после конца мира. Культура, даже если она христианская, только облагораживает, но не преобразует мир. Второе пришествие Христово окончательно объединит с Богом все, что должно быть спасено, и это дело богочеловеческое, писал Е.Т. Это не только величайшее чудо Божие, но и проявление высшей творческой энергии человека. Человечество созревает для Суда, для конца мира. Е.Т. призывал действительно готовиться к грядущему концу, быть «в состоянии высшего напряжения деятельной любви к Богу» и не складывать оружие в напряженной борьбе против сатанинских сил. Христианин призван всегда быть активным, энергичным, собранным, быть подвижником, служить Богу особенно ревностно именно потому, что конец близок.

Литература:

1. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. М.: МФФ — Медиум, 1995.
2. Трубецкой Е.Н. Социальная утопия Платона. М., 1908.
3. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994.
4. Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. N.Y.: Chalidze Publ., 1982.
5. Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1909.
6. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание бл. Августина. М., 1892.
7. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божественного Царства в творениях Григория VII и публицистов его времени. Киев, 1897.
8. Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме (По поводу книги кн. Евгения Трубецкого «Миросозерцание Вл. Соловьева»). — В его кн.: Типы религиозной мысли в России. (Собр. соч., т.3). Paris: YMCA-Press, 1989.
9. Струве П.Б. Национальный эрос и идея государства. Ответ кн. Е.Н. Трубецкому. — В его кн.: Patriotica: политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997.

Николай Бердяев

Родился Николай Александрович в 1874 г. под Киевом в семье военнотружашего. В 14 лет страстно полюбил философию. На юридическом факультете Киевского университета принял искушение марксизма, в 1894 г. вступил в социал-демократическую партию, в 1898 арестован, сидел в тюрьме, а затем сослан под Вологду.

Гордый русский барин, он не боялся борьбы и риска и не раз ходил по краю. Надолго в марксизме он не задержался. Марксизм ложен, потому что есть Бог, — сказал он однажды, — Маркс с мелкой злобой в душе решил, что он, наконец, отделался от Бога. Внимание Н.Б-ва привлек Достоевский, а затем Соловьев. Прочитав «Легенду о Великом инквизиторе», Н.Б. принял сторону Христа. От Соловьева взял Богочеловечество и вдохновился его призывом раскрывать в Церкви творческие силы человека. Софию Н.Б. отверг, а Соловьева хвалил за то, что тот полюбил Христа больше, чем Софию, что его и спасло. «Христианство — религия Богочеловечества», — не раз писал Н.Б. «За этот догмат, представляющий собой сущность христианства всех веков и всех христиан, Бердяев боролся всей своей философией, боролся против всякого теоретического и, главным образом, “практического монофизитства”» (Архиеп. Иоанн Сан-Францисский, 25, с.414).

Н.Б. отверг как отвлеченный монотеизм, так и гуманизм. Первый «утверждает Бога вне богочеловечности», а второй слишком низко думает о человеке как о существе всего лишь естественном: «Человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет» (10, с.298, 299).

Покинув Вологодскую губернию, Н.Б. в 1904 г. направился в Петербург. Университет он так и не закончил. В 1906 г. он «поверил окончательно и абсолютно во Христа, внутренне освободился от демонизма», и «твердо решил стать *философским* слугой религиозного движения, использовать свои философские способности и знания для защиты дела Божьего, бороться силой своего разума с антирелигиозной ложью и в светской культуре расчищать почву для торжества религиозной истины» (Д.В. Философову от 22.04.1907).

Н.Б. появлялся в разных кругах и знал многих, монахов и иерархов Церкви не жаловал, от монастырей испытывал меланхолию и тоску, ассоциировал с ними что-то «могильное». Он был на удивление далек от того, чтобы видеть какую-либо связь духовных исканий с таинствами Церкви. «Во мне, — писал Н.Б., — в сущности, никогда не произошло того, что называют возвращением к вере отцов» (1, с.159). Не имея чувства глубокой личной принадлежности к Церкви Св. Предания, Н.Б. не был готов брать на себя крест нелегкой жизни в трудном окружении, который дается в Церкви от Господа. «Как мучительно

ужасна наша православная жизнь», — повторял он не раз не без ассоциаций с Леонтьевскими словами «как душно везде». Преобладало чувство личного конфликта с миром и с Церковью в ее историческом бытии.

Н.Б. выбрал для себя непростое положение — быть «церковным христианином во вселенском смысле этого слова» (т.е. амбициозно «надцерковным») и в то же время «локализоваться» в русском Православии. Н.Б. ценил Православие как «Церковь предания», а не как «Церковь авторитета», уважал его за «пневматизм», внутреннюю свободу, соборность, космизм, теозис, эсхатологизм и таящиеся творческие возможности Духа, религиозного преображения жизни. Московский старец о. Алексий Мечев Бердяева не отверг.

Иерархов Церкви он однажды огульно назвал в одноименной статье «гасителями духа» по случаю санкционирования Синодом изгнания имяславцев с Афона в 1913 г. Он не вникал, кто конкретно брал на себя принятие решения, а отверг целиком все синодальное православие и заявил о своей вере в Церковь Христову, которую «не одолеют врата адавы, она вечно пребывает в Космосе как соединение Христа-Логоса с душой мира и душой человека, как вечно совершающаяся в Космосе мистерия искупления. Церковь неодолимо пребывает в высшей духовной жизни, в соединении человека с Богом и через Бога с другим человеком» (2, с.632). «Церковь Христова есть вечное богочеловеческое движение» (с.631).

В этой риторике есть что-то от Соловьева, что-то от космизма, что-то уже и свое, но нет желания признавать реально существующую под пятой синодального режима Церковь Христовой. В обличениях он не знал меры: «Официальное православие давно уже стало пагубной, антихристианской ересью» (с.630), — заявил он, забыв слова «не судите, да не судимы будете», которые сам же любил цитировать. Сам он не был безупречен в отношении верности своих идей учению Христову. Иногда Н.Б. приближался в своих оценках к Ницше, в писаниях которого не было ничего, что хотя бы отдаленно напоминало страх Божий. По поводу другой более поздней статьи Н.Б. прот. С. Четвериков написал ему однажды в резкой форме то, что следует вспомнить и в данном случае:

«Вся Ваша статья дышит *высокомерным пренебрежением* к Русской Церкви и ее иерархии, и в этом заключается ее глубоко обидный смысл. Если бы Вы сгоряча выбрали того или иного иерарха или то или иное явление в русской церковной жизни, это не было бы обидно — праведный гнев, как бы он ни был суров, всегда понятен и всегда простителен. Но в Вашей статье звучит не праведный гнев, а *презрение, осуждение всей* Русской Церкви. Вы как бы отделяете себя от Русской Церкви и противопоставляете себя ей в своей праведности и высоте. И у

меня невольно возникает вопрос — с Церковью ли Вы или против нее?» (3, с.403).

Н.Б. подавал себя как человека, который принял искушение достичь высшей духовной жизни независимо от Церкви и в противостоянии ей, который думает, что можно устанавливать хорошие отношения с Богом без и вне Церкви. Было в его текстах также прельщение масштабами динамики духа в культуре вне Церкви, какое-то двойственное влечение-отторжение по отношению к многообразию его творческих достижений в течениях, от Церкви далеких или отошедших. Эти достижения бросают вызовы Церкви. Бердяев не находил в Церкви адекватного ответа на вызовы, и это его возмущало. В качестве ответа он предлагал «революцию Духа», «опрокидывание» (он любил это слово) всего косного в Церкви и в жизни, решительное противодействие злу и творческое рождение новой жизни вопреки старой. Н.Б. был крайне требователен: «Максималистами следует назвать тех, которые силой духа своего противятся стихиям, массам, неотвратимым движениям, которые верны тому, что может и не победить в будущем» (4, т.2, с.453).

Романтически-безоглядный восторг перед красотой и величием творческой личности здесь есть. И все же, вновь заметим, он не уходил из Церкви и не стремился создавать какую-то другую церковь своими человеческими усилиями. Если бы он действительно осуществил то, о чем писал в своих работах, он стал бы разрушителем Церкви. Но он ограничивался только обличениями. Излив свой гнев в словах, он оставался. Время от времени то в одной его работе, то в другой вновь и вновь появлялись прекрасные строки о Православии. На упрек о Четверикова он не ответил прямым разрывом.

Обратим теперь внимание на то, в какой среде Н.Б. прокладывал свой путь. Тогда в столичных кругах пробудилась духовная жажда, усилились религиозные искания. Больше искали экстаза, чем истины, и, как заметил Н.Б., многие просто хотели быть обманутыми и соблазненными чем-то новым. С. Левицкий писал: «...зачатие русского Ренессанса было “греховным”» из-за того, что многие его представители увлеклись «двумя “антихристами” — Марксом и Ницше» (5, с.254). В том числе и Н.Б., который признал: для новой религиозной эпохи «огромное значение имеет Ницше» (8, с.351), он влиял на многих даже больше, чем Толстой. Бунтарство того и другого многим нравилось. Здесь было немало эстетизма и мутного мистицизма. Было и влияние Соловьева, но не позднего, а раннего: в дело пошла не лучшая часть его наследия.

О. Георгий Флоровский писал:

«Соблазнов стало больше, когда “душа пробудилась”, и жизнь стала опаснее... Религиозная тема ставится теперь как тема жизни, не только как тема мысли. Теперь ищут уже не только религиозного мировоззрения. Вспыхивает жажда веры. Рождается потребность в

“духовной жизни”, потребность строить свою душу. И вдруг все становится как-то очень серьезно... Это значит не то, что все тогда были серьезны и верно оценивали значительность происходившего. Напротив, тогда было слишком много самого опасного легкомыслия, мистической безответственности, просто игры. Но самые события тогда вдруг стали серьезны. И в них внятно обозначился суровый апокалиптический ритм... Тогда решалась судьба людей. Тогда спасались и погибали, сбивались с пути, теряли себя, или приобретали душу свою и души братьев. Тогда было много крушений, и редкие надежды сбылись. Павших было больше, чем достигших. Немногие нашли себя в Церкви. И слишком многие остались, захотели остаться вне» (6, с.452).

Н.Б. потянулся к элитарным кругам творческой интеллигенции. «Башня» Вяч. Иванова неподалеку от Таврического дворца в Петербурге стала местом, где он не раз председательствовал на религиозно-философских и литературно-поэтических встречах. Принадлежать какому-то определенному кругу он не захотел. Бывал у Андрея Белого, а также у Д. Мережковского и З. Гиппиус, которые до конца дней оставались далеки от Церкви. О Д.М. и З.Г. он писал: они полюбили «игру человеческой талантливости» (2, с.487), «литературные отражения религиозных тем», отдались пленительной власти слов, «обаянию розановской религии плоти» (с.488). Розанов — «церковный человек по своим истокам, и он произносит свою хулу на Христа, неслыханную по дерзости, как свой человек. Это импонирует Мережковскому, такому оторванному от всего церковного, такому далекому от всего православного» (с.489). Они пытались создать псевдохристианское красивое эллинизство с экзотическими ритуалами, с особым «чувством “мы”», чувством религиозно-общественного единства.

Были дни, когда и сам Н.Б. поддавался соблазну «благоговейно склоняться не только перед Крестом, но и перед божественно-прекрасным телом Венеры». Но теперь писал иначе: «*Тайна Мережковского и есть тайна двоения, тайна двоящихся мыслей*» (2, с.492) — раздвоения между христианством и язычеством. «Для уловления душ в сети религиозной общности лучший материал представляют разрыхленные души, для которых все двойится и которые ощущают близость гибели» (с.501). Н.Б. оценил это как иконоборческую интеллигентскую секту, как псевдоцерковь, которая отменяет Новый Завет «третьим заветом» — псевдозаветом исторически открывающейся, как думал Д.М., «святой плоти» и «святой общности». Мережковский придумывает новые мистерии, он «всегда находится на уровне какой-то двусмысленной евхаристической игры. Много в нем оставляет такое впечатление, что вот-вот он примет причастие из своих рук» (с.503). Зыбкая душа, убегающая от своего декаданса. «Вряд ли возможно его глубокое влияние на людей более религиозно умудренных» (с.491).

Такой же нездоровый дух литературной кружковщины, с превознесением над теми, кто прост духом, Н.Б. нашел и у Андрея Белого, которого оценивал как гениального выразителя русского соблазна — какой-то «жуткой страсти, сладострастия томящегося духа», готовности изменить Богу и ринуться в омут сумрачной мистики национальной души. Это выражено в его романе «Серебряный голубь». Сюжет таков: интеллигент, бывший революционер, увлекшись оккультизмом, втягивается в «великорусскую мистическую секту голубей» с хлыстовским уклоном и в конце концов гибнет. А. Белый, — писал Н.Б., — «живет под обаянием русской стихии, русских полей, русской рябой бабы. Но исхода не видно... Жажда раствориться, жажда отдаться — чисто русская жажда. Взгляд рябой Матрены вечно соблазняет, тянет в языческую национальную стихию... Но есть и подлинное касание вселенской правды Церкви Христовой. Есть уголок в душе русского народа, в котором живет подлинно церковная христианская правда, — уголок просветленный. Этого А. Белый не чувствует, с этим А. Белый ничего не связывает» (2, с.416, 418, 420). Соблазн А. Белого жив и теперь.

Толстовство Н.Б. оценил как что-то рационалистическое, соединенное с анархистским безумием, да еще где с буддийским, а где и с пантеистическим уклоном. «Л. Толстой прав, что победить зло насилием нельзя, нельзя вырвать корень зла» (11, с.174). Но что дальше? Н.Б. не закрывал глаза на его измену Православию, а в самом Толстом увидел «просветителя», в ком «гордость разума действовала непрерывно», соединившись со «страстным исканием Бога, смысла жизни и правды жизни» (2, с.113), с наивной верой в «благость естественного состояния» (с.130). «Лев Толстой — гонитель красоты во имя добра... Исключительный, отвлеченный морализм, доведенный до последних пределов, ставит вопрос о том, что может быть демоническое добро, добро, истребляющее бытие» (с.142).

Н.Б. вынес из этого периода жизни отвращение ко всякому оккультизму, теософии, антропософии, описав их попавшими во власть космического прельщения эпохи. Их сторонники, писал Н.Б., напоминают несчастных пасынков судьбы, которые без конца изживают карму, бродят по темным космическим степеням, лестницам, туннелям и коридорам каких-то планов бытия, где нет никакого света свыше, нет выхода к Богу, нет никакого усыновления Отцом Небесным. В теософии, говорил он, не знают Бога; антропософия — не ведает главного о человеке, хотя и предлагает кое-какую дисциплину души. «И легче всего улавливает теософия души, претерпевшие в жизни серьезное банкротство, оторвавшиеся от своей страны и своего народа» (2, с.482). Духовному освобождению личности теософия вовсе не способствует и ее широкое распространение может стать «препятствием на пути нашего

национального самосознания и национального творчества» (с.484). Подлинная мистика, возражал Н.Б., — это богообщение, единство со Христом.

О Вяч. Иванове Н.Б. писал, что в его деятельности было немало дионисизма, который он воспринимал не только эстетически, но и религиозно, а еще больше — филологически. «В. Иванов был главным глашатаем дионисизма. Он был самый замечательный специалист по религии Диониса, стихи его были полны дионисическими темами. Он любил говорить, что для Ницше дионисизм был эстетическим феноменом, для него же это религиозный феномен. Но сам В. Иванов не может быть назван дионисической натурой» (1, с.145-146). По сравнению с Белым В.И. очень хорошо знал античный мир и прекрасно понимал все тонкости античной культуры.

В 1911 г. Н.Б. выпустил «Философию свободы». Этой работой остался не удовлетворен и снова вернулся к ее тематике в обширной «Философии свободного духа» (в 2-х тт.) в 1927 г. в эмиграции. Он был убежден, что человек просто обязан быть свободным, и защищал тезис, что дух — это и есть свобода, творческое становление человека, его порыв к созиданию нового бытия вопреки косности жизни. Свобода означает непрестанную борьбу с рабством, потому что XX век — это перманентная угроза рабства во всем мире. Затем на Западе такие же идеи возвещал в атеистическом варианте Жан-Поль Сартр: «Человек обречен быть свободным». Но разница в том, что для Бердяева борьба за свободу — это борьба Царства Божия против порабоощающего духа века сего. Путь свободы — драматический, он ведет человека к свету через искушения с высокой степенью риска. Н.Б., в отличие от Сартра, соединял свободу духа с принятием Бога. Свобода не должна быть духовно пустой и ложно направленной, в свободе он увидел раскрытие Высшей правды, которое само свидетельствует о своей истинности, не нуждаясь ни в каких внешних доказательствах. Духовная жизнь, писал он, свободно раскрывается в личности, истории и культуре, в любви к Богу и ко всем духовным достижениям разных времен и народов. Это также духовная солидарность с теми, кто имел чувство внутреннего родства с «божественным эросом».

Грань, разделяющая церковную духовность от нецерковной, становится у Н.Б. местами практически неразличимой: «Мы живем одной общей жизнью с Платоном, одним духовным опытом, мы встречаемся с ним внутри духовной жизни, в ее глубине» (7, с.32-33). Эту солидарность он называл «духовной соборностью», понимая ее неопределенно широко, и честно признавал: «Духовная жизнь не значит еще — совершенная и безгрешная жизнь. В ней заложены источники греха и распадов, породивших наш природный мир. Духовная жизнь может отпадать от своей собственной природы» (с.33). Н.Б. описал такую духовную жизнь, в

которой есть искания Высшего, есть творческие достижения, есть пути восхождения, есть гибельные пути, но нет метанойи, подвижничества и духовного преображения.

Н.Б. постоянно говорил о Духе и реже — о Святом Духе. Себя Н.Б. считал одним из пророков «религии Духа», почти повторив формулу Соловьева: «Моя религия — это религия Св. Духа». Только В.С. жаждал религии Духа *Святого*, а у Н.Б. просто религия Духа, где Св. Дух проявляется не всегда. Личность, согласно Н.Б., — это тот, в ком пробудилась жизнь Духа, кто идет к религии Духа. Христианство, настаивал Н.Б., нужно восполнить «религией Духа». В конце жизни он говорил о «Церкви Святого Духа», в которую «войдет все творчески положительное, что казалось внецерковным и даже антицерковным» (8, с.354).

Религию Духа Н.Б. самонадеянно считал грядущей на смену историческим церквам в мире. Здесь переключка с аббатом Иоахимом Флорским (XII в. в Италии), который думал, что есть три эпохи: Отца, Сына и Святого Духа, и предсказывал, что в 1260 г. кончится эпоха Сына и Церкви Петра и наступит эпоха Св. Духа, появятся новые ордена созерцателей, которые начнут новую эпоху. 700 лет спустя мы видим последователя этих взглядов и в России, которые на Западе давно забыты. С ними боролся тогда францисканец Бонавентура.

Философией свободы и творчества Н.Б. занимался, по его собственному признанию, всю жизнь. В 1916 г. выпустил «Смысл творчества» — книгу, выразившую его кредо. До конца дней своих он был верен основным ее идеям. Соловьев время от времени сильно менял свои взгляды, Бердяев же последовательно раскрывал одни и те же интуиции. Его пафос здесь — творчество важнее спасения.

Написав «Смысл творчества», он отошел от нового религиозного сознания — Ренессанса Серебряного века, который не стал золотым. С 1917 г. он открыто заявлял, что коммунизм — дело антихриста и лжерелигия. «С коммунизмом я вел не политическую, а духовную борьбу, борьбу против его духа, против его вражды к духу. Я менее всего был реставратором. Я был совершенно убежден, что старый мир кончился и что никакой возврат к нему невозможен и нежелателен» (1, с.214). Коммунизму он противопоставил принцип духовной свободы и ценность личности, защищал совесть и Высшую правду.

До эмиграции он успел многое сделать. В 1918 г. организовал Вольную философскую академию («Вольфилу»), которая просуществовала до 1922 г. Вел регулярные философские семинары у себя дома по вторникам, по поводу которых в «Правде» писали, что на одном из них «обсуждался вопрос, антихрист ли Ленин, и в результате собеседования было решено, что Ленин не антихрист, а предшественник антихриста» (с.218). В России уже было небезопасно, когда такие

сообщения появлялись в газетах. Выступал Бердяев перед самыми разными аудиториями, не боясь преследований, пока его не арестовывали. Допрашивал однажды сам Дзержинский.

После арестов его освобождали (помогали связи с Луначарским), а в 1922 г. выслали. Был «философский пароход», куда, согласно постановлению ГПУ, погрузили и отправили на Запад две сотни «активных контрреволюционеров» — философов, литераторов, публицистов, ученых различных направлений, а также религиозных деятелей (см. 9, с.189-208).

В эмиграции Бердяев не присоединился к ее кругам, которые между собой страстно конфликтовали. В белое движение не верил, считая, что революция — это высший суд над народом за грехи, и нужно дожидаться внутреннего ее изживания в народе. В Берлине он продолжил начатое в России и основал Религиозно-философскую академию. Помощь ему оказала YMCA — Ассоциация молодых христиан из Америки, протестантского характера. Здесь он трудился до 1925 г. Переехавшись в Париж, открыл такую же академию и журнал «Путь», который просуществовал до конца 30-х гг.

Эмиграция в целом считала, что с Бердяевым лучше не соглашаться. Но его книги и журнал охотно читали. Из книг, созданных Н.Б. в эмиграции в первые же два года, нужно назвать «Философию неравенства», «Смысл истории», «Мирозерцание Достоевского», а также краткое «Новое средневековье», которое немедленно было переведено на 14 европейских языков и сделало Бердяева широко известным. В этой работе писал, что на Западе внутренне кончилось время просвещения, индивидуализма, демократии и науки и надвигается сумрачная эпоха, напоминающая Средние века. Это время новых больших искушений, в которое произойдет, как он думал, большое мистическое пробуждение. Обострится чувство зла, возрастет духовный риск. Зло будет возрастать, и в предчувствии ночи нужно духовно вооружиться.

Началось его интенсивное общение с разными философскими кругами Запада. В Париже он сблизился с Эмманюэлем Мунье. Этот католик и персоналист редактировал журнал «Esprit» («Дух»), просуществовавший до Второй мировой войны. Персонализм защищает человеческую личность как высшую ценность тварного бытия, выступает против обезличивания человека как на Западе, так и на Востоке, и настаивает на ответственности человека во всех областях социальной и культурной работы. Бердяевский персонализм, однако, явление особое — он ставит личность выше бытия и противопоставляет ее миру:

«Христианство есть персонализм. Личность восстает против миропорядка, против бытия как царства общего, и в восстании она соединяется с Богом как с Личностью», — писал Н.Б. впоследствии,

приписывая христианству свое бунтарство и свое собственное отчуждение от Божьего мира (10, с.48). Персонализм Мунье более умеренный и спокойный — бескомпромиссность христианства по отношению к духу века сего Мунье не отождествляет с психологией отчуждения от Божьего мира и бунтом. Бердяева за границей уважали именно за его эсхатологически ориентированный персонализм: «Последнее требование персонализма, додуманное до конца, есть требование конца мира и истории, не пассивное ожидание этого конца в страхе и ужасе, а активное, творческое его уготовление» (10, с.161).

В 1927 г. Н.Б. написал «Философию свободного духа (Проблематика и апология христианства)». В 1931 г. — «О назначении человека (Опыт парадоксальной этики)», через три года — «Судьбу человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи)». Начиная с книги «Я и мир объектов (Опыт философии одиночества и общения)» (1931), Н.Б. заявляет о себе как об экзистенциалисте, а еще через три года публикует «Дух и реальность (Основы богочеловеческой духовности)». В 1939 г. — «О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии)», в 1946 — «Русскую идею», в 1947 — «Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация)» и «Экзистенциальную диалектику божественного и человеческого», в 1948 — «Царство Духа и царство Кесаря». Кембридж присвоил ему звание доктора *Honoris Causa* в 1947 г.

В 30-х гг. он оценивал коммунизм и фашизм как разные формы идолопоклонства и диктатуры над духом, с уродливой культурой и удушением жизни личности. «Вокруг Гитлера собираются не аристократы духа, как хотел Ницше, а худшие, подонки, *parvenu*, люди *ressentiment*, дышащие злобой и местью. Аналогичные явления мы видим и в русском коммунизме» (11, с.178). Лишь героическое сопротивление совести может этому противостоять, писал Н.Б. Был он также одновременно антидемократом и антимонархистом, обосновывая это тем, что и демократы, и монархисты, не имея любви к истине, превращают в идолов свои политические идеалы. Как «аристократ духа», он считал своим долгом быть вне любых политических кругов, а по личной склонности бунтовать против всякого окостенения он нередко приближался к левым. Мол, им идолопоклонство позволительнее, чем правым, идолопоклонство левых не так ужасно, как у правых, левые презирают Церковь, она им не нужна, но они не собираются использовать ее для своих целей и подчинять своим идолам, они как бы меньше лгут, в отличие от куда более опасных правых, которые втайне только и думают, как бы поработить Церковь нации и государству. Это можно и оспорить, так ли безобидны левые. Все же от левых он по всякому поводу отстранялся, заявляя, что ратует за «революцию духа».

К концу жизни за границей он стал особенно остро осознавать себя патриотом, писал на темы русского религиозного самосознания. Еще в 1914 г. он выпустил небольшую книгу «Душа России» о трагических путях России (см. Приложение 5). Подготовил еще одну примечательную работу: «Типы религиозной мысли в России» (2). Это серия ярких и выразительных портретов разных русских философов. Будучи персоналистом, Н.Б. имел чутье личности, и его творческие портреты удивительны. Еще одна книга — «Русская идея» (1946) — излагает аналогичный материал более систематично, правда в духе усиленного эсхатологизма. Незадолго до смерти Н.Б. подтвердил свою веру в то, что русская идея «не есть идея создания культуры и цивилизации в западном смысле, а есть идея целостного преображения жизни» (11, с.313-314). Г.П. Федотов отметил, что, став на такую позицию, Бердяеву пришлось оставить Пушкина за пределами «Русской идеи», да и эсхатологизм оказался нецерковным.

Последние годы Н.Б. какое-то время думал о возврате в Россию. Ему казалось, что после полученных исторических уроков власти одумаются и изменят ситуацию в стране. Его даже считали какое-то время «покрасневшим». Но ждановские репрессии в отношении Ахматовой и Зощенко помогли ему освободиться от таких надежд, да и жить ему оставалось немного. 23 марта 1948 г. он скончался в пригороде Парижа Кламаре, работая за столом. Н. Зернов писал: «В лице Бердяева русская религиозная мысль вышла за пределы национальных границ и подняла престиж Православия» (12, с.175.)

Не раз доводилось слышать устные свидетельства, что, несмотря на бунтарский дух своих текстов, в обычной жизни Н.Б. был сравнительно скромным прихожанином — и не только в Москве у о. Мечева, но и в Париже. А во время тогдашних эмигрантских расколов он выбрал приход храма Трех Святителей, сохранивший верность Московской Патриархии. Не будем этим пренебрегать. Недавно появилось письменное свидетельство, в какой-то мере подтверждающее сказанное. Духовником Н.Б. в последние годы был архимандрит Стефан (Светозаров), который писал 29.03.1948: «...Кончина его — большая потеря для Церкви, которой он также отдавал силы со свойственным ему темпераментом, которой он был верным, любящим, преданным сыном. Но ушедши для Церкви Земной, воинствующей, он жив в Церкви Небесной. А т.к. Церковь Небесная и Земная — Едина, то он, верующий православный дух, с нами в общении молитв, таинства, жизни Церкви» (11, с.340).

Два понимания христианства

Христианство, считал Н.Б., впало в кризис, более глубокий чем кризис мира нехристианского. Это кризис богооставленности. Причины и признаки его таковы: неверное представление о Боге как о бесчеловечном и грозном Властителе без признаков Отчей любви; судебное представление об искуплении, ведущее к представлению о христианстве как о чем-то жестоком; рабское отношение к Богу как Господу; неправильно построенные отношения между Церковью и государством; ложное понимание Промысла Божия как управления мировыми событиями по аналогии с тем, как земные властители управляют народами; утрата пророческой правды о том, что Бог ищет в человеке не послушного раба, а любящее и верное сердце. Религиозная жизнь многих христиан в истории была искажена также неизбежным страхом перед социальными и политическими силами мира сего, перед демонически-космическими силами.

«Страх низшего перемешался со страхом высшего... На Бога были перенесены эмоции, вызванные низшими космическими и социальными силами» (8, с.288). Дух постоянно угашался в истории христианства, — скорбно повторял Н.Б. во все годы своей жизни. Ложному пониманию Бога соответствует ложное понимание человека как существа боязливое, несвободное и нетворческое, пассивно страдающего и рабски согбенного, не способного любить Бога и ближнего, служить ему в святости и правде. «Для богословов и иерархов Церкви обычно бывала более подозрительна высшая духовная жизнь, чем грехи жизни душевной и телесной. Тут есть какая-то очень тревожная проблема. Церковь прощала грехи плоти, была бесконечно снисходительна к слабостям душевного человека, но была беспощадна к соблазнам духа, к притязаниям духа к взлетам духа», — писал он в «Философии свободного духа» (7, с.38).

Всему этому Н.Б. противопоставлял свое понимание ситуации. «Христианскому миру посланы страшные потрясения, чудовищные революции, неслыханные обнаружения зла, чтобы этот грешный мир, изменивший своей святине, приблизился к осуществлению истинно свободной духовной жизни» (7, с.47). Ложные и искаженные формы духовности не выдерживают таких испытаний и должны уйти. «Бог не есть реальность, подобная реальностям природного и социального мира. Бог есть Дух, Бог есть Свобода и Любовь. Он окончательно раскрывается в творческом акте Духа» (8, с.259). Достоинно служить Богу и любить Его способна, утверждал Н.Б., лишь духовно свободная творчески активная личность, для которой подлинная религиозная вера — это внутреннее горение сердца в течение всей жизни.

Подлинная вера — это результат победы над грехом, результат второго рождения в духе и истине: «Христианство есть религия духа, религия второго рождения», — пишет Н.Б., опираясь на слова Христовы,

обращенные к Никодиму (Ин.3.3). Такое христианство он называл «эзотерическим, мистическим, сокровенным, духовным». В глубине его — Христос, воплотившийся Сын Божий, принявший крест на Голгофе, чтобы, умерев, воскреснуть в славе. Оно, в отличие от теплохладного «душевного» благочестия, не боится открыто вступить в борьбу за истину Христову против всех враждебных Христу сил. И оно же, в отличие от протестантского сознания, видит потаенную глубину церковного культа, понимает его символику как отображение высшей духовной жизни. Его выразителями он считал великих христианских мистиков разных времен и народов, но не школьных богословов. Творческая личность призвана, возлюбив Бога всем сердцем, продолжить их борьбу за Бога и истину, за свободу и любовь, за высшее познание, чтобы творить новую жизнь среди косности и тоски мира сего. Она ищет и обретает благодать Св. Духа на высших подъемах своей духовной жизни и излучает ее вовне.

От этого, писал Н.Б., зависит судьба христианства в мире: «Или будет новая эпоха в христианстве, будет христианское возрождение, или христианство обречено на смерть, чего допустить мы не можем ни на одно мгновение, ибо врата адавы не одолеют христианства. К тому состоянию, в котором христианство находилось до постигшей мир катастрофы, нет возврата. Образ человека пошатнулся в вихрях, закруживших мир. И человеку должно быть возвращено его достоинство» (7, с.47). Борьба за дело Божие на земле — это одновременно и борьба за человека, за его освобождение, за творческое становление его личности. «Я верю, — писал он, — в возможность изменения сознания» (11, с.179).

Приведем теперь его примечательные слова о Православии: «Православие и есть христианство, в котором наиболее раскрывается Дух Св. ...Ожидание нового излияния Духа Св. в мире легче всего возникает на православной почве. Это замечательная особенность Православия: оно, с одной стороны, консервативно и традиционно более, чем Католичество и Протестантизм, но, с другой стороны, в глубине Православия есть всегда великое ожидание религиозной новизны в мире, излияния Духа Св., явление Нового Иерусалима. Почти целое тысячелетие Православие не развивалось в истории; ему чужд был эволюционизм, но в нем таилась возможность религиозного творчества, которая как бы приберегалась для новой, еще не наступившей исторической эпохи. Это выявилось в русских религиозных течениях XIX и XX века» (23). Так писал он, имея в виду, что для него лично путь к вселенскому духовно живому христианству лежит через раскрытие лучшего, что есть в Православии как Церкви Предания, как Церкви, где есть подлинная свобода духа, корни которой — в древнем христианстве. Быть православным человеком поэтому, по его оценке, труднее, чем быть католиком или протестантом.

Все сказанное здесь вкратце выражает жизненное кредо Н.Б.-ва, его личный символ веры. Он сам по себе нефилософский, но он

необходим для того, чтобы понять основные темы его философской работы, к которым мы далее и перейдем.

Бог и свобода

Федор Степун назвал Бердяева «однодумом», по аналогии с известным рассказом Н. Лескова. Н.Б. был постоянно озабочен одной и той же темой — темой свободы. Митр. Антоний (Храповицкий) назвал его даже «пленником свободы». «Свобода привела меня ко Христу, и я не знаю иных путей ко Христу, кроме свободы...», — писал Н.Б. — Я верю в существование великой истины о свободе. В раскрывшуюся мне истину входит свобода. Свобода моей совести есть абсолютный догмат — я тут не допускаю споров, никаких соглашений, тут возможна только отчаянная борьба и стрельба» (1, с.57).

Свободу он описал как изначальную глубинную реальность всего существующего, считая это своей особой заслугой. Свободу христианина Н.Б. решил осмыслить с привлечением довольно странной гностической метафизической схемы. Свобода, как писал Н.Б., ничем не детерминирована, она «нетварна». Корни такой идеи уходят далеко в прошлое. Вспомним Мейстера Экхарта (XIII в.) и его гностическую идею, что в глубине души человека есть Божественный «нетварный элемент». Н.Б. отождествляет его со свободой. А у Якоба Бёме он берет еще одну гностическую идею — Бездны (нем. *Ungrund*) как изначальной запредельной Божественной реальности, Божества, «Ничто». В Бездне, по Бердяеву, а не по Беме, коренится изначальная нетварная свобода. Из Бездны же рождаются три Лица: Отец, Сын и Дух Св., но они над свободой не властны. Эта нетварная иррациональная свобода как-то изменилась лишь после того, как Христос был распят, умер и воскрес. Исчерпывающего объяснения Н.Б. не дает, но говорит общие слова, что она как бы просветлена этой жертвой; впрочем, это просветление еще не дошло до всех людей, а захватило только небольшую их часть.

Бог, убеждал Н.Б., не несет ответственности за мировое зло, потому что свобода, которая порождает зло, — не от Отца и Сына и Св. Духа, а идет путями самораскрытия. Из этого вытекает ряд следствий. Например, что Бог не Всемогущ, а только Благ: Бог имеет меньше власти, чем полицейский; есть смысл говорить только о Его благодати, любви. Бог страдает вместе со всякой страдающей душой в нашем мире. «Мне чужд лик Божества всемогущего, властного и карающего и близок лик Божества страдающего, любящего и распятого. Я могу принять Бога только через Сына» (1, с.60).

Надо отдать должное тому, что Н.Б. любил Христа и защищал имя Христово в мире, где разгул антихристианства стал особенно наглым, циничным и преступным. «Поэтому, — писал С. Левицкий, — огульное

заклеймение учения Бердяева как “ереси” было бы слепотой к тем высоким проблемам, которыми мучился философ. Бердяев нарушал букву христианских догматов, но он всегда оставался верен духу христианства. В его учении есть дерзновение и ересь, но нет кощунства» (15, с.364). Не стал он и ересиархом. И все же описанная «Бездна» сумрачна. Налицо также прямое расхождение с Символом веры. Левицкий отметил, что он затемнил образ Божества: «Неизбежным результатом получается демонизация Божества, в недра которого вносится тогда темное начало непросветленной свободы» (15, с.363).

Таков этот странный гнозис на русско-немецкой философской почве. Догматическое учение Церкви мало интересовало Бердяева. Явственно искушение превратить христианство в «высший гнозис», в особую «сокровенную, внутреннюю, мистическую Церковь»: «Гностицизм должен возродиться и навеки войти в нашу жизнь» (2, с.484). Но его гностическому пониманию Бога нужно противопоставить его же слова: «Правда была лишь на стороне апофатической теологии» (10, с.297). Апофатическая сдержанность могла бы воспрепятствовать тому, чтобы утверждать, что темная «Бездна» предшествоует Богу как Троиединству Лиц, да еще таит в себе иррациональную свободу, безразличную к добру и злу. Духовный опыт Церкви говорит о сотворенной свободе у сотворенных существ, а не о нетварной свободе.

Впрочем, Н.Б. ответил бы, что он понимает Бога и отношения с Ним «экзистенциально», «персоналистически», а не метафизически и не богословски, и отмахнулся бы от упрека. Но главный упрек он так не снимет: Бог открывает Себя не по гностическим схемам. Остается либо принять то, что открыл Бог и что сохраняет Церковь, либо искать истину на свой страх и риск. Н.Б. выбрал второе.

Прот. С. Четвериков соглашался с Н.Б. в том, что «выход из зла — в страданиях самого Бога, т.е. Христа», Бога-Искупителя, но в остальном твердо противостоял ему: «Бог, обладая всемогуществом и властью, которые не могут быть ограничены ничем, вне Бога существующим, добровольно ограничивает свое всемогущество и свою власть, допуская <присутствие> рядом с Собой сотворенных Им существ, одаренным Им свободой. Свобода, в которой заключается одна из основных черт образа Божия в созданных Богом разумных существах и их высшее благо, дана им была не для зла, но для свободного делания добра, и в этом и заключается их высшее совершенство. Этой дарованной тварям свободы Бог не отнимает у них даже тогда, когда они обращают ее во зло и против Бога» (3, с.402).

Н.Б. охотно цитировал Св. Писание: «К свободе призваны вы, братия» (Гал.5.13), «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин.8.32), но придавал этому свой смысл, не связанный с воцерковлением и духовным подвигом. Н.Б. различал такие виды

свободы: свобода как произвол, как самоутверждение вопреки истине; затем свобода в истине, открываемой разумом, и еще иная свобода — превыше разума, во Христе, который нисходит в нетварную свободу и своей жертвой просветляет ее изнутри. Первая свобода — это гордыня духа, восставшего против Бога, ее бунт кончается самоистреблением свободы и рабством. Вторая свобода разума, казалось бы, хороша тем, что утверждает добродетель, но рискует кончиться, увы, принудительным добром, т.е. опять-таки рабством. Маловато добра в таком добре, — писал Н.Б. Трагичны и неизбывны пути обеих этих свобод. Но вот Христос спасает нетварную свободу, внутренне побеждая ее зло, а вместе с ней спасение распространяется и на свободу творую.

Конечно, христианин призван к свободе, и здесь Н.Б. прав, но свобода человека, по смыслу цитируемых мест из Евангелия, сама нуждается в освобождении, в достижении духовной зрелости. Не по Бердяеву рассуждал бл. Августин, когда писал о свободе как готовности к самоотдаче и служению: «Мы свободны в той степени, в какой мы служим Богу» («Рассуждения на Ев. от Иоанна», 41, 10). Тварь не имеет изначальной нетварной свободы, но может по благодати получить дар свободы во Христе. Христос дает ее в ответ на смирение и духовное усилие человека, на его любовь к Богу и ближнему, на готовность прислушиваться к Слову Божию и исполнять его.

Л. Шестов отметил в своей полемике с Н.Б., что нет никакой философской убедительности в том, что, согласно Н.Б., абсолютно не всемогущий Отец ничего не может сделать с «нетварной свободой», тогда как Сыну удастся «высветить ее изнутри». Кроме того, Н.Б. должен был бы для обоснования своих взглядов не просто ссылаться на свой особый духовный путь и опыт, уверять себя и других, что в опыте имел место «прорыв из миров иных». Опыт сам по себе — это еще не гарант истины, и нужно поэтому проделать вдумчивую работу по сравнению своего духовного опыта с опытом других авторов, определить и явно выразить критерии, по которым он выбрал свою интерпретацию. Вместо этого получается так, что не Н.Б. выбирает и осмысливает опыт, а какой-то опыт выбрал Бердяева, который тут же стал строить свой гнозис на основе напросившегося опыта. А гнозис он излагает в дидактической манере, спеша с «великолепным пафосом» предъявить свои выводы, что многих и увлекает, но оставляя в тени вопросы их обоснованности.

Кроме того, не преминул сказать Шестов, Н.Б. многократно говорит в одних работах, что для него Христос — главное, а в других, что для него важен «абсолютный примат свободы». Если так, то он просто обязан сделать однозначный выбор: либо Христос на первом месте, а примат не абсолютен, т.е. он и не примат, либо этот примат важнее всего, тогда Христа пришлось бы отодвинуть. С некоторым удовлетворением Шестов отмечал, что он перестал говорить об «абсолютном примате

свободы»: он «присмирел и не решается уже вспомнить о несотворенной темной свободе». Но Шестов не снял своего упрека по вопросу, действительно ли хорошо думать, как предлагал Н.Б., что Бог не всемогущ?

Бог и личность

Персонализм означает признание высшей ценности личности, ее Н.Б. рассматривал в непреложной соотнесенности с Богом. Человек, рассуждал Н.Б., есть «микрокосм и микротеос», он сотворен по образу и подобию Божию, он не автономен, а всегда соотнесен с Богом. Человек описан у Н.Б. как целостное существо, не принадлежит природе, внутренняя жизнь которого не вместима в общественную жизнь. Человек как субъект есть акт, есть усилие. В нем раскрывается идущая изнутри творческая активность. Если человек — это образ и подобие Божие и если Бог — Творец, то человек творец. Узнается соловьевская теургия как творческое преобразование жизни христианами, но Н.Б. ее усиливает: быть личностью, значит непременно быть творцом, иначе человек не состоится как человек, не исполнит замысла Божия о себе.

Бердяев был очень чуток к тайне личности и решительно настаивал, что библейские слова «образ и подобие Божие» означают именно личность. Человек — это личность и природа. Его природа — это его индивидуальное телесно-душевно-духовное единство. Как индивид человек принадлежит природе и обществу, он подвержен действию законов этого мира. Будучи личностью, человек свободен и активен, он обращен к Богу и входит в глубокое экзистенциальное общение с Ним. Личность — это «категория духа», это огромный «внемирный мир». Не человек — часть природы, а наоборот — весь мир как бы часть человека: «Все в мире со мной произошло» (10, с.24). Личность раскрывается в соотнесенности и общении с другими личностями, с миром и с Богом. Личности нет, если нет Бытия, выше нее стоящего.

Человек должен, ориентируясь на Высшее бытие, преодолеть ограничения своей природы, преодолеть свою внутреннюю раздвоенность и страстность, свои постоянные метания между любовью и ненавистью, правдой и ложью, добром и злом, преодолеть свою замкнутость на себя. Быть личностью — значит установить полнокровное общение с Богом и другими личностями, в котором одиночество личности преодолевается. Личность «творится Богом и самотворится и она есть Божья идея о всяком человеке» («Путь», 1936, № 50, с.13). Личность постоянно борется за то, чтобы быть личностью — вопреки всем силам деперсонализации. Этой борьбе нет конца, поэтому личность никогда не достигает совершенства, завершенности, она всегда осознает себя не достигшей соответствия себя высшему замыслу.

Пути личности в мире трагичны. От нее постоянно требуют отказа от себя и от своего призвания, уступок давящим силам мира сего, отказа от свободы. От личности постоянно требуют приносить в жертву то, что ей свято и дорого, чем она могла бы и хотела бы располагать. Но приносить себя в жертву она не вправе, т.к. это означало бы отказ от Божьей идеи о человеке. «Личность есть боль. Героическая борьба за реализацию личности болезненна. Можно избежать боли, отказавшись от личности. И человек слишком часто это делает. Быть личностью, быть свободным есть не легкость, а трудность, бремя, которое человек должен нести. От человека сплошь и рядом требуют отказа от личности, отказа от свободы и за это сулят ему облегчение его жизни. От него требуют, чтобы он подчинился детерминации общества и природы. С этим связан трагизм жизни» (с.14).

В свете сказанного понятна и общая его формулировка: «Личность есть целостное духовно-душевно-телесное существо, в котором душа и тело подчинены духу, одухотворены и этим соединены с высшим, сверхличным и сверхчеловеческим бытием. Такова внутренняя иерархичность человеческого существа. Нарушение или опрокидывание этой иерархичности есть нарушение целостной личности, в конце концов, разрушение ее» (с.19).

Меньше он писал и о том, что есть также и «соборное» отношение или отношение «мы», понимая его как специфически личностное отношение, а не как погружение в родовое сознание, в теплоту коллектива. Одиночество личности в мире в каком-то смысле неизбежно. Соборность Н.Б. трактовал как «экзистенциальное “мы”», как духовное сообщество, духовную солидарность, которые могут скрыто существовать в глубине обычного общества. «Общение, соборность есть общество духовное, которое скрыто за внешним, объективированным обществом. В общении «я» с «ты» в «мы» неприметно приходит Царство Божье. Оно не тождественно с церковью в историческом, социальном смысле слова» (с.22).

Достичь всего этого нелегко. В нас самих таится тот враг, который препятствует раскрытию в нас личности. Это эгоцентризм. Но есть враги и вне нас — те внешние бесчеловечные силы, которые стремятся нас поработить. Быть личностью — значит непрестанно бороться со всеми наглыми требованиями перестать быть личностью. Значит постоянно получать удары и испытывать боль, постоянно жить под знаком риска. И вот в творческом акте становления личности в себе человек перестает быть подвластным внешним силам и перестает быть поглощенным собой и терзать себя.

Понимая, что такая трактовка личности близка к экзистенциалистскому самоутверждению человека, раненому чуждым миром, Н.Б. довольно часто оговаривает, что в конечном счете личность

творится Богом, что она есть «Божья идея» о всяком человеке, но при этом она же и «самотворится». Н.Б. старается выдержать что-то вроде «богочеловеческого баланса» между тем, что Бог творит личность по Своему замыслу, и тем, что личность сама себя творит, но нередко основной пафос вкладывается именно в последнее. «Личность есть абсолютный экзистенциальный центр» (10, с.15-16), «она гражданин Царства Божьего» (с.22) — писал он иногда, рискуя получить упреки в том, что он непомерно превозносит личность. Тем не менее он глубоко прав в том, что никто не вправе отказаться быть личностью и осуществлять «Божью идею» о самом себе.

Нередко наблюдается, что формальное исповедание веры и принадлежность к Православию не освобождают от одиночества, а даже делают его еще более жгучим и мучительным, особенно когда нет подлинной любви, а есть условность благочестивых жестов и речей. В своем же приходе можно оказаться намного более одиноким, чем с людьми других убеждений и верований. Ответ на эту проблему нужно искать, очевидно, в определении разумного равновесия уединенности человека в его личном предстоении перед Богом и его принадлежностью общине, которая служит тоже Богу. Это вопрос духовно-практический. Н.Б. давал ответ только в общем виде, как философ-теоретик: «Тайна христианства есть, конечно, тайна преодоления одиночества “я”, преодоления в Христе-Богочеловеке и в Богочеловечестве, в теле Христовом» (7, с.282).

Полного и ясного решения проблемы одиночества личности, однако, не видно. О соборности сказано явно мало, чтобы считать это решением. Мешает постоянно декларируемая абсолютизация личности. Лучше выписано у Н.Б.-ва то, в чем выражается духовное пробуждение человека как личности: в чувстве трагизма бытия, в готовности к жертвенному исходу, в трагизме борьбы, в понимании того, что личность не вправе покидать поле борьбы, ибо в борьбе за высшую правду действует сам Бог, готовый к риску, страданиям и жертве. Будучи чутким к тайне искупления, тайне Голгофы, Н.Б. писал, что каждый человек должен в своей душе пройти через Голгофу, через распятие, через жертву. Христос в каждом из нас рождается, проходит крестный путь в глубинах духа, страдает, умирает, воскресает.

Этот опыт он назвал «эзотерическим христианством», или христианством духовным, т.е., подчеркнем, христианством для немногих, для некоей элиты. Его приверженец, утверждал он, никогда не принесет личность в жертву никаким безличным силам, но во имя спасения личности согласится принести в жертву свою жизнь. Н.Б. во многом прав, но озадачивает его манера изложения своих идей, которая ставит под вопрос возможность их принять. Он просто предъявляет читателю «абсолютный нравственный императив»: непременно стань свободной и

творческой личностью, иначе погибнешь, но оставляет неясным, от имени какой инстанции это требование предъявляется. Читатель вправе решить: предъявляет только он сам. Ясно, что о ценности личности лучше говорить не по-бердяевски.

Пафос и трагедия творчества

Н.Б. мыслил себя пророком творческого преобразования мира и христианства. В Св. Писании сказано: человек создан по образу и подобию Божию. Н.Б. добавил: если Бог — Творец, значит, человек тоже творец, который призван творчески преодолевать мир, должен творить, иначе он как человек не состоится. И добавил еще больше: «Я создал собственный миф об ответном откровении человека Богу, как деле ответной любви человека», — имея в виду миф в самом прекрасном смысле этого слова.

Как же Н.Б. понимал творчество? — Предельно широко: даже самый малый акт человека есть творческий, если в нем создается то, чего раньше не было в мире, и если в нем человек преодолевает себя, если он совершает «приращение бытия», т.е. вносит в мир что-то новое, если осуществляет живое отношение человека к человеку, совершает акт любви, поиск Истины и Святыни, утверждает добро и красоту. Именно в творчестве, решительно настаивал Н.Б., человек по-настоящему преодолевает себя, творчество есть не самоутверждение, а самопреодоление, оно экстатично. Нетворческую активность Н.Б. приравнивал к пассивности. Человек, писал он, может производить впечатление большой активности, возбуждать вокруг себя шумное движение и, вместе с тем, быть духовно пассивным, находиться во власти овладевших им страстей. Творческий акт для Н.Б. есть всегда господство духа над природой и над душой. Творчество немислимо без свободы, в него всегда входит свобода, она вносит новизну. Творческий акт человека, если он подлинный, настаивал Н.Б., вводит его в полноту божественной жизни, он христоцентричен. Не всякий творческий акт человека таков, оговаривал Н.Б., может быть и злое, дьявольское творчество, но оно всегда есть лжетворчество, всегда обращено к небытию. Так, например, в медиумизме, в псевдорелигиозном космизме, где христоцентричности нет, как нет и духовной свободы человека по отношению к темным силам, которые им завладевают.

Н.Б. не стремился идеализировать творчество: «Творчество совсем не связано со святостью. Творчество связано с грехом. Оно, подобно платоновскому Эросу, есть дитя двух родителей — бедности и богатства; ущербности, недостатка, беспокойства, томления и — преизбытка сил, щедрости, жертвенной отдачи себя. Творящий отличается от созерцающего Божественный свет и обретающего покой в

Боге. Это другой путь, другое призвание, другой дар. Природа творческого акта брачная, в нем человек не один, он встречается и взаимодействует с другим, с Богом, с миром и с дьяволом, с ангелами, людьми и демонами. В этой брачной встрече человек может быть активен и пассивен, мужествен и женственен, в нем может преобладать начало Логоса и начало Космоса. Но всегда что-то вносится от изначальной, предмирной свободы человека в преобразование мира, в уготовление нового неба и новой земли. Творчество нужно не для спасения души, а для уготовления Царства Божьего, для Его полноты. Сами творческие искания и блуждания человека имеют значение для уготовления и преобразования мира, для нового неба и новой земли» (4, т.2, с.486-487).

Творчество важнее спасения, путь даже грех в нем не изжит. Грядет, пророчествовал Н.Б., «третье, творческое откровение в Духе», откровение божественности в человеке или божественности человека, но откровение не от Бога, оно — антропологическое: «Его должен совершить сам человек, живущий в Духе, совершить свободным творческим актом... Третье антропологическое откровение, в котором раскрывается творческая тайна человека, есть последняя свобода человека. Человек совершенно свободен в откровении своего творчества. В этой страшной свободе — все богоподобное достоинство человека и жуткая его ответственность... Тот, кто трусливо отказывается от страшного бремени последней свободы, тот не может быть обращен к Христу Грядущему, тот не уготовляет Его второго пришествия» (4, т.1, с.120).

Итак, «третьего завета» нет, но есть «третье откровение», причем не от Бога, а антропологическое и «в страшной свободе». Никто не вправе произносить «внешний суд» над творческим актом — высшим проявлением человеческой свободы. Именно творчество уготовляет Второе пришествие Христово — такую точку зрения никто не высказывал ни до, ни после Бердяева. С ней никто не рискнул солидаризироваться. Бердяев настаивал на абсолютности творческого призвания, но его абсолютизацию С. Булгаков оценил как проявление «демонического, человекобожеского духа». Н.Б. не боялся говорить как о светлых, так и демонических источниках творческого вдохновения, и тем не менее упорно ставил творчество выше спасения, говорил, что именно в творчестве человек полностью раскрывает себя, утверждал, что результаты творческих усилий преобразуют мир и войдут в жизнь будущего века. Более ответственный христианский мыслитель возразит, что далеко не все плоды культуры будут приняты Христом, что задача творчества в культуре — не высшее преобразование мира, а только его облагораживание, очеловечение. Преобразование же мира, созидание нового неба и новой земли — это дело Божие, Его творчество.

Можно согласиться со словами Н.Б.: «Через искупление возвращается человеку его творческая свобода» (4, т.1, с.121), но нельзя с другими словами: «*Творчество — не допускается и не оправдывается религией, творчество — само религия*» (с.122). Против этого есть заповедь «не сотвори себе кумира». Справедлив вопрос: творчеством ли оправдывается человек перед Богом?

Н.Б. утверждал, что аскетическая работа, в которой творческое призвание стоит на втором месте, неполноценна. И наоборот: кто творчески успешен, тому не обязательна аскеза. Творчество, настаивал Н.Б., нужно не для спасения души, а для подготовки Царства Божия. Вопрос, а разве одно нужно противопоставлять другому, Н.Б. отстранял. Он не придавал серьезного значения тому, что прежде, чем творить, человек должен очистить мотивы своей деятельности. Душа должна жить глубокой и серьезной жизнью в Церкви, чтобы состояние ее изменилось и она сама была просветлена благодатью Духа Святого.

В Св. Писании нет заповеди: будьте непременно все творческими людьми в смысле Н.Б. В Церкви есть разные служения. Но есть слова Христовы: «...творить волю пославшего Меня Отца» (Ин.6.38). Старцы настаивают, как нужно «творить молитву». Здесь иное творчество — дело Божие. Сравн. со словами Архим. Софрония (Сахарова), которыми он начинает свою книгу «О молитве»: «Молитва есть бесконечное творчество, высшее всякого иного искусства или науки» (Р.: YMCA-Press, 1991, с.7).

Но и наследником Соловьева Н.Б. был только отчасти. В.С. так высоко не возносил творчество. У него была идея теургии: искусством преобразовать действительность, преодолевать косность жизни, облагораживать, одухотворять мир. Но в «Духовных основах жизни» В.С. писал уже о работе души в Церкви. Бердяев резко усилил некоторые соловьевские идеи, придав человеческому творчеству значение эсхатологическое, аристократическое и более чем искупительное. Он позволял себе писать как бы от имени Бога: дескать, Сама Св. Троица дает антропологическое откровение творчества (4, т.1, с.122).

Бердяев столь яростно настаивал на творческом призвании, что не замечал то, что знают все серьезные духовные пастыри: Бог может проводить человека через долгие периоды творческой безуспешности, т.е. человек воспитывается не только успехами, но и неудачами, которые тоже имеют серьезное духовное значение — не меньшее, чем успехи. В ответ Н.Б. мог бы возразить, что он широко понимает творчество — чуть ли не как всякое живое духовное движение в человеке. Но многие воспринимали и продолжают воспринимать идеи Бердяева так, что смысл творчества ассоциируется с успехами в культуре, науке, технике и социальной жизни. Божественная педагогика нередко предлагает человеку отойти от этих областей, если погружение в них ставит под

вопрос дело спасения его души в вечности (Мф.5.29-30). Это не человеческая педагогика, и мы должны уметь принимать ее с доверием и благодарностью. Н.Б. такую постановку вопроса не принимал во внимание. Чувствуется ренессансное превознесение творчества, его крайняя идеализация: человек творчески успешный реализует непременно лучшие силы и дарования своей души.

Иером. Иоанн (Шаховской), впоследствии архиеп. Сан-Францисский, писал: «“Без Меня не можете творить ничего” — *заранее сделанная божественная поправка ко всем имеющим произвестись в истории человеческим словам о творчестве...* Вопрос о назначении человека еще глубже, чем его ставит Н.А. Бердяев. И не скрываются ли в его альтруистическом борении против своего “личного спасения” элементы нетворческого упрощения проблемы *личности* человеческой, высоко возвышающейся над эгоизмом человеческим во всех проявлениях своего духа. Бердяев здесь явно не учитывает *преображения* “личного сознания” — этого центрального момента христианской аскезы Благодати» (3, с.370). Бердяеву, заметил иером. Иоанн, нужно становиться более независимым от современной философии, чем от Церкви.

Н.Б. иногда признавал то, что ему не нравилось. А. Белый писал, что решением самого Бердяева «отменилось лучшее его сочинение “Смысл творчества”», правда, не разъяснив, что же конкретно «отменилось». Это можно увидеть по его более поздним сочинениям. Воздав хвалебную песнь творчеству, он стал говорить о его трагизме, о том, что в условиях нашего падшего мира цель творчества не достигается. Религия Духа в истории не реализуется, эпоха творчества будет не скоро. Прежде, чем наступит эпоха творческого христианства, будет сумрачное «новое средневековье». Творчество трагично; культура — священная неудача, над которой не следует смеяться; пути культуры, духа и творчества трагичны, потому что творчество не достигает своих целей. Почему?

Человек, совершая творческий акт, достигает победы над противодействием всего чуждого. Но результат творчества, будь то новое социальное движение, новое течение в искусстве, научная теория, начинает жить своей жизнью, независимо от творца. И снова нужно преодолевать давление мира, уже возросшего вместе с внесенными в него творческими результатами, преодолевать как бы увеличившееся чуждое окружение. Творец снова что-то создает; и созданное им снова уходит и становится частью чуждого ему мира. Творцу-человеку снова и снова приходится делать новый рывок вопреки всему. И так — без конца.

Происходит, как говорил Н.Б., «объективация», что в его устах звучит хуже, чем грехопадение. В объективации, считал он, в выброшенности человека в объективный мир тайна о человеке

закрывается, он узнает о себе лишь то, что отчуждено от источника его творческого порыва, от глубины его внутреннего человеческого существования. Творческая жизнь — это постоянная борьба против объективации, где бывают только частичные победы и где нет полной победы ни в жизни одного человека, ни в истории культуры вообще. Чем дальше, тем более наполняется культура объективным содержанием, которое перестает, с точки зрения Н.Б., быть по-настоящему духовным и превращается в мир ценностей. Ценности же нужно постоянно переоценивать — и т.д. Временна и эфемерна радость творческого акта.

К чему применима эта трактовка? Приведем трагический пример Л.Н. Толстого. Он своей творческой деятельностью создал толстовское движение, но когда в конце жизни задумался о примирении с Церковью и предпринял кое-какие шаги, толстовцы этому воспротивились и помешали завершить то, что он хотел и должен был сделать. Если рассуждать по Н.Б., здесь имела место «объективация» толстовства. В бунтарских формах творчества объективация действительно осуществляется, да и в некоторых других, где нет чувства служения Богу. «Можно представить себе ужас Руссо среди французских якобинцев и ужас Маркса среди русских коммунистов! Относительно Ницше можно только удивляться, что он пригодился для плебейского германского империализма, для гитлеровской воли к могуществу. Но сама идея воли к могуществу, как объяснения жизни мира, есть порождение нигилизма и отчаяния, есть роковое последствие убийства Бога» (11, с.172-73)

Н.Б. распространил объективацию даже на природу, на все области социальной жизни и культуры, на церковную жизнь. И в некоторых случаях это ему удавалось обосновать. Например, возьмем общепринятое на Западе понимание человека как разумного существа (*homo sapiens*). Оно, претендуя на «объективность», лишает человека его соотнесенности с Богом и легко может превратить человека в орудие бесчеловечного разума, поработить его, что и происходит в практике безбожных государств. Так же и с идеалами цивилизации, коммунизма, капитализма, национализма и пр. — их «объективация» означает, что они становятся идолами, порабащившими человека.

Объективное для Н.Б. — это то, что чуждо человеку, то, что безлично, что противоречит его достоинству и порабащивает его. Но где-то Н.Б. относил к объективации также и то, что сам лично не пережил в своем экзистенциальном опыте, не принял внутренне. С первым пониманием объективации можно согласиться в том смысле, что всякое угашение духа любви и правды Христовой неприемлемо для христианина. Этому угашению служат многие прельщения духа, весьма активно насаждаемые в нашем трагическом XX в. Н.Б. дает их длинный перечень в работе «О рабстве и свободе человека» (10), который стоит воспроизвести: прельщения царства, войны, национализма,

аристократизма, буржуазности, революции, индивидуализма, коллективизма, социализма, эстетизма, историзма, космическое прельщение, социальное прельщение, рабство человека у цивилизации и прельщение культурных ценностей.

Многие охотно отдаются таким прельщениям, выступающим чаще всего под маской добра, и тогда люди попадают под власть стоящих за ними безличных чуждых сил. Они уже не стремятся к свободе, к победе духа в борьбе за правду Божию, а сами готовы тиранить других во имя идолов, перед которыми преклонились. Душевное состояние таких людей — тяжкое. Видя это, Н.Б. готов отождествить худший из грехов с тиранией и пишет: «Падшесть человека более всего выражается в том, что он тиран. Есть вечная тенденция к тиранству... Человек — тиран не только в ненависти, но и в любви... Человек есть и тиран самого себя и, может быть, более всего самого себя. Он тиранит себя как существо раздвоенное, утратившее цельность. Он тиранит себя ложным сознанием вины. Истинное сознание вины освободило бы человека. Он тиранит себя ложными верованиями, суевериями, мифами. Тиранит себя всевозможными страхами, болезненными комплексами. Тиранит себя завистью, самолюбием, *ressentiment* (фр. злоба, зависть и пр.). Больное самолюбие есть самая страшная тирания. Человек тиранит себя сознанием своей слабости и своего ничтожества и жадной могущества и величия» (10, с.36-37).

Но опасность прельщения и объективации подстерегает и при обращении человека к Богу. Антихрист сумеет соблазнить внешним сходством с образом Христа, подменами истинных святых на ложные, доводить людей до состояния демонической одержимости в борьбе со злом и грехом, развертываемой под видом благочестивого рвения. «Порабощает человека не только реальный грех, но и одержимость идеей греха, съедающей всю жизнь. Это одно из рабских извращений жизни» (10, с.150). Идолопоклоннически могут относиться и к Богу, и к Церкви, и к Преданию. «Человек обладает способностью превращать любовь к Богу и к высшей идее в самое страшное рабство» (с.150). Здесь есть горькая правота Бердяева.

Между прочим, объективацией Н.Б. справедливо признал абстрактное понимание Бога как Абсолюта, характерное для многих представителей западной философии: «Абсолютному нельзя молиться, с ним невозможна драматическая встреча. Абсолютным мы называем то, что не имеет отношения к другому и не нуждается в другом. Абсолютное не есть существо, не есть личность, всегда предполагающая выход из себя и встречу с другим. Бог откровения, Бог Библии не есть Абсолютное» (10, с.50). Другой вариант философской объективации — всякие учения о мировой гармонии, в которую человек вроде бы обязан вписаться. В наше время это широко пропагандируемый соблазн экологистов, космистов,

«паранормалов», New Age и пр. Невозможно примирить с ней страдания хотя бы одного замученного ребенка. (Н.Б., ассоциируясь с известными словами Достоевского, быть может, не заметил, что Ф.М. конкретно имел в виду т.н. «масонскую жертву» — ритуальное убийство ребенка ради прекрасного нового мира). «Билет в мировую гармонию», рассудил Н.Б., нужно возратить тем, кто ее предлагает: «Мировая гармония есть лживая и порабащивающая идея, от нее нужно освободиться во имя достоинства личности» (с.52).

И все же в этой борьбе с прельщениями и объективацией Н.Б. позволил себе чисто субъективные оценки: если экзистенциально он сам лично не пережил реальность духовной жизни в Церкви, то и не принял ее, а если не принял, значит, будет безжалостно критиковать. Если экзистенциально не воспринял благодать творения, то отвергнет мир как чуждый. Так же и в другом. Он заявлял, что понимание Бога как Господа выражает объективацию: изначально был, как рассуждал Н.Б., религиозный опыт любви Бога к человеку, опыт личностного общения, но потом, по мере того, как религиозная жизнь перешла в план социально-организационный (когда появились общины, церкви), Бога стали воспринимать как Господа — реальность властвующую и чуждую.

Любое «господство», напрасно думал Н.Б., означает рабство того, над кем господствуют, оно превращает его в жалкое пассивное существо, поэтому с рабством бороться надо всегда, всеми силами, а особенно с религиозным. В действительности господство Бога — это господство не в смысле порабления человека: наше признание Бога Господом означает, что мы вверяем себя («экзистенциально», в терминах Н.Б.) в Его руки и согласны, чтобы Бог нас духовно вел. У бл. Августина и других древних христианских мыслителей есть слова о том, что в доме Господнем рабы свободны.

Господство Бога освобождает от рабства. Поль Тиллих возразил бы Н.Б.-ву, что послушание Богу требует смирения и мужества, активного исполнения Его воли, мужества быть членом общины. Добавим — мужественного и смиренного принятия Церкви как созданной Богом для нашего спасения. В Ветхом Завете Господь Бог — это Тот, Кто освободил из Египта — «дома рабства». Христос — Господь, но Он освободил от рабства греху. Бердяев как бы не замечает всего этого и отождествляет слово «Господь» с чисто отрицательным смыслом. Сама Церковь предстает, с этой точки зрения, какой-то огромной и пугающей объективацией.

Н.Б., ссылаясь на объективацию, избирательно относился к учению Церкви, к Св. Писанию. О тех местах, где написано, что грешники будут страдать за свои грехи и что есть воздаяние за грех — адские муки, он говорил, что это выразило примитивную жажду компенсации за свои страдания у тех христиан, кто еще не достиг

подлинной свободы. Он с симпатией вспоминает идею христианского платоника Оригена об апокатастасисе — всеобщем восстановлении. Ориген считал, что в конце времен все покаются — даже демоны. Идея эта была отвергнута Церковью, но на периферии сохранялась. Н.Б. «экзистенциально» принял эту идею, думая, что с ней не связано стремление фальшивых христиан загнать кого-то в огненное озеро.

Н.Б., ссылаясь на объективацию, постоянно сохранял подозрительное отношение к догматике и богословию, считая, что они таят в себе какое-то скрытое идолопоклонство, которое нужно, разумеется, разоблачать и громить. При этом он приводил только отдельные примеры такового, неправомерно распространяя оценку на все богословие, и призывал относиться к истине Воплощения не иначе как только «экзистенциально», как если бы «экзистенциальность» давала полную гарантию от ошибок, от субъективизма.

Архим. Киприан (Керн) писал, ссылаясь на личные беседы, что Н.Б. просто боялся со смирением принять Церковь, «экзистенциально в нее войти». Если Н.Б. признает *тайну Бога*, спрашивал Керн, почему же не признать *тайну Церкви*, не вменяемую ни в какие объективации? Да и все ли объективные формы так уж плохи? «Если бы у него хватило мужества для такого кенозиса себя в Церкви, мужества приять ее со всей ее апофатикой и антиномичностью, как он это делает в отношении к Богу, то он никогда бы не отрицал сакраментально-литургического момента в жизни Церкви, не говорил бы так недобро о “религиозном мнении” (?), о своей нелюбви к церковно-славянскому языку, об “униженности в пластическом выражении христианства”, т.е. о поклонах, о “некрасивости официальной церковности”, о “бесстыдстве в богословии”, не позволил бы себе столько неверных и поспешных суждений о той области, в которой ему, несмотря на богатство его дарований, не было что-то дано. Надо понять, что нельзя приять Христа без Церкви, что внецерковное христианство бесплодно... А для Николая Александровича Церковь, к сожалению, осталась такой же “объективацией”, как и многое другое» (3, с.450).

И все же не все, что Н.Б. описывал как объективацию, вменяемо в его же понимание самой объективации. Н.О. Лосский, напр., высоко оценил то, что Н.Б. писал об аде. Его толкование исходит, разумеется, из его понимания объективации появившихся в истории христианства представлений об аде, но он выводит на кардинальные вопросы персоналистической этики взаимной ответственности христиан друг за друга и за нехристиан. Ад нужен, считал он, не для вечного осуждения на муки — личность сама себя осуждает на это, когда уходит в себя, в свой мучительный эгоцентризм, в абсолютное одиночество. Не Бог мучает такого человека в его собственном аду, а человек сам себя истязает тоской по Божьему свету и памятью о неисполненном высшем призвании.

Человек сам себя вгоняет во внутренний ад на неправильном жизненном пути. Но ад как особое «место» все же есть, он создан не Богом, а грехами, дьяволом и людьми. Ад нужен, заявил Н.Б., не для воздаяния злым, не для высшей справедливости, а чтобы никого принудительно не вводили в рай: свободная личность имеет право на ад, имеет право свободно захотеть быть в аду, не следует ей препятствовать, если она решит, что там ей лучше всего, как не стоит мешать ей выходить оттуда, когда она сама этого захочет. Раньше или позже оттуда все уйдут, поэтому ад не может быть вечен.

Легко показать, что подобное понимание ада не соответствует церковному, как не соответствует и словам Христовым на эту тему: в ад попадают не по своему желанию, а по суду Божьему. И все же Н.Б. прав в другом: те, кто не в аду, не должны безразлично относиться к судьбе тех, кто там оказался; и никто, считающий себя христианином, не должен хотеть кого-то отправлять в ад. По характеру упреков Н.Б-ва можно понять, что он «по умолчанию» допускал, вопреки собственной схеме, что в аду кто-то оказался не по своей воле и что им надо бы помочь. «Я могу переживать адские муки и почитать себя достойным адских мук. Но нельзя допустить ада для других, нельзя примириться с адом для других» (8, с.236). Никто не имеет морального права рассчитывать на Царство Божие, если он забыл о своих родных, друзьях и братьях. Рай, писал Н.Б., невозможен для него лично, если в ад надо поместить Я. Беме, Ф. Ницше, И.В. Гете и А.С. Пушкина. Католиков он упрекал, что они взяли на вооружение философию Аристотеля, а его самого, согласно доктрине, как представителя языческой культуры, должны бы спокойно предоставить адскому огню. «Уж если я столь многим обязан Аристотелю или Ницше, то я должен разделить их судьбу, взять на себя их муку, должен освободить их из ада. Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: “Каин, где брат твой Авель?” Оно кончится другим Божьим вопросом: “Авель, где брат твой Каин?”» (8, с.237).

Смысл истории

История необходима для антропологии. История, писал Н.Б., выражает трагическую судьбу человека. Отношения личности с историей сложны и противоречивы и их конфликт неразрешим до Судного дня. С одной стороны, человек действует в истории и многое в ней создает. Но с другой — в ней действуют чуждые человеку силы. В истории, писал Н.Б., дух не торжествует, прогресса нет. Прогресс можно понять только эсхатологически как приближение к концу.

История бесчеловечна, писал Н.Б., она безжалостно использует человека для своих целей, она движима ненавистью, в ней действует преступное своеволие, жажда могущества, принудительного единства

человеческого рода. Это история преступлений, подъема империй, их расцвета, безбожного антихристианского самоутверждения, вырождения и исчезновения. Он не разделял империи на христианские и нехристианские: везде он находил насилие над истиной, над христианской верой.

В истории ее смысл не реализуется. Исторический процесс обретет свой смысл, когда история закончится. В ней действуют три силы: Бог как Промысл, рок и человек (Н.Б. признал судьбу, что довольно неожиданно для христианского мыслителя). Раннехристианские мыслители отвергли судьбу, и, может быть, только Боэций упоминал судьбу довольно нейтрально. Там, где действует всемогущий Бог, нет места судьбе, но у Н.Б. Бог не всемогущ и появляется рок. Кто вне Христа, обречен подчиняться власти рока.

Христос победил судьбу, говорил Н.Б., но она ловит в свои сети тех, кто в стороне от Христа. Христос, с точки зрения Н.Б., побеждает в метаистории, а не в самой истории. Воскресения Христова Н.Б. вовсе не отрицает, более того, он утверждает, что Христос — Бог, потому что Он воскрес, но не звучит в его рассуждениях пасхальная радость *уже состоявшейся* победы над смертью, роком, грехом.

Н.Б. страстно верил в творческое призвание христиан. Но он стал отдавать некоторые симпатии консерватизму за его чувство непреходящего, историческую память, которая, идеализируя прошлое, преобразует его в вечное, преображает, эстетизирует. Н.Б. был устремлен в будущее и считал, что эсхатологическое в христианстве должно возобладать над консервативным. Чувства конца истории, говорил Н.Б., нет в консерватизме. Н.Б. не имел настолько сильного чувства Предания, чтобы понимать, что в Церкви — не просто консерватизм, а верность заповеданному Христом и апостолами. Обычный социальный консерватизм готов консервировать хорошее и плохое. Если нечто себя хорошо зарекомендовало, оно должно оставаться всегда — в этом искушение консерватизма.

В истории мы видим распад. Никакой эволюции в мире нет — есть диссолюция (развал всего). Время — это распад вечности (тут он против формулировки Платона, что время — это подвижный образ вечности). Время — это время падшего мира, в нем есть что-то недоброе, едва ли не демоническое; оно гнетет, оно — распад той изначальной целостности, которая есть в вечности (распад на моменты, на мгновения времени). Поэтому в истории разлагается не только время, но вместе с ним и весь мир, весь космос. Консерватизм защищает его целостность и иерархичность, а история это губит.

Техническая цивилизация разваливает целостность природного мира, производит обезчеловечение природы вопреки заповеди Господней возделывать и хранить Эдемский сад. Как был распят безгрешный

Христос, так в истории распинается невинная природа, которая в грехопадении не участвовала. Человек виновен в грехе, а из-за него страдает невинный мир: человек своей цивилизацией, техникой, наукой распинает природу. «Тварь стенает и мучится доньше» (он ссылается на ап. Павла) — происходит распятие природного мира вместо экологической гармонии. Полный распад будет концом мира, за которым последует Воскресение и спасение.

Но зачем же тогда творчество, если все в истории идет не теми путями? Все, что создаст человек, послужит грядущему преображению мира. Чем больше будет создано в условиях исторического распада, тем больше войдет в Царство. Ничто не погибнет. Разрушенный храм где-то стоит, сожженная икона где-то есть. Лучшее будет собрано в вечности. Это он называл «мистерией Духа». Грядет раскрытие Духа по ту сторону истории. В истории Дух проигрывает и торжествует зло, но концом истории будет Суд и затем раскрытие сил Духа, его торжество.

Как относиться к такой философии истории? XX век дал, разумеется, достаточно поводов, чтобы пессимистически думать об истории. Все же С. Франк, в отличие от Н.Б., видел не только движение человечества к Суду, но и то, что духовные основы жизни человечества еще не разрушены до конца, что лучшее в прошлом не пропадает напрасно, что все бывшие положительные достижения человеческого труда и творчества вновь и вновь получают шанс приносить свои плоды и оказывать доброе влияние на человеческие сердца:

«Я думаю, что единственное доступное нам положительное суждение о смысле истории состоит в том, что история есть процесс *воспитания человеческого рода*... Но для христианина, верующего в абсолютный смысл Боговоплощения и подвига Христова, открывается возможность и более конкретного понимания смысла истории. Для него история есть *богочеловеческий процесс*» (19, с.449-50). В истории, верил С. Франк, есть не только «агония Христа, длящаяся до конца мира», но и «процесс постепенного воплощения Христова откровения в реальность человеческой и мировой жизни» (с.450).

* * *

Н.Б. в поисках истины в первую очередь следовал, конечно, своему личному духовному чувству и опыту, своему личному голосу нравственной и интеллектуальной совести. Нет смысла отрицать его право и долг следовать этому голосу. Отвратительно, когда кто-то требует от других поступать по примеру злосчастного Вл. Маяковского и «наступать на горло собственной песне». Но не менее верно и другое. Совершая личный поиск истины, мы соотносим его с поиском других. Так во внецерковной культуре, и тем более так в Церкви, где помимо личных поисков есть еще и соборное сознание Церкви и откровение Истины

свыше. Непроста задача — как установить духовно зрелый баланс этих двух духовных установок. Бердяеву это не удалось убедительно осуществить. Но его творчество послужило духовному пробуждению и духовному возрастанию очень многих. Его понимание личности в ее предстоянии перед Богом, в ее борьбе за осуществление правды Божией несет в себе немалый положительный духовный заряд, как и его критика имевших место в русском философском творчестве прелещений и искушений.

Литература:

1. Бердяев Н. Самопознание. М.: ДЭМ, 1990.
2. Бердяев Н.А. Собр. соч. т.3. Типы религиозной мысли в России. Р.: YMCA-Press, 1989.
3. Н.А. Бердяев: pro et contra. СПб: РХГИ, 1994.
4. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. М.: Искусство, 1994.
5. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
6. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Р.: YMCA-Press, 1983.
7. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
8. Бердяев Н. О назначении человека. М.: Республика, 1993.
9. Хоружий С.С. Философский пароход. — В его кн.: После перерыва: Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.
10. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995.
11. Бердяев Н. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб: РХГИ, 1996.
12. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Р.: YMCA-Press, 1991.
13. Франк С. Русское мировоззрение. СПб: Наука, 1996.
14. Мамардашвили М. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996.
15. Бердяев Н.А. Собр. соч., т.5. Р. — М., 1997.
16. Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994.
17. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. СПб: Алетейя — Прогресс — Литера, 1994.
18. Бердяев Н. Философия неравенства. М.: ИМА-Пресс, 1990.
19. Франк С. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
20. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
21. Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Р.: YMCA-Press, 1991.
22. Бердяев Н. Судьба России. М.: Сов. писатель, 1990.
23. Бердяев Н. Истина Православия. — «Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата», Р., 1952, N 11.

24. Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб: София, т.1, 1991.
25. Архиеп. Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Последний Бердяев. — В его кн.: Избранное. Петрозаводск: «Св. остров», 1992.

О. Сергей Булгаков

Сергей Николаевич Булгаков (1871-1944) родился в Ливнах Орловской губернии в семье священника. В этом тихом городе в его детское сердце было брошено семя любви к Церкви, к России, к многострадальному нашему народу, к природе и к священному. «Здесь, в Софийном храме Успения, — писал он, — я родился и определился, как чтитель Софии, Премудрости Божией, как чтитель преп. Сергия в его простоте и смирении, соединенной с горением и дерзновением, в его народолюбии и социальном покаянии. И здесь я определился как русский, сын своего народа и своей матери — русской земли, которую научился чувствовать и любить на этой горке преп. Сергия и на этом тихом смиренномудром кладбище» (1, с.15).

В 1884 г. С.Б. поступил в Орловскую духовную семинарию, но в 14 лет потерял веру, совершил «отшествие блудного сына из дома отчего» и перебрался в гимназию, которую и кончил в 1889 г. Учился он хорошо и направился в Московский университет. Там в отроческой беспомощности перед нигилизмом заразился ядами «интеллигентщины», втянулся в марксизм. «Меня влекла область филологии, философии, литературы, я же попал на чуждый мне юридический факультет в известном смысле для того, чтобы тем спасти отечество от царской тирании, конечно, идейно. А для этого надо было посвятить себя социальным наукам, как каторжник к тачке, привязав себя к политической экономии. К прохождению через это чистилище я сам обрек себя и тем искупил свой грех блудного сына» (1, с.36). В 1894 г. окончил юридический факультет и был оставлен преподавать политэкономии.

Его дальнейший путь был возвратом к вере, но не сразу. Чтобы избавиться от гнета марксизма, нужно было разобраться с его научной обоснованностью, и это С.Б. сделал. Он выявил, например, что сельское хозяйство не живет по законам Марксова капитализма. А затем он освободился от «панического страха перед “научностью” и ее синедрином» (2, с.13), потому что атеисты назойливо требовали от верующих научно доказывать свою веру. Здесь кое-какая польза была для него и от Канта. Но нужно было идти дальше Канта. Постепенно он уяснил, что религиозный опыт не подсуден науке, что здесь важны прежде всего открытость сердца и встреча с Богом. Однажды в красоте южнорусской природы ему открылась высшая Красота и присутствие

Божие: «Передо мной горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости» (2, с.14). «Ныне отпускаеши», — так он обозначил тогда происшедшее освобождение от гнета безбожия. Но еще не прозвучало «Христос Воскресе!». Затем был другой зов, была, как он потом писал, «чудесная встреча» с Сикстинской Мадонной в Дрездене: «Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от Твоего зова» (2, с.14).

В 1900 г. выходит его книга «Капитализм и земледелие». Он получает кафедру политэкономии в Киевском политехникуме, преподает, постепенно переходя к философии. «От марксизма к идеализму» шел путь его мысли (осталась и книга с таким названием — СПб, 1903). Он принял идеал цельного знания на основе метафизики Всеединства Вл. Соловьева, чтобы свидетельствовать христианскую веру во всеоружии философии и науки и практически менять окружающую жизнь. «Пойдем за ним!» — призвал он в те дни, провозгласив, что именно его философия дает целостное христианское мировоззрение. Осталось без внимания, что метафизика Всеединства вовсе не была построена.

В 1906 г. С.Б. возвратился в Москву, преподавал в Московском Университете, а с 1907 г. в Коммерческом училище. Принимал активное участие в работе Религиозно-философского общества Вл. Соловьева. Был избран депутатом Второй Государственной Думы от Орловской губернии, попытался организовать «Союз христианской политики». Будучи тогда беспартийным христианским социалистом, он хотел очистить социализм от атеизма, от всякой ненависти, следуя Достоевскому, что Православие — это и есть русский социализм (см. 3). Православным было чуждо сближение с социализмом, а социалистам было чуждо все религиозное. Никому в Думе это было тоже не нужно. С.Б. оказался совершенно один, без поддержки и понимания.

Нездоровая атмосфера в Думе навсегда отвратила его от левых кругов, да и не только левых: «Дума для меня явилась таким обличением лжи революции, что я и политически от нее выздоровел» (1, с.81). Один лишь Столыпин произвел на него в Думе сильное впечатление. Тем временем его душа внутренне менялась. И тут, помимо всякой Думы, в 1907 г. происходит решающая на его духовном пути встреча со старцем в одной пустыни, имени которого он не называет: «От старца услышал я, что все грехи человеческие как капля пред океаном милосердия Божия. Я вышел от него прощенный и примиренный, в трепете и слезах, чувствуя себя внесенным словно на крыльях внутрь церковной ограды» (2, с.15). Православию он отдал целиком и свое сердце, и свои труды.

В 1909 г. участвует в «Вехах» как религиозный философ, принявший истину Православия. С 1910 г. подружился с Флоренским и с кругом М.А. Новоселова. К этому времени изменилось и его отношение к монархии: «Я постиг, что царская власть есть в зерне своем высшая

природа власти, не во имя свое, но во имя Божие» (1, с.82). По-другому он стал оценивать русскую историю. «Любовь к боговенчанному Царю» навсегда вошла в его сердце, но одиноким он оставался в этой любви и все вокруг постоянно попирали ее. Над ней издевалась не только, как он выразился, «интеллигентская чернь», но и те, кто, казалось бы, должны были отнестись с пониманием: «Н.А. Бердяев бердяевствовал в отношении ко мне и моему монархизму, писал легкомысленные и безответственные статьи о “темной силе”»; кн. Е.Н. Трубецкой плыл в широком русле кадетского либерализма и, кроме того, относился лично к Государю с застарелым раздражением (еще по делу Лопухина). Г.А. Рачинский, конечно, капитулировал по всему фронту и был левее левых (впрочем, он и прежде был таков же). Из моих друзей только П.А. Флоренский знал и делил мои чувства в сознании неотвратимого и отдавался обычному для него *amor fati* [лат. любовь к року]... Я видел совершенно ясно, знал шестым чувством, что Царь не шофер, которого можно переменить, но скала, на которую утверждаются копыта повиснувшего в воздухе русского коня» (20, с.60-61).

С.Б. видел, что Россия стремительно росла экономически, но духовно разлагалась. Медленно и мучительно умирал душой вместе с монархией. Государь император Николай II, по его оценке, вел дело к «самоубийству самодержавия». С.Б. чувствовал себя ответственным за те безумия и преступления, которые творились тогда в России именем царской власти. «А в то же время в своей любви к царю я сразу же отделил от его личности вины, за которые он не был ответствен, и зло, ему не принадлежавшее, и полюбил *ego* в это мгновение какой-то любовью до гроба, какую обещаются перед алтарем жених и невеста» (1, с.82). С «хамократами», оскорблявшими государя, он отказался иметь что-либо общее.

Служение Церкви стало главным делом его жизни. Боговоплощение заняло центральное место в его философии и затем в богословии. Православие, считал Булгаков, формирует особый душевный склад, где преобладают любовь, смирение, искренность и простота души. Оно формирует сердце человека и красоту его души — здесь он верен И. Киреевскому. В этом внутренняя сила Православия и его внешняя слабость. Призыв ап. Иоанна «Дети, будем любить не словом и не языком, но делом и истиной» (1 Ин.3.18) С.Б. принял как обращенный к нему лично. Он услышал и исполнил, и Православие открылось ему сохранившим дух любви ап. Иоанна, дух особой внутренней близости ко Христу.

Самые известные его философские произведения: «Два града» (1911); «Философия хозяйства» (1912); «Свет Невечерний (созерцания и умозрения)» (1917); «Тихие думы» (1918). «Трагедия философии (философия и догмат)» (1918) была издана на немецком в 1927 г., а в

1993 г. на русском (6). «Философия имени» (1952; переиздание: 16) — последняя философская книга Булгакова, посвященная спорам, связанным с имяславием. На эту тему писали также Флоренский и Лосев.

Еще не будучи священником, он активно работал для Поместного Собора 1917-18 гг. в качестве члена Высшего Церковного Совета. А когда заявил о намерении принять рукоположение, сам Св. Патриарх Тихон сказал ему: «Вы нам в сюртуке нужнее, чем в рясе». Это было не отказом, а признанием его заслуг. Он стал священником в День Св. Духа 11.06.1918 в Даниловом монастыре. «То было вступление в иной мир, в небесное царство. Это явилось для меня началом нового состояния моего бытия...» (1, с.41). Принятие священства означало изгнание с кафедры. В 1919 г. С.Б. уехал в Крым, где и служил в Ялте вторым священником Александро-Невского собора.

В первые годы коммунистических гонений на Церковь С.Б. прошел через серьезное искушение Римом и его силой, когда Православная Церковь казалась беззащитной и дезорганизованной врагами извне и предателями-обновленцами изнутри. Это увлечение Римом он преодолел (помогли иезуиты) и впоследствии находил его в чем-то даже полезным — в качестве предохранительной прививки против Католицизма: «Главное, я — думаю навсегда — потерял к папизму духовный вкус» (с.49). Думы этого периода отразили диалоги «У стен Херсониса», которые автор не стал публиковать при жизни (см. «Символ», № 25, 1991).

13.10.1922 ГПУ арестовало С.Б. как «пользующегося авторитетом среди духовенства и верующих», «монархиста по убеждениям», занимавшегося также «активной ученой работой против рабочего движения при б. царском правительстве». Начальник следственно-оперативного отдела ГПУ в Москве Менжинский предписал «проф. С.Б. после ареста выслать за границу бессрочно». Вскоре он был освобожден и 27.12.1922 выслан с семьей в Турцию. Оттуда направился в Прагу, где преподавал богословие и каноническое право на Русском юридическом факультете университета. Участвовал в работе РСХД, а также в ряде экуменических инициатив. Смысл своего участия видел в том, чтобы свидетельствовать истину Православия другим исповеданиям и укреплять в православных церквях дух вселенскости, унаследованный с раннехристианских времен, но потерявший былое звучание. Чувство вселенскости Православия зажглось в его душе во время посещения храма св. Софии в Константинополе в 1923 г. — «Храма, зовущего “к единению всех”» (1, с.97-98).

С 1925 г. он декан и профессор догматики Богословского института на Сергиевом подворье в Париже, где и трудился до смерти в 1944 г. Эти годы были посвящены литургическому и духовническому служению в церкви этого подворья, проповеди, преподаванию и

богословскому творчеству. Среди его духовных детей были, например, мать Мария (Е.Ю. Кузьмина-Караваева), а также с. Иоанна (Рейтлингер), с. Елена (Казимирчак-Полонская) и др. монахини в миру. Современники видели в нем священника, который по милости Божией обрел полноту благодатного служения Богу и людям:

«Как духовный отец и исповедник, он пользовался горячей любовью духовных детей своих и ко всем, искавшим его помощи и совета, относился с глубочайшим интересом. Настолько разнообразны были его знания и способности найти подход к каждому с сочувствием и пониманием, что он мог руководить и ученым-философом, и простой набожной женщиной. В каждом — видел образ и подобие Божие и сознавал, что, как пастырь, он ответственен перед Судьей живых и мертвых за спасение людей, доверившихся ему» (18, с.158-159).

С.Б. продолжал заниматься экуменическими делами. В частности, на Лозаннской конференции 1927 г. предложил всем участникам единогласно исповедать веру в Божию Матерь как Объединительницу всех христиан. Судя по всему, С.Б. предложил это, имея в виду слова иеромонаха Исидора, старца Гефсиманского скита, который, по свидетельству о. Павла Флоренского, говорил: «Надо молиться Божией Матери. Через нее произойдет это соединение, а людскими силами не может быть совершено» (19, т.1, с.592-93).

Это предложение не приняли протестанты, которых там было большинство. Успешнее шли дела в Содружестве св. Албания и преп. Сергия, в рамках которого с 1928 г. было немало встреч с англиканами, сохранившими апостольское преемство. Но и здесь были свои пределы. С.Б. предложил церковным властям обеих сторон благословить «частичный интеркоммунион», не дожидаясь восстановления канонического общения на основе догматического единства. Большинство было против, и вопрос был снят. Помимо риска раскола есть и еще одна причина сдержанного отношения к предложению С.Б.: примирение не должно совершаться ценой потери полноты веры Христовой и экклезиологической истины, не должно осуществляться чисто человеческими усилиями и планами.

Богословские работы С.Б. образуют две трилогии. Первая: «Купина неопалимая» (о почитании Божией Матери, 1927), «Друг Жениха» (посвящена Иоанну Крестителю, 1927) и «Лестница Иаковлева» (об Ангелах, 1929). Следующая трилогия посвящена Богочеловечеству и включает работы «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936) и «Невеста Агнца» (1945). Кроме того, в Париже вышли также: «Апокалипсис Иоанна (опыт догматического истолкования)» (1948); «Св. Петр и Иоанн. Два Первоапостола» (1926); «Православие (Очерки учения Православной Церкви)» (1930); «Икона и иконопочитание (Догматический очерк)» (1931); «О чудесах евангельских» (1932); «Радость церковная» (1938).

Также сборник статей «Христианство и еврейский вопрос» (1991). Разбор его богословских работ не входит в задачи философского курса. Ограничимся лишь кратким замечанием, что как новатор он часто шел в богословии на риск, но разрушителем не становился, т.к. имел четкое чувство непреходящей ценности Предания, знал, что значит быть верным догматической чистоте Православия, и понимал, сколь важно для священника быть в послушании иерархии.

Свою последнюю литургию о. Сергей отслужил в Духов день 5 июня 1944 г. Скончался 13 июня 1944 г. Митр. Евлогий (Георгиевский) сказал в надгробном слове: «Дух Святой преобразил в душе твоей Савла в Павла. Ты был истинным христианским мудрецом, учителем жизни, поучавшим не словом только, но и всем житием своим, в котором — дерзаю сказать — ты был апостолом» (4, с.179).

Синтетичность мышления

С.Б. имел дар охватывать мыслью обширное многообразие видов человеческой деятельности — от экономических вопросов и политики до культуры, истории христианства и богомыслия. Он всюду находил положительные стороны, умел их выявлять, соотносить и объединять. Он создавал жизнеутверждающее мировоззрение, которого, согласно А. Швейцеру, так не хватает европейской философии. В его основу легло глубокое убеждение, что трагизм духовной ситуации нашего времени преодолим в Церкви, что главное в динамике общественной жизни и культуры устремлено к Истине, что Истина — такое *состояние бытия*, к которому нужно придти, что Истина не пребывает вне всего и над всем, а обращена к человеку. Все, что он рассматривал, становилось сопричастным Истине и приобретало внутреннюю глубину. Все это совершалось под знаком «оправдания мира» — утверждения христианской ценности земной жизни.

Например, в социально-политических вопросах С.Б. защищал понимание власти как ответственности перед Богом и народом, а не как силы и права на своеволие. Политика, настаивал С.Б., — это область деятельности, где нужно духовно овладевать социальными процессами. Для этого нужны духовная зрелость, христианское понимание общественных идеалов и многообразия путей общественного служения, защита свободы, гражданственности и солидарности. Нужно также понимать, что идеального общества в земных условиях быть не может, что лишь в Царстве Божием подлинно примиримы личность и общество. Ориентируясь на Царство, следует трезво видеть, что оно в рамках истории недостижимо, но если мы перестанем ставить Царство выше всех социальных идеалов, тогда нас ждут тяжелые и гибельные ошибки в

попытках построения земного безбожного рая и в уступках соблазнам человекобожия, национализма и этатизма.

В политэкономии С.Б. выступал против «серой магии» технического покорения природы и утилитарного отношения к миру, провозглашал, что хозяйственный труд входит в сферу ответственности человека перед Богом. В экономической деятельности, писал С.Б., человек призван утверждать и защищать жизнь вопреки силам хаоса и смерти, очеловечивать природу и предвещать ее грядущее великое избавление. Хозяйственный труд, согласно С.Б., это труд во всех его проявлениях — «от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета». Этот труд двойственен: с одной стороны, он практичен в том смысле, что ограничен интересами земной жизни человека, будь эти интересы простыми или утонченными, но с другой стороны, он связан также и с творчеством, с вдохновением человека, с очеловечиванием природы. Поэтому экономическая деятельность — не только путь цивилизации, или приспособления природы к нуждам человека, но также и путь культуры. Хозяйство стремится перерасти себя, стать культурой, стать не только техническим, но и художественным овладением мира.

Культуру видел двойственной. В ней идет творческое самоутверждение человеческого «я», есть «цветы зла», но есть подлинное выражение истины, добра и красоты. С.Б. ратовал за христианское творчество, вырастающее на духовной почве Церкви. Задачу искусства он понимал теургически — одухотворять и «пресуществлять» жизнь, «преображать в красоте». В философии С.Б. призвал вернуться к подлинному, церковно выверенному религиозному опыту как источнику обновления мысли, к формированию «мыслящей любви», той «доброй мысли», которая освободит философию от засилья рационализма и идеализма и предохранит ее от сползания в тупик иррационализма.

С.Б. выступил против ряда вводящих в заблуждение философских течений. Материализм он считал полезным разве что только за его способность удерживать от идеалистического гипноза, но упрекал за «неуважение к материи» (6, т. I, с. 41) и непонимание жизни духа. Он привлек духовный опыт русской и немецкой культуры — например, у Тютчева: природа — не слепок, не бездушный лик, в ней есть глубина, свобода, потаенная жизнь, не воспроизводимая наукой и неведомая материализму. С.Б. обличал материализм и указывал, что материализм очень низко мыслит о природе, изображает материю как что-то жалкое, бездушное, тогда как в действительности ее нужно понимать многогранно, как несущую в себе богатство природной жизни.

Строгий метафизик мог бы возразить, что С.Б. придал материи витально-психические признаки, которые ей не свойственны. Но С.Б. ратовал за «религиозный материализм», почитал материю как «Бого-материю», в чем отразились характерные для русской культуры желания

придать дохристианскому образу «матери сырой земли» какой-то христианский вид.

С.Б. отверг также идеализм за его неспособность постигать глубину вещей, за его безрелигиозность и рассудочность. Метафизику Всеединства Вл. Соловьева С.Б. ценил за то, что в ней мир имеет внутреннюю глубину, одухотворенность, жизненность, духовную укорененность в Боге (тут звучит мотив о Павла Флоренского). Мир духовно укоренен, т.к. нуждается в источнике жизни, ибо тварь не обладает собственным бытием. С другой стороны, мир оправдан тем, что он укоренен в Боге, этим обосновывается духовное отношение к нему, а деятельность человека тоже приобретает духовную обусловленность и духовное значение в мире, имеющем духовное измерение.

«Два града»

Эта книга вышла в свет в 1911 г. и является итогом творческой его деятельности в период постепенного воцерковления. Намерение автора — христиански осмыслить разные вопросы истории, культуры и социальной жизни. Смертельная борьба града земного с Градом Божиим как суть исторического процесса — основная тема этой книги, перекликающейся с великим творением бл. Августина «О Граде Божием». Начинается книга со статьи «Религия человекобожия у Л. Фейербаха». Фейербах в свое время решил, что нужно относить к человеку все лучшее, что есть в религии о Боге. В результате получился «антропо-теизм», человекобожие или обожествление человека как человеческого рода, по лат. формуле *homo homini deus est* (человек человеку бог) (17, с.22). Понятно, что такая «религия» богом объявляет главу государства, что ничем не отличается от языческого идолопоклонства перед кесарем в древнем Риме (с.26). В этом — явный признак того, что гуманизм, чем дальше, тем определеннее становился антихристианским.

Еще статья — «Карл Маркс как религиозный тип». Этот воинствующий атеист-доктринер, идеолог революции и экономист-материалист был враждебен ко всяким духовным исканиям, а к христианству особенно. Он не придавал серьезного значения вопросу о личной духовной судьбе в вечности и полностью пренебрег проблемой личности в обществе. Не признавая за религией серьезного значения, Маркс, будучи евреем, стал одновременно антисемитом. С.Б. приводит его слова: «Деньги есть ревнивый бог Израиля, рядом с которым не может существовать никакой другой бог», «Эмансипация еврейства в таком значении есть эмансипация человечества от еврейства», а затем ставит вопрос: «Ради чего же сын поднял руку на мать, холодно отвернулся от вековых ее страданий и, духовно отрекся от своего народа?» (17, с.65).

Роковое раздвоение личности Маркса проявилось также и, например, в отношении к добру и злу. Протест против зла во имя социальной справедливости соединился с революционно-бунтарским насилием и классовой ненавистью, что делает невозможным достижение справедливости. Таково же и отношение к философской истине и к человеку. «Загадочно и страшно двоится», писал С.Б., его духовный облик, есть здесь тонкий и опасный соблазн подмены добра злом во имя социальной правды, есть «темная теневая сторона Марксова духа» (с.70). Это не позволяет считать его свободным от демонических инспираций. Чего не хватает в этой статье, так это тех черт духовного портрета К.М., которые проявились в его молодости, когда К.М. писал антихристианские стихи, где изображал себя в качестве темного пастыря, который своим жезлом загонит в бездну все человечество, а затем с воем ринется в нее сам. Об этом любили писать западные марксоведы, упоминая иногда о каких-то не до конца проясненных масонских связях К.М.

Статьи «О первохристианстве», «Первохристианство и новейший социализм» и «Апокалиптика и социализм» говорят о первохристианстве как имеющем свою тайну особо близкого общения со Христом, настолько подлинного и живого, что оно нормативно для всех последующих эпох христианства. Наша традиция — это мост, ведущий к первохристианской простоте, но мы — дети поздних эпох. В то время многие в Европе думали, что первохристианство — это какой-то изначальный распределительный социализм. С.Б. отверг такие ассоциации. Христианство и социализм духовно противоположны. Ап. Павел призывал прежде всего трудиться и служить Богу и ближнему в любви и истине. Социализм, напротив, зовет людей жить «во имя свое», ставя себя на место Бога, и это — «путь демонический, ведущий к царству антихриста» (17, с.204).

Откуда же тогда социализм, если он не от Христа и апостолов? От древней иудейской апокалиптики, — отвечает С.Б., а ее проявлением было «своеобразное социально-революционное террористическое движение, зелотизм» (с.211). После разгрома Израиля римлянами все это отвергла еврейская «талмудическая мудрость», но сама эта апокалиптика проникла на периферию христианства. Для нее характерен хилиазм, с убеждением, что в ходе истории будет достигнуто на земле тысячелетнее царство торжествующего добра. Примером обмирщенного хилиазма является вера в прогресс. Она, разумеется, ложна, но популярна. Иудейский хилиазм возвещал мессианское царство, хилиастические идеи были во времена Реформации, а также британской революции, когда революционное восстание толковалось как нужный этап на пути к тысячелетнему царству, идеальному обществу или попросту земному раю. Отсюда и социализм: *«Социализм есть апокалипсис натуралистической религии человекобожия»* (с.241). Появление

социализма христиане должны воспринять как грозный вызов, на который нужно дать ответ путем исправления себя по заповедям Божиим.

«Философия хозяйства»

В философии Булгакова было нечто экологичное: он считал, что отношения человека с природой должны стать одухотворенными, нравственно ответственными, а не утилитарными. Ключевой принцип: одухотворенное отношение к природе возможно лишь тогда, когда есть одухотворенное понимание самой природы. Протестантов того времени он упрекал за то, что они превращают христианство в этическое учение, теряя при этом религиозную космологию. Он писал, что хозяйство — не просто работа, это исполнение заповеди Божией, данной еще в Эдеме: возделывать и хранить райский сад. Нужно вернуться к древнему библейскому пониманию того, что труд — это наша ответственность перед Богом. Человек призван трудиться. Нет проклятия труда, как можно часто услышать, есть лишь более сложные условия труда после грехопадения.

Господь дал заповедь: «Обладайте и владейте над всею землею» (см. Быт.1.26-28). Человек — не самовластный господин над природой, а управляющий ею, подотчетный Богу как подлинному Хозяину. Он своим трудом осуществляет господство над природой. В наше время господство над природой часто дискредитируют из экологических соображений. Мы, дескать, не имеем никакого права господствовать над природой после того, что мы с ней сделали. Человек должен гармонизироваться с космосом. В результате появляется неоязычество с экологическим привкусом.

Многое изменилось после грехопадения, но заповедь Божия не отменена, она свята. С.Б. развил эти темы: призвание человека трудиться — от Бога, человек именно перед Богом несет ответственность за свой труд и никто не вправе отчуждать от человека продукт его труда. Ни капитализм, который превращает труд в предмет купли-продажи, ни социализм, который превращает труд в рабскую работу на систему. Человек отвечает перед Богом за труд и за то, как используются его результаты. Он должен участвовать в решениях, как распределяется общественное богатство, на что оно идет. Власть имеющие несут ответственность перед Богом и тружеником за использование его труда. С.Б. фактически утверждал, что возможен и нужен третий путь — средний между капитализмом и социализмом.

С.Б. писал также, что труд космически важен — содействовать силам жизни в их непрестанной борьбе с силами хаоса и смерти. Труд преображает мир. Слова «возделывать и хранить» Эдемский сад (Быт.2.15) означают, что человек своим трудом призван облагораживать,

очеловечивать окружающий мир. С.Б. приводит еще и идеи из немецкой мистической литературы — о том, что человек — это «мессия природы» (Новалис, Шеллинг и др.): «Человек есть микрокосм, распространяющий свое влияние в макрокосме. Этому микрокосму принадлежит центральная роль в макрокосме, образующем для него периферию, а вместе с тем и объект хозяйственного воздействия. Человек представляет собой как бы “стянутую вселенную” (Шеллинг), а космос — потенциальное тело человека. На этой связи основана возможность постепенного овладения природой в научном знании и объект хозяйственного воздействия» (6, т.1, с.303).

Вспомним Рим.8, где говорится, что тварь стонает и мучится донныне, ожидая откровения сынов Божиих; спасение Христово через спасаемого человека распространяется на все мироздание. Эта прекрасная идея — не единственная в Св. Писании. Тварь природная и человек созданы для жизни в единстве перед лицом Божиим и история спасения охватывает и человека, и природу. Спасение охватывает весь мир. Об этом же — у св. Максима Исповедника, который писал, что спасение — космично; Христос спасает человека, но через человека спасается весь природный мир. Жизнь Христова отдается за жизнь всего мира, поэтому Христос — Начальник жизни мира.

С.Б. придал своей концепции некоторые черты, взятые из философии жизни. Царство жизни окружено враждебной стихией смерти. В борьбе против всего губящего, ценой страшных усилий, постоянно истребляемая, несовершенная в себе жизнь все же сохраняется и проникает все глубже и глубже в царство безжизненной природы. Человек призван сместить баланс борьбы сил хаоса, зла и смерти в сторону торжества сил жизни. Природа без человека, согласно С.Б., не может добиться победы жизни над смертью. Жизнь медленно и неуклонно осваивает неживую природу, но ей это удастся только до каких-то пределов. Природа сама не может реализовать все свои потенции, но человеку дано овладевать силами природы во имя утверждения жизни. Он призван быть их *хозяйном*, потому что он — существо разумное, трудящееся, видящее пути возвышения природного мира. Природа готова быть послушной разуму трудового человека, хотя и не позволяет ему полностью овладевать собой. И если человек трудится во имя исполнения заповедей Божиих, то такой труд действительно облагораживает природу. Человек становится в каком-то смысле «космоургом», если отклоняет соблазн магического овладения миром с помощью техники и хозяйства для чисто земных интересов.

В книге «Свет Невечерний» С.Б. позднее писал, что природа после грехопадения человека стала ему мало послушна потому, что он принял соблазн магизма — овладения миром недуховными средствами. Адам перестал быть «богоносным и богоприемлющим существом»,

прельстился вождением власти, превратился «из прирожденного царя и господина в мага-узурпатора» (2, с.304). Но кто претендует быть магом, в действительности сам теряет духовную свободу. Труд становится подневольным, а человек — невольником своего труда. Возвышенность призвания человека «затемнена была этим его пленением: хозяйственный труд есть *серая магия*, в которой неразъединимо смешаны элементы магии белой и черной, силы света и тьмы, бытия и небытия, и уже само это смешение таит в себе источник постоянных и мучительных противоречий» (2, с.305).

Главное противоречие — это несоответствие высшего задания и замысла хозяйственного труда и его фактического состояния: «Хозяйство есть творчество и не может не быть им, как всякое человеческое делание. Но хозяйство в то же время есть рабство необходимости, нужде и корысти, несовместимое с творчеством и вдохновением» (2, с.305).

Это проявляется, например, в сопоставлении хозяйства и искусства. Эстетическое отношение к миру не связано с экономической корыстью. В своих высших проявлениях оно «показывает то, чего жаждет и о чем тоскует душа, являя тварь в свете Преображения. Его голос есть как бы зов из другого мира, весть издалека» (2, с.306). Искусство вдохновенно, хозяйство же прозаично. Хозяйство, с другой стороны, имеет мощь и силу, оно даже «делает историю», искусство же слабо. Но и искусству не чужд соблазн завоевать власть над миром, превратиться в чарующую художественную магию, изменить своей задаче — просветлять материю красотой в свете Преображения.

Отсюда взаимное влечение искусства и хозяйства в динамике мирской жизни. Хозяйство стремится иметь художественный стиль, отражающий дух эпохи, иметь эстетический минимум, но вовсе не склонно искать в искусстве свою высшую меру, предпочитая просто использовать для себя доступные ему возможности искусства. «В этом взаимном притяжении искусства и хозяйства, в стремлении искусства стать действенным, а хозяйства художественным, сказывается их изначальное единство» (2, с.308). В Эдеме они были едины, но после Эдема их единство уже не осуществимо.

Хозяйство стремится перерасти себя, не только «вытягиваясь» в сторону искусства, но пытаясь реализовать себя как высшее метафизическое самоутверждение твари, заменить собой религию, стать чем-то вроде земной эсхатологии. Но нет у него эсхатологических задач. Хозяйственный наш труд — это наше «послушание» Богу, в нем есть и кара за грех. Евангелие учит духовному преодолению хозяйственной необходимости, учит внутренней свободе от хозяйства, но попускает хозяйству быть, пока не кончился мир, пока остается в силе «послушание».

Н. Федоров, предложив «проект» всеобщего воскрешения отцов сыновьями, по оценке С.Б., имел смелость придать хозяйственно-технической деятельности человека теургический характер. С.Б. спрашивает: отвергнуть ли такой проект целиком как мираж и прелесть? Его следует интерпретировать не по букве, а по духу, отвечает С.Б.: это «первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже *был* Федоров» (2, с.316). Это слишком ранний провозвестник, со слишком уродливым выражением своих предчувствий. Не ведает хозяйство своего завершения во времени, своего исхода в вечность, не доходит до грани двух миров, нет в нем эсхатологии и подлинной теургии, а есть экономизм, работающий на созидание новой вавилонской башни мировой экономической системы и мировой политической империи. Но в высшем идеальном замысле, считал С.Б., хозяйство, искусство и теургия едины, несмотря на то, что в истории осуществить это нет возможности.

С.Б. писал также, что все человечество в целом, вся его разумная творческая деятельность, направленная на облагораживание природного мира, весь экономический процесс в целом являются по своему заданию софийными, т.е. призванными осуществлять высший разумный замысел о мире. Софийны наука, техника, труд, хозяйство, теократическая власть в обществе. Наука — «дитя Софии, организующей силы, ведущей этот мир к Истине, а потому и на ней лежит печать истинности, Истины в процессе, в становлении... Можно сказать, что в науке выражается пробуждение мирового самосознания, причем с мира спадает постепенно его мертвенное окоченение... Наука есть орудие оживления мира, победы и самоутверждения жизни. Ее положительный итог тот, что мир косный, мертвый, непроницаемый все более теряет эти черты и уступает надвигающейся жизни» (6, т.I, с.191-192). В Софии, считал здесь С.Б., в принципе дано все, и человеческое творчество не создает ничего нового, такого, чего бы не было дано в высшем софийном замысле.

Природный мир также софиен, потому что, писал он, София охватывает собой все сущее, она является «божественной первоосновой мира, его всеединой красотой и изначальным добром» (видны пантеистические уклоны). Вездесущие Божие у С.Б. превратилось в «божественную первооснову мира». София, считал он, выражает удивительную и невыразимую близость Бога и твари. Сама философия предстала здесь как любовь к Софии, соединенная с религиозной верой.

С.Б., конечно, использовал соловьевские идеи, но придал им свой смысл. София становится у него духовной основой экономической деятельности человечества, развертываемой под знаком ответственности человека перед Богом. «Над дольным миром реет горящая София, просвечивая в нем как разум, как красота, как ... хозяйство и культура» (6, т.I, с.158). Но здесь, оговаривал он, не должно быть иллюзий:

«Хозяйство софийно в своем основании, но не в продуктах, не в эмпирической оболочке хозяйственного процесса с его ошибками, уклонениями, неудачами. Хозяйство ведется историческим человечеством в его эмпирической ограниченности, и потому далеко не все действия его отражают на себе свет софийности» (с.160). Кроме того, хозяйство не творит новых форм жизни, оно их лишь защищает и сохраняет.

Мир, считал С.Б., потенциально софиен, но по своему нынешнему состоянию мир от Софии удален. Экономический процесс не безбожен, человек действует как вице-хозяин, как управляющий, поставленный в мир Богом и действующий согласно Софии и чтобы внести в мир больше софийности. Бердяев писал, что у С.Б. Бог — «Хозяин», Который с помощью Софии («Хозяйки») хозяйствует в мире, а люди воспринимают все возможности софийного мышления и осуществляют их в своей каждодневной деятельности — каждый на своем месте.

Софиология

Чтобы заниматься софиологией, нужно иметь определенное умонастроение, связанное, судя по всему, с духовным опытом переживания какой-то очень тесной связи божественного бытия и бытия природного. Такой опыт не характерен для христианства, как и для ветхозаветного миропонимания; но его часто можно встретить у тех, кто тянется к космизму. Этот опыт явно завораживает и несет в себе тенденцию нейтрализовать библейское чувство глубокой онтологической дистанции между тварью и Творцом. И С.Б., по его собственным признаниям, имел такой опыт, дорожил им и, считая себя последователем Соловьева, вводил его в свою христианскую мысль, корректируя ее так, чтобы иметь с этим опытом полное согласие.

С.Б., признав учение В.С-ва о Софии недоработанным, все же принял его платонический подход к Софии, когда написал: «Весь мир представляет собою как бы художественное воспроизведение предвечных идей (*kosmos noetos*), которые в совокупности образуют идеальный организм, Божественную Софию, ту Премудрость, которая была пред Богом при сотворении мира и радость которой была “с сынами человеческими”» (6, т.1, с.149, со ссылкой на Притч. 8.22-31).

Принял С.Б. также и заданную Соловьевым связь Софии с Богочеловечеством, трактуя это как единство Бога со всем тварным миром. «Богочеловечество, — писал С.Б., — есть догматический зов как к духовной аскезе, так и к творчеству, как к спасению от мира, так и к спасению мира» (7, с.271), а софиология подана здесь как «догматическое раскрытие всей его силы» (там же). С.Б. думал также с помощью софиологии соединить любовь к миру с христианской аскетикой,

отказавшись от того, что внесли в европейскую культуру гуманизм, ренессанс и реформация: «В софийном миропонимании лежит будущее Христианства» (7, с.272). (Никак не меньше!) Здесь С.Б. оставил без внимания то, что софийное миропонимание и богочеловечество могут обойтись друг без друга.

Носитель Софии в мире — человек; он же — ее орудие. Человек, считал он, не оторвался от софийного корня, несмотря на то, что грехопадение вывело его из первоначального софийного единства Бога, человека и мира. В лице человека мир проходит путь от первоначального софийного единства с Богом через грехопадение Адама к «покорению суете» и разделению добра и зла, но затем должен снова придти в «разум Истины». В хозяйстве происходит искупление греха человека и трудовое восстановление мира, созидание софийности мира.

В «Философии хозяйства» София превращается в двуединство Софии Небесной и Софии земной (или эмпирической), по аналогии с Платоновым различием Афродиты небесной и Афродиты простонародной (см: 6, т.I, с.166 — удивительно, что его не озадачивает ассоциация с блудной Афродитой), хотя первоначально речь шла об одной Софии. София высшая — божественное сияние Логоса, а София земная предстает как вселенская связь мира, вопреки всему хаотическому и смертоносному. «София светится в мире как первозданная чистота и красота мироздания, в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблющегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода... И эти лучи софийности в природе именно и составляют притягательность “естественного” состояния, которое в действительности есть выше-естественное, сверхприродное по отношению к теперешнему состоянию твари» (6, т.I, с.168).

И все же, несмотря на раздвоение, София, рассуждал он здесь, действует в истории как единая провиденциальная сила, она превращает историю в единый целенаправленный процесс, который организуется из внеисторического и запредельного центра: «Только в софийности истории лежит гарантия того, что из нее что-нибудь выйдет и она даст какой-нибудь общий результат» (6, т.I, с.171). Это напоминает Гегеля, у которого Мировой Дух является двигателем исторического прогресса.

Конечно, С.Б. мог бы оставить Софию за пределами Св. Троицы и считать ее тварной космической разумной силой. Так делают в нынешнем нехристианском космизме. Но не хотел С.Б. идти в этом русле. Желая видеть Софию божественной, С.Б. пошел на то, чтобы раздвоить ее на тварную и нетварную. Тварная осталась идеальной первоосновой мира, а нетварная стала совокупностью Божиих вечных замыслов. Нетварная София совершает «ософиение» тварной Софии. Позднее мы видим Софию у С.Б. в разных, более чем двух, вариантах: она одновременно и Мировая душа; она же связывает земное и небесное, она же лежит и в

глубинах Св. Троицы. Можно обнаружить и другие аспекты софийности: он связывает Софию с Церковью, с Пресвятой Богородицей. В «Свете Невечернем» София становится еще и женственной тайной мира: «Мир в своем женственном *«начале»* (архэ, берешит) уже зарожден ранее того, как был сотворен. Но из этого семени Божьего путем раскрытия в нем заложенного *создан* мир из ничего» (2, с.187). Напоминает это о каббалистическом «цимцум» — см. в главе о Софии у Соловьева.

Здесь же она названа «четвертой ипостасью» — эти слова он ставит в кавычки, понимая, что им нет места в догматическом богословии. Она, «приемля в себе откровение тайн Божественных, вносит *через себя и для себя* различие, порядок, внутреннюю последовательность в жизни Божественного Троиинства, она воспринимает единое и всецелое Божество как триипостасное — Отца, Сына и Святаго Духа» (2, с.187-188). А дальше формулировки, которые часто цитируют оппоненты: «Как приемлющая свою сущность от Отца, она (София. — Л.В.), есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть невеста Сына (“Песнь Песней”) и жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая изливание даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари, красота. И все это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Матерь, триединство Блага, Истины, Красоты, Св. Троица в мире, есть божественная София. Вторая Ипостась, Христос, преимущественно обращен к Софии, ибо он есть Свет мира, Им же вся быша (Ин.1), и, воспринимая лучи Логоса, сама София становится Христософией, Логосом в мире и, как Он, любима в Отчей ипостаси, изливающей на нее дары Св. Духа» (2, с.188).

«Христософия» — термин из Я. Бёме, хотя у него более скромно: София — это дева, которая примиряет со Христом того, кто идет по пути покаяния. Но здесь это звучит метафизически глобально. В сущности, как мы видим, София охватывает все — божественное и земное: в космосе (мироздании) она — душа мира, она же охватывает и Церковь как Тело Христово на земле, напоенное Духом; она же охватывает и Троицу.

Термин «четвертая ипостась» озадачивал очень многих. Булгаков дал оговорку, что «четвертая ипостась» — термин условный, это как бы «квазиипостась». Он же однажды назвал ее «богиней» (а в смягченном варианте божественной). Но затем С.Б. признал ее в каком-то смысле безличной первоосновой всех трех Лиц Троицы. С.Н. говорил при этом, что София — также и божественная любовь, но безличная, «безипостасная», которая уже не является отношением Лиц. Здесь возникает много встречных вопросов, ответ на которые мы не найдем. Получается, что в Софии есть все: она и сотворенная, и нетварная, она существует прежде нашего мира в вечности и в то же время она действует

в твари. Мы видим, насколько мучительна мысль С.Б. о Софии. Едва ли подобная мучительность мысли может быть признаком Истины.

Христос у С.Б. — конечно, новый Адам, вторая Ипостась Св. Троицы. Нужные формулы из учения Церкви здесь вроде бы представлены. Но куда более вдохновенно, ярко и прекрасно он пишет о Софии и намного меньше — о Самом Христе. Здесь также много эстетизации. К своей софиологии С.Б. привлекает слова Достоевского о том, что красота спасет мир, а значит «мир станет ощутительно софиен, но уже не самотворчеством человека, а творческим актом Бога» (2, с.212), придающим твари качество «добро зело», а это — откровение красоты мира. Это святой Иерусалим, который нисходит с неба и имеет славу Божию. Красота и софийность здесь сближаются. Всякое художество в культуре и даже в аскетике — все несет в себе софийность, и даже человек предстает как ипостась тварной Софии.

Возражения на концепцию С.Б. были даны. Это сделали В.Н. Лосский и Митр. Сергий (Страгородский), а из Зарубежного Синода — Архиеп. Серафим (Соболев). В книге «Спор о Софии» (8) содержится свод аргументов против софиологии Булгакова. Приведем те, которые ближе к философии.

Прежде всего, у С.Б. явно не хватает апофатической строгости. Она означает максимальную осторожность в высказываниях о Боге, так что всякий, кто пытается выразить таинственность божественной жизни в виде Софии или чего-то другого, нарушает баланс между апофатическим и катафатическим богословием, достигнутый в церковном догматическом учении.

С.Б. проявил избирательное отношение к Преданию, он охотно ищет в нестрогих текстах древнехристианского периода рассуждения о том, что между Богом и миром есть посредство или посредники. София и есть такой посредник. Там, где ищут посредства, там и появляется гнозис.

Суорова оценка Митр. Сергия и Лосского следующего: появление «четвертой ипостаси» (квазиипостаси) нужно расценить как отрицание учения о Св. Троице. С.Б. это отклонил, поскольку в более поздних работах такой термин уже отсутствовал. София не может быть также и «безыпостасным» существом, способным любить Бога. Бывает ли совершенно безличная любовь в Боге? Вывод Лосского:

«Остается единственная возможность — относить Софию к многоименитой Божественной природе, видя в ней одно из бесчисленных имен Божиих, обозначающих одну из Божественных энергий, общих трем ипостасям Святой Троицы» (8, с.27).

Критики отвергли и то его мнение, что человек есть ипостась тварной Софии. С.Б., как и некоторые наши философы начала XX в., которые любили идеи Оригена, писал, что есть предсуществование человеческих душ не во времени, как у Оригена, а в вечности, и

рассуждал о «постепенном апокатастасисе», который он без особых оснований ассоциировал со словами ап. Павла «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15.28). Так же и у о. Павла Флоренского. Эти попытки смягчить учение Оригена неубедительны. В данном случае С.Б. выявил то, что не прозвучало у Флоренского: если так рассуждать, то, хотим того или нет, мы признаем, что душа человека каким-то образом существует прежде творения, т.е. и в душе человека есть нечто нетварное. Значит, сам человек — это существо тварно-нетварное, как и София. Значит, опять гнозис, напоминающий Экхарта и Бердяева.

Но как же быть с грехом, если душа человеческая божественна? Если грех есть, тогда можно подумать, что он корнями уходит в божественное бытие. Разве не затемняется Бог при таком понимании человека? Или грех перифериен, а значит сердце человека не затрагивает? В рамках системы С.Б. на такой вопрос нельзя дать ответа, который всех бы удовлетворил.

Есть и богословские контраргументы, но на них я останавливаться не буду. Спор о Софии был не в пользу С.Б. После того, как оценку софиологии дал Митр. Сергей, ее обсуждали в Париже, в Св.-Сергиевском институте. Обсуждение было сравнительно спокойное. С.Б. защищался так: он нигде не выступает против ни одного догмата, а только дает свое личное мнение, частную интерпретацию богословского догматического учения, которая никого ни к чему не обязывает:

«В ответ на характеристику моего мировоззрения как “языческого и гностического” я ответственно заявляю, что, как православный священник, я исповедую истинные догматы Православия. Моя софиология отнюдь не относится к самому содержанию этих догматов, но лишь к их богословской интерпретации. Она является моим личным богословским убеждением, которое я никогда не возводил и не возвожу в степень общеобязательного церковного догмата» (цит. по: 9, с.110). И еще один его ответ «карловацким» критикам: «Определение Карловацкого Собора знает в своем методе богословской критики лишь одну категорию: ересь, почему всякая ошибка или противоречие, верно или неверно усмотренные, вообще квалифицируются только как ересь. Следовательно, “определение” усваивает себе особую харизму логической непогрешимости в богословствовании» (там же).

Это объяснение было принято частью его оппонентов, другая же осталась неудовлетворенной, потому что богословская работа предполагает строгую верность догматическому учению Церкви. Некоторые нашли силы воздержаться от того, чтобы бросать в него камни. Н.О. Лосский не поддержал акцию своего сына и писал, что «о. Сергей нигде не выступает против догматов Православной церкви», поэтому обсуждать его учение следовало «лишь при условии благожелательной терпимости и духовной дисциплины, обуздывающей

страсти»; не все в обвинениях его противников было справедливо, «поэтому всякий, кто дорожит свободой развития богословской мысли, должен признать, что такие учения о. Сергия могли быть предметом критики, решительно отвергающей их, но не могли быть подвергнуты осуждению Московской патриархии» (14, с.247-48).

Приведем для сравнения еще две реакции философов на эту историю. Н. Бердяев в своем стиле резко обвинял Митр. Сергия в инквизиторстве и прочем, что цитировать здесь не стоит, но, впрочем, даже после таких выпадов все же не отказался от членства в Русской Православной Церкви. С. Франк же просто выражал свое недоумение, какой смысл имеет и зачем эта софиология понадобилась.

Если взять работы Флоровского, то в них нет упоминаний о С.Б., но все, что нужно было сказать против софиологии, он привел. Он раскрыл учение о Софии у Свв. Отцов и показал, что неdogматические варианты учения о Софии остались на периферии церковной жизни. О. Георгий, внимательно рассмотрев православное Предание, писал, что «вплоть до XV в. под именем Премудрости разумели в Византии Христа Слово Божие» (10, с.215). Какие-либо другие софийные трактовки, связанные, к примеру, с новгородскими иконами, он относил к «возбужденному религиозному воображению», вызванному западными влияниями на Новгород и далекому от «традиционного христологического реализма» (с.222). Соответственно, и у Митр. Антония (Мельникова): «На наш взгляд, именно на средневековом Западе, а не в Древней Руси, следует искать корни софиологического древа, побегими коего явились учения В.С. Соловьева, прот. С. Булгакова и др.» (11, с.73).

С.С. Хоружий заметил, что С.Б., как и все другие софиологи, в действительности не дал ясного и четкого критерия, чем же «софийное» отличается от «несофийного» (13, с.89). Слишком многое здесь зависит от личных вкусов каждого из авторов-софиологов: например, у С.Б., софийно все, за что можно молиться. Подводя итог и опираясь на мнение о. Александра Шмемана, С.Х. писал: «В целом же, сегодня уже можно считать сложившимся определенный *consensus*, согласно которому для Софии как самостоятельного начала нет места ни в тринитарном, ни в христологическом учении Церкви, но нет и таких проблем, которые для своего разрешения с необходимостью нуждались бы в этом начале» (с.84).

Трагедия философии

Одна из поздних философских работ С.Б. — «Трагедия философии (философия и догмат)» (1921). Здесь С.Б. не вспоминает о Софии, а пишет, что западная философия завершила свой обширный, многовековой жизненный круг — круг блужданий по разным ересям. Он

имеет в виду прежде всего Гегеля с его системой идеализма, но не только его. «Религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно, сознается он ею или не осознается. И в этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология» (6, т. I, с. 317).

Ересь он понимал не догматически, а в смысле философском как односторонность системы, что напоминает «Критику отвлеченных начал» Вл. Соловьева. Любая философская доктрина, начиная с Нового времени, — это сознательная, заведомая односторонность, или одномотивность: из ограниченного опыта, доступного отдельно взятому мыслителю, с привлечением ограниченных принципов создавались все системы. Например, из абсолютной идеи Гегель выводил всю мировую историю, а Шопенгауэр из мировой воли — всю картину вселенной. Или: из представления об изначальности феномена жизни выводилась картина мира как многообразия форм бурлящей жизни. Каждая старая система отвергалась новым мыслителем, который предлагает новую только для того, чтобы ее потом отверг последующий.

С.Б. объяснял это тем, что философия оторвалась от христианских корней. Нужно восстановить ее связь с христианской верой. Он настаивал на первичности духовного опыта, из которого должна вырастать мысль, в которой есть и вера и нравственность. Мысль должна быть добра, ее доброта вырастает из духовного наполнения мысли, а мысль чисто рациональная не добра, суха, аналитична, в ней нет ни этики как таковой, ни духовности.

Разум должен быть чутким к духовному опыту, осмысливать его глубину, которую догмат и литургия выражают в Православии наилучшим образом. Он писал: «Догмат есть существенный исход для разума, спасение от его антиномий, апорий. В то же время догмат не есть ответ самого разума, который являлся бы разуму имманентен как его собственное порождение, догмат дан разуму трансцендентно, т.е. откровением» (6, т. I, с. 426). Догмат есть исход разума из светской европейской культуры. С.Б. и сам совершил свой исход из философии. Он, впрочем, шел тогда скорее к софиологии, чем к догмату.

Религиозный опыт

В «Свете Невечернем» ему посвящено много места. Здесь религия понимается как связь с Высшим, переживаемая как встреча с Богом, когда верой мы опознаем Бога именно как Бога. Религиозная встреча уничтожает скептицизм и пробуждает жажду подняться из плена мира сего к Богу, из рабства к свободе.

Первым критерием для оценки подлинности религиозного опыта является принцип: Бог трансцендентен и имманентен. Трансцендентность

означает запредельность нашему миру и возможностям нашего мышления. Имманентность же — принадлежность «миру» и «я». Если этот критерий применить к любому виду оккультизма, в том числе и к такому утонченному его варианту, как «познание высших миров» в «духовной науке» Р. Штайнера, мы увидим, что здесь все духовное трактуется как тонко-материальное, т.е. в конечном счете как имманентное. Следовательно, здесь мы не имеем религиозного опыта в собственном смысле этого слова, не встречаем Бога. «Высшие миры» — это в лучшем случае не более чем наш собственный внутренний мир (2, с.23). Познание этих «миров» — это стремление овладеть ими. Бог же — не предмет обладания. Правильное отношение к Богу — это вера, смирение и любовь. Нет метода, чтобы овладеть Богом на путях знания, но нужно прилагать усилия, чтобы Бог пришел к ищущему его, и тогда будет встреча, которая все и решит.

Другим критерием является верность Преданию. С.Б. настаивал, что содержание веры, рождающегося из личного духовного опыта, — не чисто индивидуально, оно сверхиндивидуально и требует усилия человека для его расширения и углубления, для приведения в согласие с церковной традицией. В вере совершается «двусторонний богочеловеческий процесс» (2, с.32). Вера — «мужественная сила духа, собирающая в одном узле все душевные энергии» (с.50). Вера нуждается в догматической определенности, а «догмат есть формула того, что опознается верою как трансцендентное бытие» (с.50).

С.Б. критиковал протестантов за пренебрежительное отношение к Преданию Церкви, за наивную надежду, что чисто индивидуальный духовный опыт всегда и во всем безупречен и достаточен для полнокровной религиозной жизни. Индивидуализм в религии — это всегда упадок или болезнь, но в наше время он популярен и широко пропагандируется. Кафоличность поэтому является непременным условием подлинного религиозного опыта. Нельзя обладать истиной индивидуально, важно жизненное единение в истине, соборность истины. Религия есть «связь не только человека с Божеством, но и человека с человечеством» (с.52).

Вера, продолжал С.Б., это также огненная любовь, не идущая на компромисс ни с чем сомнительным и испепеляющая все ложное. Поэтому она сурова и требовательна. «Надо быть рыцарем истины, всегда готовым к бою за всякое умаление чести Прекрасной Дамы. Так называемая терпимость может быть добродетелью, и становится даже вышею добродетелью, чем нетерпимость, лишь тогда, когда она питается не индифферентным “плюрализмом”, т.е. неверием, но когда она синтетически (или, если угодно, “диалектически”) вмещает в себе все относительные и ограниченные полуистины и *снисходит* к ним с высоты своего величия, однако, отнюдь не приравниваясь к ним, не сводя себя на

положение *одной из многих* возможностей в “многообразии религиозного опыта”. Можно в качестве примера указать на отношение ап. Павла (см. особенно Посл. к Римл., гл. 12) к воскормившему его и оставленному им иудейству: вот пример *положительной терпимости и положительной нетерпимости*. Любовь не есть терпимость. Разве это не Учитель любви говорил: горе вам, книжники, фарисеи, лицемеры, порождения ехидны, гробы повапленные, — все эти гневные и беспощадные, именно в своей правде беспощадные слова? Разве это терпимость в нашем кисло-сладком, плюралистическом смысле? Ведь это же “буйство”, “фанатизм”, на взгляд проповедников терпимости... Боже, пошли же нам ревнивую нетерпимость в служении святой правде Твоей!» (2, с.51-52).

Еще один критерий связан с историчностью любой реально существующей религиозной традиции. «Кафолическая природа религии, — настаивал С.Б., — побуждает особенно *читать* историческое предание» (2, с.55). Историческое возвышается в традиции до кафолического, и он оценивал как «недорослей» тех, кто пренебрегает исторической эмпирией под предлогом вдохновения в религии. «Недорослями» он считал тех, кто принял идеалы западного Просвещения. Что же они придумали? — Т.н. «естественную религию» — почтительное отношение к абстрактному Высшему бытию, соединенное с кое-какой этикой. Но никакой «религии вообще» не существует, есть только конкретные верования, с конкретным именем Божиим. Придумали еще теософию с ее «эзотерикой». Но нет и здесь никакого подлинного религиозного опыта, нет реальной встречи с Богом, а есть лишь универсальный жаргон, своего рода «религиозное эсперанто», да еще обходная тактика борьбы с христианством под видом его ассимиляции восточными доктринами индуистского характера. Ответ С.Б.: «*Всякая религия догматична*, она устанавливает отношение не к Божеству вообще, но к определенному, имеющему свое “имя” Богу» (2, с.56).

Здесь С.Б. дает много удачных оценок. Кроме того, он взялся философски оправдывать миф, который тогда многие вслед за идеологами Просвещения считали вымыслом, глупостью, наивными баснями и пр. Заблуждений в мифах, разумеется, немало, но все же С.Б. видел в них и другое: миф — это архаическая форма передачи глубоких духовных истин, которые невозможно выразить в понятиях и теориях: «Религиозные образы, реализующие и выражающие религиозное содержание, представляют собою то, что обычно называют мифом» (2, с.57). Если религиозное содержание подлинно, то и миф несет в себе истину, передает определенную конкретно выраженную правду, по своему достоверен. Содержание мифа всегда конкретно, оно говорит не о Боге вообще, а о Его конкретном явлении. Миф убедителен тем, что он передает нечто большее, чем только человеческое, он передает открывшееся свыше и не должен рассматриваться как самовыражение

художника, поэта и др. Не человек создает миф, но миф высказывается через человека. Возможности прельщения и обмана здесь совсем не исключены, отметил С.Б., поэтому нужно выверять мифологические повествования по церковному преданию.

Содержание мифов символично. Символы — это то в нашем мире, что свидетельствует о Высшем бытии. Символы сопричастны Высшему и поэтому объективны. Люди не придумывают символы по своему желанию, как это они могут делать со знаками, символы как-то непостижимо рождаются в духовной жизни религиозной общины. С.Б. сближал также мифы и культовую практику: «Культесть переживаемый миф — *миф в действии*» (2, с.62). Это он делал в полемике с тем, что он назвал «иконоборческими вкусами» нашего времени, требующими дискредитации обряда.

С.Б. в своем понимании мифа и символа во многом следовал Шеллингу и не положил ясной черты, разделяющей мифы и священную историю Ветхого Завета, мифы и Евангелие, мифы и таинства. Священная история, писал он, есть «мифологизированная история»: «история, не переставая быть историей, становится мифом» (2, с.61), а при Воплощении «история и миф совпадают» (с.62). С этим не следует соглашаться. История, в отличие от мифов, имеет большую степень фактической достоверности. Но не только в этом дело. Протестант П. Тиллих заметил, что слова Бога на Синае «Я есмь Сущий» (Исх. 3.14) не являются символическими или тем более мифологическими. А Евангелие — совсем не миф, это Благовестие. Евангелисты прекрасно знали о современных им мифах, но именно мифам противопоставили вверенное им Евангелие.

Оставим мифы для религий и связанного с ними культурного творчества за пределами христианства. В Св. Писании (в Ветхом Завете) только некоторые фрагменты могут иметь мифологическую форму, которой вовсе не обесценивается их содержание. В язычестве мифы и мистерии действительно едины, но в том-то и суть таинств, что в них действует Сам Бог. Воплощение Христово означает, что «Слово стало плотью», причем не только в том смысле, что Бог стал человеком, но еще и в том смысле, что Слово Божие вошло в ткань человеческого языка и внесло в него новое, сверхсимволическое измерение. Словом Божиим совершаются таинства, но слова как символы были бы здесь бессильны.

В итоге мы видим, что сравнительно удачное рассмотрение сути религиозного опыта сопровождается у С.Б. неубедительным подходом к тому, как понимать роль мифов и символов в жизни Церкви. Но нужно сказать хотя бы несколько слов о «Философии имени» С.Б., поскольку в ней речь идет о большем, чем миф. В «Свете Невечернем» С.Б. писал: «Имя Божие есть как бы пересечение двух миров, трансцендентного в имманентном» (2, с.26). Бог призывается в именовании, и, принимая

молитву нашу, Он признает это имя Своим, «реально присутствуя в нем» (там же). Позднее С.Б. сравнивал имя Божие с иконой, с откровением, с воплощением Слова: «Вся икона есть разросшееся имя» (16, с.219). В имени Божием он видел проявление живой силы Божией, обнаружение Его энергии: «Божественная энергия сама говорит о себе в человеке, открывается в слове, и слово, именование Божие, оказывается как бы ее вочеловечением, человеческим воплощением» (с.217). Это — больше, чем «идея Бога», больше, чем сопричастность или символ.

Церковь и культура

Есть в творчестве С.Б. тема «Церковь и культура». Это тема 1900-1910-х годов, ей посвящена более поздняя работа «Тихие думы». В Россию во второй половине XIX века пришло то, что в Европе началось еще в XVI веке, — наступила эпоха гуманизма, когда в самой Европе гуманизм активно начали хоронить такие люди, как Ницше, Маркс, Фрейд и некоторые другие. Гуманизм С.Б. истолковал как всемирно-историческое удаление от Бога, уход из отчего дома — из Церкви. В России люди культуры пошли по пути гуманизма как раз тогда, когда на Западе блудный сын осознал, что ему нечем уже питаться в той культуре, где он думал обрести полноту жизни.

С.Б. истолковал это так. Блудного сына можно и нужно в какой-то мере понять, что не означает его полного оправдания: это творчески активный человек, который стал взрослым и осознал, что ему тесно в отчем доме. Он решил испытать свои силы на стороне. В Церкви блудного сына смущало историческое предание и аскетическое отношение к жизни, которое он не хотел применять к себе. Если на Западе инквизиция и папизм отдаляли чутких людей от Католичества, то и в России синодальная система многих смущала и отталкивала от Церкви. В России, с одной стороны, образовалась внецерковная культура, а с другой, осталась Церковь, из которой ушла культура.

Человек культуры решил испытать на стороне далече свои способности и силы. Это, может быть, даже и полезно для его отрезвления, и Бог попускает сыну уходить. Но настает время, когда он осознает духовный голод. В наш религиозно беспочвенный век в нем пробуждается тоска по отчему дому. Он тянется в Церковь, несмотря на ее тесноту (или что он считал теснотой). Он готов вернуться, но старший брат, который не уходил, смотрит настороженно и не хочет признать в нем своего брата. Блудный же сын имеет более открытую душу и более готов к покаянию.

Задача в том, чтобы оба нашли общий язык: каждый должен признать свою вину — и тот, кто ушел из отчего дома, и тот, кто, оставшись в отчем доме, мнил себя единственным его истинным

хранителем. На основе взаимного покаяния следует прийти к взаимопониманию, чтобы созидать подлинно церковную христианскую культуру. С.Б. настаивал, чтобы в Церкви культурный уровень стал не ниже, чем за ее пределами, чтобы люди, которые считают себя взрослыми и самостоятельными, будучи не в Церкви, обнаружили, что члены Церкви не менее взрослые, ответственные и результативны в своей работе.

Церковь, писал С.Б., это не только храм, обряд, Богослужение, но и люди, их культура и ответственность. Он призывал к воцерковлению деятелей культуры, чтобы через культуру, науку, философию церковная духовность могла проникать в окружающий мир. Он не требовал воцерковления самой культуры — он призывал скорее к взаимодействию со светскими людьми за пределами Церкви, к свидетельству в мире веры Церкви. В конце концов, настаивал С.Б., ничего чисто светского не должно быть. Церковь должна заявлять свою позицию и духовно присутствовать во всех областях человеческой жизни, свидетельствовать правду Божию в культуре, политике, экономике: «...Нужно любовно, без кичливости, но с христианским смирением, — писал С.Б., — открыть свое сердце “светскому” миру, и, может быть, тогда и старший брат вместе с Отцом дождется радостного дня, когда увидит, что блудный сын был мертв и ожил, пропал и нашелся» (3, с.77-78).

С.Б. делал акцент больше на культуре, чем на политике, которую он воспринимал как периферийное социальное служение, где Церковь тоже должна себя явить. Он считал, что через культуру Церковь может действовать намного более эффективно, долговременно и результативно, чем через политические инициативы в Думе или где-то еще. Сам он Думой, впрочем, не пренебрегал. Он считал, что время Средних веков миновало, что культуру уже невозможно воцерковить целиком и сделать ее достоянием Церкви. Известный тезис Дж. Фрэзера «вся культура — из храма» он считал применимым к древности, но не к XX веку. Он призывал христиан быть чуткими и понимать, чем живет светский мир, уметь говорить с этими людьми так, чтобы они понимали и принимали Церковь.

В преддверии Конца эта работа важна еще и вот почему: тесно сплотившаяся община должна быть готова «встретить последнего врага и последнюю битву». Нужно не перечеркивать, не предавать культуру анафеме, а внести в нее животворящее начало, чтобы слово Церкви вновь стало теми самыми дрожжами, которые всквашивают все тесто общественной жизни.

Осуществимо ли это? Нужно упорно трудиться и не думать, все ли мы сможем сделать. Наше дело сеять на любые почвы, сеять неустанно и не скорбеть слишком сильно о том, что на одних почвах что-то выросло, а на других — ничего. Трудиться, пока есть силы, иначе мы будем, как тот персонаж из притчи, который спрятал талант в землю, а

когда пришел грозный Судия, ему нечего было сказать в свое оправдание. Нужно, писал С.Б., разжигать пламя христианского творчества и вдохновения. Современная душа, выросшая в окружающей культуре, нуждается в том, чтобы ей дать пищу куда более чистую, живую и прекрасную.

Приведем теперь также ряд его соображений в пользу творческого призвания христианина, используя для этого работу Зандера (9, т.1, с.379-80). Христианство дает поддержку культуре так:

— возводит космичность человека на новую ступень, чтобы он творчески соучаствовал в становлении мира;

— научает любить землю, где ходил Христос, трудиться на земле так, как трудился сам Господь, и любить человека;

— научает любить мир творчески, в труде и ответственности за мир;

— «все истинное, что есть в культуре, в творческом отношении к миру, принадлежит Христу и будет явлено в своей принадлежности Церкви» (с.380);

— нередко творческое служение включается в дело спасения (так, некоторые святые — это культурно-исторические деятели, например, равноапостольные князья и цари, великие учителя Церкви, иконописцы, духовные писатели, врачи);

— любому культурному творчеству присуща антиномия дерзновения и послушания; послушание Церкви рождается из полноты душевных сил, из духовной зрелости человека; подлинное творчество и церковность поэтому нераздельны;

— тот, кто отвергает творчество во имя аскетизма, в действительности делает это во имя нигилизма; подлинный аскетизм следует рассматривать как величайшую творческую силу в мире;

— высшие достижения культуры теургичны; художнику нужно духовно родиться, чтобы увидеть высшую божественную Красоту и явить ее в своем творчестве; культ — колыбель культуры, но это — потерянный рай; однако призвание культуры служить религии никто не отменял, поэтому нужно ждать и молиться, чтобы его осуществление действительно стало реальным;

— творчество человека не может иметь абсолютного значения, не заменяет собой эсхатологию, а принадлежит этому веку;

— а главное, мы должны помнить слова Христовы: «без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15.5).

Литература:

1. Булгаков С. Автобиографические заметки. Paris: YMCA-Press, 1991.
2. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Республика, 1994.
3. Христианский социализм: С.Н. Булгаков. Новосибирск: Наука, 1991.

4. Елена, монахиня [Казимирчак-Полонская]. Проф. прот. Сергей Булгаков (1871-1944). — «Богословские труды». М., 1986, № 27.
5. Бердяев Н. Собр. соч. т.3. Типы религиозной мысли в России. Paris: YMCA-Press, 1989.
6. Булгаков С.Н. Соч. в 2-х тт. М.: Наука, 1993.
7. Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996.
8. Лосский Вл. Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996.
9. Зандер Л.А. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). В 2-х тт. Париж: YMCA-Press, 1948.
10. Флоровский Г., прот. О почитании Софии, Премудрости Божией. — Вестник Русского западно-европейского патриаршего экзархата, Paris, 1987, N 115.
11. Антоний, Митр. Ленинградский и Ладожский. Из истории новгородской иконографии. — «Богословские труды». М., 1986, № 27.
12. Тайна Израиля: «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX — первой половины XX вв. СПб: София, 1993.
13. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб: Алетейя, 1994.
14. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Прогресс, 1994.
15. Зеньковский В.В. Дело об обвинении о. Сергия Булгакова в ереси. (Глава из неизданных воспоминаний). Вестник РХД, 1987, № 149.
16. Булгаков С., прот. Философия имени. СПб: Наука, 1999.
17. Булгаков С. Два града. СПб: РХГИ, 1997.
18. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Paris: YMCA-Press, 1991.
19. Флоренский П. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1994-98.
20. Прот. Сергей Булгаков. Автобиографические заметки. Дневники, Статьи. Орел, 1998.

О. Павел Флоренский

О. Павел Флоренский (1882-1937) — один из самых ярких наших мыслителей, из числа тех, кто всегда стремился к духовной достоверности и православной определенности мысли. Родился 9 января 1882 г. в пос. Евлах на западе нынешнего Азербайджана в семье железнодорожного инженера-строителя; отец имел родовые корни в русском духовенстве, мать же происходила из армяно-грузинской знати. Семья жила попеременно в Тифлисе, Батуми и в других местах. Кавказ наложил на его душу свою неизгладимую печать, о чем он очень живо писал в воспоминаниях детства.

Православного воспитания в среде интеллигентной, «повышенно культурной», безрелигиозной, трудолюбивой он не получил. Со временем П.Ф. пришел к зрелой мысли, что в его лице род должен снова вернуться к священству. А в детстве природа была его «единственной возлюбленной» (3, с.63). Особенно привлекали его красота неба, горных пиков, четких и ясных кристаллических форм, «безмятежная лазурь духов природы» (3, с.74). Он любил рассматривать раскрывающиеся в горах многослойные картины разных пород. Но, помимо этого, его вдохновляли также сверхлогическое содержание стихов и музыкальных произведений, красота нравственного строя души, ума, глубоких взаимоотношений между людьми. Все, где была потаенная и сдержанно выраженная полнота жизненных форм, привлекало его душу и пытлившую мысль.

Достоевский с истерическими характерами его романов был чужд атмосфере собранности, чистоты чувств, благообразия и порядка в доме, где рос Павел. Чужд ему был всякий хаос. Впоследствии он писал о культуре как логосном начале, побеждающем хаотичность мира. В детстве загорелась в нем любовь к естественным и другим наукам, которую он сохранял в сердце на многие годы. Отсюда же и любовь к греческому мифу, к античной философии, к эллинизму, ибо «земля, по которой я ходил, пропитана испарениями античности» (3, с.97).

В 1900 г. П.Ф. закончил гимназию, в которой учились также В.Ф. Эрн и А.В. Ельчанинов, будущий священник. К этому времени он увидел неполноту человеческих знаний о мире, бессилие своих естественнонаучных занятий и ощутил духовный голод по абсолютной Истине. Он прошел через мрак душевный, «мрак густой и тяжкий, — воистину тьма египетская; она обволакивала меня и задавливала» (3, с.211). Но Бог посетил его, позвал к Себе, открыл путь к спасению. Он услышал зов из иного мира: «Павел! Павел!» (с.215). Павел еще не был готов по примеру древних патриархов отозваться словами «вот я». Но иной мир стал для него «подлинной и не внушающей ни малейшего сомнения действительностью» (с.217). П.Ф. был открыт к его веяниям и принимал их с доверием, стремясь делом ответить на зовы. Но по просьбе родителей направился на физико-математический факультет Московского университета. Здесь раскрылись его разносторонние дарования. Как математик и ученый-естественник, он мог бы стать величайшим ученым не только России, но и мира. Но поиск всецелой Истины влек его к философии и богословию. Он увидел глубокую внутреннюю связь науки, философии и религиозной веры.

В молодости писал стихи в духе символизма, поскольку в нем, в отличие от позитивизма, были прорывы религиозности. Известен сборник стихотворений «Белый камень», который он подарил в 1904 г. Андрею Белому, а также опубликованный сборник «В вечной лазури» (1907). С

символистами его пути разошлись — их духовная невразумительность была ему не по душе, а он искал целомудренной чистоты.

Д.С. Мережковскому он писал: «Я должен быть в Православии и должен бороться за него. Если Вы будете нападать на него, то, быть может, я буду бороться с Вами» (цит. согласно игумену Андронику (Трубачеву) — 1, т.1, с.10). Символизм как течение искусства быстро сошел со сцены, но в философии Флоренского символ навсегда сохранил свою ключевую роль: символично не только творчество человека, но и все мироздание. П.Ф. писал: «Всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, проблеме СИМВОЛА» (3, с.153).

Он получил благословение на продолжение духовного образования в МДА. Благословивший его еп. на покое Антоний (Флоренсов) был чтимым среди верующих интеллигентов старцем и высококультурным человеком (см.: А. Ельчанинов. Епископ-старец. «Путь», 1926, № 4; больше в ЖМП — иеродиакон Андроник, 2). Он увидел в молодом П.Ф. будущего миссионера для светской культуры. Это определило его дальнейший путь. После университета он в 1904 г. направился в Московскую Духовную Академию. Здесь его духовником стал иеромонах Гефсиманского скита Исидор, отличавшийся по складу от еп. Антония. Встречался он также со старцами Зосимовой и Оптиной пустыни. «Легкомыслие или безумие итти далее не за ними, а *помимо* них», — писал он спустя время (5, кн. 1, с.125). В 1908 г. он заканчивает курс, и проф. С.С. Глаголев рекомендует его на вакантную кафедру истории философии.

С 1908 по 1919 гг. П.Ф. преподавал историю философии в МДА. Поняв в какой-то момент, что нет воли Божией на монашество, П.Ф. вступает в брак с А.М. Гиацинтовой, становится главой семьи и отцом нескольких детей. 23.04.1911 ректор МДА еп. Феодор (Поздеевский) рукоположил Павла в дьяконы, а на следующий день во священники. С. Булгаков писал, что к священству его влекло не призвание к пастырству и учительству, а больше «к предстоянию Престолу Господню, служению литургически-евхаристическому» (12, с.201).

«В своем рукоположении о. Павел перешагнул через то препятствие, которым для нас, вернувшихся к Церкви, так сказать “интеллигентов”, являлась зависимость церкви от государства, цезарепапизм... В то время, когда вся страна бредила революцией, а также и в церковных кругах возникали одна за другою, хотя и эфемерные, церковно-политические организации, о. Павел оставался им чужд, — по равнодушию ли своему к земному устройению, или же потому, что голос вечности звучал для него сильнее зовов временности. Обновленческое движение в среде русского духовенства, позднее выродившееся в живоцерковство, никогда не находило для себя отзвука в о. Павле, как ни страдал он от всей косности нашей церковной жизни. Его христианство

не было также “социальным”, хотя тогда уже вокруг него и возникали разные его течения. Но это было в нем менее всего охранительством, эта внешняя оболочка соединилась с пламенным горением огненного духа, хотя и с тихим светом из него излучавшимся» (12, с.201-02).

К этому времени он выразил свое понимание того, в чем состоит задача христианской философии в России. «Каждый народ, — сказал П.Ф. в 1912 г., — в лучшем своем определяется тем, во что он верит. И потому философия каждого народа, до глубочайшей своей сущности, есть раскрытие веры народа, из этой веры исходит и к этой же вере устремляется. Если возможна русская философия, то только — как философия православная, как философия веры православной, как драгоценная риза из золота — разума — и самоцветных камней — приобретений опыта — на святыне Православия» (1, т.2, с.190-191). Философия важна не сама по себе, а как выражение пути души, ведущего ко Христу. Она также важна как средство расчистки пути Христа в нашу душу. В этом видна его преемственность со святоотеческим пониманием задач христианской философии.

Троице-Сергиеву Лавру П.Ф. принял как духовное сердце России, где бьется пульс русской истории. Дом Преподобного Сергия — «прекраснейшее место всей земли», которое он не хотел бы покидать никогда (1, т.2, с.352). Эти слова взяты из его статьи «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (1918), со страниц которой Лавра предстает чем-то вроде Эдема — райского сада или истинной родины, куда всегда тянется душа христианина. Те, кто ищет «русскую идею» или «душу России», найдут ее, как можно понять П.Ф., именно в Лавре. Найдут, добавил П.Ф., у стен Дома Живоначальной Троицы и всероссийскую Академию культуры: «По творческому замыслу основателя [преп. Сергия], троичный храм, гениально им, можно сказать, открытый, есть прототип собрания Руси в духовном единстве, в братской любви. Он должен быть центром культурного объединения Руси, в котором находят себе точку опоры и высшее оправдание все стороны русской жизни» (там же, с.361).

Во всем этом мы видим яркое выражение его христианского идеала: сблизить Церковь и культуру, воцерковить ее при Троицком храме, созидать это единство в верности заветам преп. Сергия, в соборном согласии православной церковной жизни России, чутко прислушиваясь к биению ее духовного сердца.

Работая в МДА, П.Ф. редактировал в 1912-17 гг. «Богословский вестник», подготовил кандидатскую, а затем и магистерскую диссертацию «О духовной истине» (1912), написал большое число статей на разные темы и основную книгу этого периода «Столп и утверждение Истины» (1914), с подзаголовком «Опыт православной Феодицеи в двенадцати письмах». Название взято у ап. Павла (1 Тим. 3.15) и означает, что именно Церковь является источником и утверждением Истины,

всецелой истины, включая, разумеется, и философскую. Книга раскрывает веру П.Ф. в Церковь как святую Божию вопреки всем порокам повседневной церковности: «“Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов” — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги или, точнее, моих набросков, писанных в разные времена и под разными настроениями. Только опираясь на непосредственный *опыт*, можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви» (5, кн. 1, с.3).

Книга подводит итог определенному периоду его творчества — периоду вхождения в Церковь. Написана в довольно свободной манере, в виде 12 писем к другу (умершему в 1910 г. С. Троицкому), с немалыми лирическими отступлениями и раздумьями, переходящими затем в глубокий разбор вопросов, взятых из разных областей знания. Достигнутое он оценил скромно: это *Mathesis* (ученичество), а не *Praxis* (духовная опытность и зрелость): «Надо очень, очень расти, чтобы превзойти *Mathesis*, и очень много страдать, чтобы дорасти до мистерии, до *Praxis*» (5, кн.2, с.829).

Еп. Феодор (Поздеевский) назвал «Столп» книгой «от начала и до конца православной», православной теодицеей для людей рассудка — «огласительным словом для стоящих ”во дворе церковном”» (см. 5, кн. 2, с.837). Книга вызвала множество споров, не прекращающихся до сих пор (см. 10). По осторожной формулировке игумена Андроника, «православность “Столпа...”, свидетельствованная еп. Феодором, относится не к догматической точности каждого положения книги, а к ее духу, к тому, к чему призывает книга» (1, т.1, с.14).

Н. Бердяев несправедливо и высокомерно назвал ее «стилизованным православием», не увидев подлинности его духовных исканий и находок, а также внутренней силы духа. «Стилизация» означала для него просто оформление «под Православие», но есть и совсем другое понимание стилизации — это выработка зрелого стиля деятельности, систематическая проработка волей и разумом принятого материала и своего владения материалом. Стиль Флоренского неповторим. Современники более чуткие и любящие приняли книгу как свидетельство живой истины Церкви. Впрочем, о. Георгий Флоровский высказался в адрес о. Павла тоже сурово. А С. Фудель свидетельствовал: «Я помню, как я с некоторым страхом спросил одного духоносного старца-монаха: “Как вы относитесь к Флоренскому?” Страх был от ожидания отрицательной оценки со стороны православно-строгого человека. И старец ответил: “Как же отношусь? конечно хорошо. Только он был еще молодой”. Я думаю, в этих словах и норма отношения к о. Павлу» (13, с.59-60).

Октябрьский переворот о. Павел встретил как неизбежное следствие ухода народа от алтаря Господня. До 1919 г. включительно

продолжал читать лекции в МДА. Затем преподавал в Академии, когда она, после закрытия Лавры, неофициально продолжала быть в Москве. В 1918 г. участвовал в работе одной из комиссий Поместного собора. Верил, что в России раньше или позже наступит разочарование в нигилизме и безбожии, после чего будет возврат к Православию, к Святой Руси. Поэтому продолжал трудиться и не покидал страну. Выбор уже тогда вырисовывался ясно: Париж или Соловки. Париж сулил славу ученого с мировым именем. П.Ф. выбрал второе и не покидал Родину. Физическое уничтожение духовенства и монашества началось почти сразу после переворота и иллюзий у П.Ф. насчет дальнейшего не было. «Убей лучшего!» стало работающим принципом.

Но время трудиться еще было дано. И П.Ф. читает в разных обществах лекционные курсы, втягивается в художественную жизнь Москвы, сотрудничает с В.А. Фаворским, с поэтами и писателями, включается в работу Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Без ответной травли со стороны коммунистов не обошлось. Но многие из тех, кто был далек от Церкви, его уважали, например, даже футуристы — В. Хлебников и др. В это время он написал книги: «У водоразделов мысли» (см. 6, а также 1, т.3), «Философия культа» (см. 8 и 9), «Иконостас» (см. 7), «Имена», а также много статей на темы культуры, философии, богословия, не утративших своего значения до сих пор.

Главная тема этих работ — защита христианской культуры вопреки тем силам, которые решили полностью уничтожить ее вместе с Православной Церковью. Погром осуществляли не только организованные силы коммунистического мракобесия, но и — в меньшей степени — футуристы, конструктивисты и др. Культура противодействует разрушению и утверждает в жизни высшие духовные ценности, тесно связанные с верой. Средоточием христианской культуры является культ, настаивал он, культ питает христианское творчество. «Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура», — писал он в «Автореферате» (1, т.1, с.39). Культура действует на стороне Логоса против Хаоса, против деградации падшего мира.

С. Фудель писал: «Кроме основных работ богословско-философского содержания, имел работы по электрике, промышленной технике, товароведению, астрономии, оптике, математике, истории искусств, теории знания, перспективной живописи, фольклору, филологии и литературе. Мог с полным знанием дела говорить или писать по вопросам медицины, психопатологии, оккультным наукам, археологии, психологии зрения, истории дамских мод, генеалогии дворянских родов. Знал несколько европейских и восточных языков. На древне-еврейском, греческом и латинском языках читал и писал без

словаря» (13, с.14). Фудель назвал Флоренского «русским Леонардо да Винчи», а В.В. Розанов и С.Н. Булгаков — «нашим Паскалем».

С 1920 г. П.Ф. работал на заводе «Карболит» в Москве, затем в «Главэлектро», где занимался диэлектриками и другими вопросами электротехники по плану ГОЭЛРО. Опубликовал работу «Мнимости в геометрии», где выразил симпатии к старому античному космосу, и «Число как форма». Начал, но не закончил, работу над *Symbolarium* 'ом («Словарем символов»), написал 127 статей для 23-томной «Технической энциклопедии». Рясу не снимал, хранил верность Христу и Церкви и считал научную работу частью своего церковного служения. В 1928 г. был арестован вместе со многими верующими г. Сергиева Посада (11, с.42-45), сослан в Нижний Новгород на три года, где работал в радиолaborатории, вернулся до окончания срока. В том же году были арестованы из философов А.Ф. Лосев, А.А. Мейер и М.М. Бахтин, а также друживший с о. Павлом М.А. Новоселов, редактор «Религиозно-философской библиотеки». В 1933 г. П.Ф. был вновь арестован и осужден на 10 лет лагерей. С декабря этого года работал в научно-исследовательском отделе БАМЛАГа и затем в г. Сковородино на опытной мерзлотной станции. Была возможность добиться изгнания его в Чехословакию, но П.Ф. отказался дать согласие.

15 ноября 1934 г. П.Ф. был переведен в Соловецкий лагерь. Работал на йодном заводе, где сделал более 10 запатентованных открытий и изобретений. Даже здесь коммунисты не убили в нем любовь к жизни и творчеству. «Сначала он жил в общих бараках “Кремля” (так называли монастырь), затем в 1935 г. его перевели в Филиппову пустынь (1,5 км от монастыря). Здесь на месте пустынных подвигов своего покровителя, св. Филиппа, о. Павел проходил последние испытания перед тем, как предстать Богу в мученическом венце» (игумен Андроник, 1, т.I, с.33). Гнева и злобы в его душе ни на кого не было. В его завещании детям есть слова: «Самое главное, о чем я вообще прошу вас, — это чтобы вы помнили Господа и ходили пред Ним. Этим я говорю все, что я имею сказать. Остальное — либо подробности, либо второстепенное. Но **этого** не забывайте никогда» (11, с.71).

25 ноября 1937 г. Особая Тройка УНКВД Ленинградской обл. (Заковский, Гарин, Позерн) приговорила о. Павла к расстрелу «за контрреволюционную пропаганду» (он верил в монархию и не скрывал этого), а 8 декабря приговор был приведен в исполнение (11, с.135-140; см. также с.192). Так коммунисты отблагодарили П.Ф. за все его труды для советской науки и техники. Национальная принадлежность карателей очевидна, но они лишь орудие демонического насилия над Россией и ее сынами, избравшими путь жертвы во имя православного будущего России. В 1958 г. Московский городской суд признал о. Павла невиновным за отсутствием в его действиях состава преступления.

Наследие о. Павла еще не освоено в полной мере нашей религиозно-философской и богословской мыслью, и здесь предстоит немалый труд. О. Павел относится к числу самых почитаемых русских философов, хотя попытки его идейно дискредитировать, а то и морально уничтожить, были. Поводом к этому чаще всего становится то, что П.Ф. намного пристальнее других присматривался к знаниям гностиков и оккультистов. Конкретно, однако, со стороны Церкви никаких обвинений не предъявлялось. (См. Приложение 6). «Видимо, такова судьба любой незаурядной личности, — писал С.А. Волков, — вначале она вызывает у окружающих любопытство, потом — подозрительность, наконец, страх и даже осуждение» (19, с.177). Привлекателен подход С.С. Хоружего: следует «раскрыть внутреннее единство мысли и жизни, творчества и личности П.А. Флоренского» (10, с.525), искать и ценить лучшее, не закрывая глаза на спорное, а главное — воздать должное тому, что было его основной жизненной задачей.

«Столп и утверждение Истины»

«Не могу без Истины» (5, кн.1, с.67), — эти слова можно взять эпиграфом ко всей книге. Основной ее пафос — следует философствовать не над религией и не по поводу религии, а внутри религии, жить церковно, чтобы говорить об Истине в Церкви. Принцип автора прост и ясен: не писать ни о чем, что не было бы им самим пережито и продумано, а, привлекая специальные знания, не быть дилетантом. Всегда ли это удавалось — другой вопрос. Но П.Ф. самым серьезным образом хотел быть настоящим сыном Церкви: «Ведь *церковность* — вот имя тому пристанищу, где умиряется тревога сердца, где усмиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум» (с.5). Эти слова выражают итог его глубоко личного духовного пути, личного, но и типического, значимого для других.

«Столп и утверждение Истины» рассматривает много разных вопросов: вера и разум; сомнение и истина; Бог и тварь; Троиединство; метафизика единого-многого и христианский идеализм; софиология; личность и спасение; грех, смерть и геенна; любовь, дружба и ревность. И это еще не все. Примечания в книге похожи на небольшие самостоятельные исследования. Этого специального материала, может быть, даже слишком много. Были упреки, что П.Ф., стараясь везде выдержать строгость православного духа и стиля, привлекает слишком много нецерковных тем, выдавая свои личные идеи за церковную мысль. Признавая известную оправданность такого упрека, все же не будем акцентировать на этом много внимания.

Подзаголовок «Феодицея» П.Ф. объяснял не в смысле западной «теодицеи», когда Бога оправдывают рациональными аргументами,

объясняют, почему Он, будучи всемогущим и всеблагим, не виновен в мировом зле и пр., а совсем по-другому. Бог — прежде всего Спаситель, и именно Спасителя должна увидеть в Нем мысль христианина и принять Его: Бог — «Сущая Правда, Спаситель», а убедиться в этом возможно «не иначе, как благодатною силою Божиею» (5, кн. 2, с.819). С Феодицеей тесно связана также и другая задача — антроподицеи, означающая, что человек, покаянно осознав свое несоответствие Правде Божией, совершает с доверием к Богу труд спасения и принимает благодать в свое сердце; так совершается оправдание человека. «Убедаясь в *правде* Божией, мы тем самым открываем сердце свое для схождения в него благодати. И наоборот, отвержая сердце навстречу благодати, мы осветляем свое сознание и яснее видим правду Божию» (там же).

Главы книги, они же и письма, таковы: «Два мира», «Сомнение», «Триединство», «Свет Истины», «Утешитель», «Противоречие», «Грех», «Геенна», «Тварь», «София», «Дружба», «Ревность».

В письме «Два мира» обрисован мир вековой светоносной Истины, которая в Церкви, и мир мятущихся и текучих мнений человеческих, частных истин, где нет надежных опор. Второе письмо «Сомнение» описывает путь человеческого разума, ведущий к признанию спасительности той Истины, которая в Церкви. Этот путь к достоверности Истины ведет вопреки всем сомнениям к полной удовлетворенности разума и радости человеческого сердца. Путь скепсиса не ведет к Истине, он ведет в скептический ад, в «в беспросветную ночь отчаяния, откуда нет уже выхода и где гаснет самая жажда Истины» (с.39). «Огненное терзание» скепсиса просто уводит с почвы разума. Нужно, предложил П.Ф., иметь мужество оторваться от всеразъедающего скепсиса и рискнуть пойти к истине «наудачу» (с.40), руководствуясь своим внутренним «чувством» и с тайной «надеждой на чудо», на то, что ищущие Бога «не лишатся всякого блага» (с.41). Иначе говоря, к Истине приведет духовный опыт самоотдачи, опыт ума и сердца. Этот опыт не имеет логической принудительности ни для кого, но он внутренне освобождает от скепсиса и от той неопределенности, в которой остается разум человека, если не последует зову сердца.

Духовный опыт, настаивал П.Ф., ведет к признанию триединства Истины. Почему именно триединства? Истина должна быть не абстракцией, а живым и любящим Субъектом, потому что этого жаждет наше сердце. «Истина созерцает Себя чрез Себя в Себе» (с.48). Истина как Любовь внутренне саморазличается и предстает уже не просто Лицом, а внутренним единством Лиц, причем трех. Созерцают Лица в любви и, признав любовь внутренней жизнью Истины, мы приходим к триединству Истины, к тому, что любовь в ней осуществляется как отношение Я к Ты силой Духа любви, отношение внутри самой Истины. Это, разумеется, вовсе не философское доказательство существования Пресв. Троицы,

вовсе не попытка Ее рационально «смоделировать», а рассуждение, которое делает существование Троицы философски желательным, философски допустимым, философски уместным именно потому, что наше сердце жаждет найти Истину как высшего Субъекта любви. А любовь как таковая убедительна сама по себе. Честное и добросовестное неверие не может привести к Истине, но любовь может. Любовь является также и источником веры.

В письме «Триединство» развернуто также богословское понимание Триединства. Для восприятия этой Истины нужно достичь единства разума и веры, и П.Ф. охотно ссылается на слова Ансельма Кентерберийского «верую, чтобы понимать», восходящие к бл. Августину. «Доверившись и поверив, что тут, в этом усилии — Истина, разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка, отказаться от самозамкнутости рассудочных построений и обратиться к *новой* норме, — стать “новым” разумом. Тут-то и требуется свободный подвиг» (с.60). Это подвиг *доверия к Церкви* как явленной на земле Истине.

Призыв к обновлению разума в вере связывается с противопоставлением разума рассудку. Рассудок назван противящимся Истине, самоутверждающимся и даже «языческим» (с.66). Разум, считал П.Ф., погибает в форме рассудка. Обновление разума означает освобождение от самоутверждения рассудка, от рационализма. Рационализм Льва Толстого с его требованием «разумной веры» П.Ф. оценил как «дьявольскую гордыню»: Толстой, отвергнув свидетельство Церкви и отрекшись от Православия, требовал, чтобы всякое необъяснимое положение веры стало «необходимостью разума», приобрело доказательность. Это «заскорюзлый, злой, жесткий и каменный нарост в сердце, который не допускает его к Богу, — крамола против Бога, чудовищное порождение человеческого эгоизма, желающего и Бога подчинить себе» (с.64).

В действительности разум вступает здесь в ситуацию фундаментального духовного выбора: либо оставаться в неверии и неведении Истины, либо рискнуть выбрать веру, не имея совершенно никаких гарантий, что риск себя оправдает, но с надеждой на жизнь вечную по ту сторону пропасти, разделяющей веру и неверие, над которой есть тонкий мост к Истине. П.Ф. выразил это очень ярко:

«Человек мыслящий уже понял, что на этом берегу у него нет *ничего*. Но ведь вступить на мост и пойти по нему! Нужно усилие, нужна затрата силы. А вдруг эта затрата ни к чему? Не лучше ли быть в предсмертных корчах тут же, у моста? Или итти по мосту, — может быть, итти всю жизнь, вечно ожидая другого края? Что лучше: *вечно* умирать, — в виду, быть может, обетованной страны — замерзать в ледяном холоде абсолютного ничто и гореть в вечной огневице пирронической

epoche [греч. воздерживаться от утверждения (Истины)]; или истощать последние усилия, быть может ради химеры, ради миража, который будет удаляться по мере того, как путник делает усилие приблизиться? — Я остаюсь, я остаюсь *здесь*. Но мучительная тоска и внезапная надежда не дают даже издыхать спокойно. Тогда я вскакиваю и бегу стремительно. Но холод столь же внезапного отчаяния подкашивает ноги, бесконечный страх овладевает душой. Я бегу, я стремительно бегу назад. Итти и не итти, искать и не искать, надеяться и отчаиваться, бояться истратить последние силы и, из-за этой боязни, тратить их вдесятеро, бегая взад и вперед. Где выход? Где прибежище? К кому, к чему кинуться за помощью? «Господи, Господи, *если* Ты существуешь, помоги безумной душе, Сам приди, Сам приведи меня к Себе! Хочу ли я, или не хочу, спаси меня. Как можешь и как знаешь дай мне увидеть Тебя. Силою и страданиями привлеки меня!» (с.67).

В мировой философской литературе немного столь выразительных описаний того, как мечется человек, пока не обретет подлинную веру как самоотдачу Богу в любви, Богу, который освобождает от всяких сомнений в подлинности Своего бытия и Своей любви. В конце концов сама Истина побуждает нас искать Себя и сама ведет к Себе, побуждает нас забыть себя в любви, оставить свои сомнения и всякое беспокойство о своей личной судьбе, перестать считать свое «Я» центром философских исканий. Преображение разума означает, что разум «стяжает любовь», преисполняется духом любви и приносит плоды любви. Истинная же любовь связана с познанием Троиственного Бога.

Следующее письмо — «Свет Истины» — посвящено раскрытию единства любви и познания Истины. Истинная любовь так же проистекает из познания Бога, как свет излучается из светильника. Пребывать в любви и Истине, значит быть в свете, быть учеником Христовым. Истинное познание, писал П.Ф., «возможно только чрез пресуществление человека, чрез обожение его, чрез стяжание любви, как Божественной сущности: кто не с Богом, тот и не знает Бога. В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины» (с.74). Любовь П.Ф. трактует онтологически, а не психологически и не моралистически, как у многих западных авторов. Любовь ведающего Истину не эмоциональна. Эмоции связаны с самостью, которая должна быть преодолена. П.Ф. противопоставил естественную любовь любви духовной так: первая — субъективно-психологическая, никакого отношения к единству в Боге не имеющая, а вторая — объективно-метафизическая, связана с познанием Бога и познанием другого в Боге.

Есть деятельная любовь к твари, к ближнему, настаивал П.Ф., она духовна и ведет к познанию Бога, к вхождению в недра божественной любви, во внутреннюю жизнь Троиинства. Любить Бога означает открывать перед Ним свое сердце и принимать Его благодать, любить

тварь — значит давать этой воспринятой благодатной энергии переходить на другого. «Любя, мы любим Богом и в Боге» (с.84). Любовь как воздействие на другого предстает как Добро, а в созерцании она же становится также и Красотой, а в своем средоточии она является Истиной. Отсюда то глубокое внутреннее единство Истины, Добра и Красоты в любви, которое западная мысль трактует не как внутреннее единство духовной жизни, а как сосуществующие в культуре ценности.

Примечательно следующее место, говорящее о том, что в любви к другому личность «истощает» себя, переходя в другого, но другой своей любовью утверждает первого, рискнувшего отдать себя в любви:

«Подымаясь *над* границами своей природы, Я выходит из временно-пространственной ограниченности и входит в Вечность. Там весь процесс взаимоотношения любящих есть *единый* акт, в котором синтезируется бесконечный ряд, бесконечная серия отдельных моментов любви. Этот единый, вечный и бесконечный акт есть *едино-сущие* любящих в Боге, причем Я является *одним и тем же* с другим Я и, вместе, отличным от него. Каждое Я есть не-Я, т.е. Ты, в силу отказа от себя ради другого, и — Я в силу отказа от себя другого Я ради первого. Вместо отдельных, разрозненных, само-упорствующих Я получается *двоица*, — дву-единое существо, имеющее начало единства своего в Боге: “*finis amoris, ut duo unum fiant*; предел любви — да двое едино будут”. Но, притом, каждое Я, как в зеркале, видит в образе Божиим другого Я *свой образ Божий*» (с.93).

Красота любви двоих привлекает взор третьего, вдохновляет и его на любовь и ведение Истины, и тогда третий утверждает личность в каждом из этих двоих любящих, приобщается к их едино-сущию в Боге и к их красоте. В это вовлекаются другие личности, и в результате, писал П.Ф., формируется соборное церковное единство, в котором есть веяние Духа Святого. Подвиг веры при этом должен быть совершен каждым аскетически. Явленность духовной красоты мы воспринимаем как свет. Аскетика — «искусство из искусств», вдохновляемое любовью к красоте духовной. Дух Христов просветляет тех, кто совершает подвиг любви, творит их духовную красоту, пронизанную «светом духовным», «светом мысленным». Филокалия (Добротолюбие) означает, что любовь к духовной красоте у тех, кто совершает аскетический труд, очищает сердце для восприятия неизреченного света Божества и они становятся «светоносными личностями» (с.99). Прекрасных примеров этого о. Павел приводит особенно много.

Пятое письмо «Утешитель» повествует о Св. Духе и продолжает тематику предыдущего, где познание Истины раскрыто как совершаемое благодатью Духа. При этом появляется такая тема: «В общем, в среднем, в обычном и личная жизнь христианина, вне своих высших подъемов, и повседневная жизнь Церкви, — за вычетом избранных Неба, — *мало*,

смутно и тускло знает Духа Святого, как Лицо. А с этим связано и недостаточное, не всегдашнее знание небесной природы твари» (с.111).

Это встретило сдержанное отношение не только оппонентов о. Павла, но и его почитателей. С. Фудель признал определенную его правоту относительно неполноты нашего знания Духа, но указал, что Церковь имеет богатство Его опытного ведения. «Правильно указывает о. Павел и на богослужебную недостаточность молений Св. Духу, но опять-таки он как бы не договаривает: наряду с этим в богослужении есть исключительные по силе молитвы Св. Духу, но они никому не известны... Флоренский скорбит, что Церковь имеет мало молений Духу, но оказывается, Церковь-то имеет, мало ли, много ли, но мы не молимся, и это решает все» (13, с.55-56). Промах о. Павла С.Ф. объясняет тем, что он незаметно для себя оглядывался на «новое религиозное сознание», с которым давно расстался, оценив его адептов как «людей лжеименного знания» (5, кн.1, с.129).

Шестое письмо «Противоречие» защищает тезис, что Истина возвещается твари Духом Святым. Но при восприятии Истины тварным разумом знание Истины превращается в знание об Истине, или просто в истину (с малой буквы). Эта истина посюсторонняя и одновременно непосюсторонняя. Значит, если мы выскажем ее в виде суждений, то в них появится противоречивость. Рассудок избегает противоречий, но жизнь в рассудочные формы не вмещается. «Истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою» (с.147). (Словом «антиномия», напомним, обозначается в логике нарушение закона запрещения противоречия; такое нарушение, однако, позволительно в высказываниях о Боге, например: «Бог есть Свет» и «Бог есть Мрак»). Хорошо иметь антиномии, настаивал П.Ф., потому что в качестве антиномии истина включает в себя все отрицания, какие только могут ей предъявить ее враги, она их заранее предусмотрительно вбирает в себя, так что враждебные выпады этим заранее нейтрализуются.

Нужно, считал он, совершить усилие над собой, чтобы принять такую точку зрения, для здравого смысла и рационального ума весьма неудобную. Но что делать — без подвига не бывает духовной жизни, отвечал П.Ф., и пусть наш рассудок совершит такой подвиг, совершит самоотрешение в вере. А самоотрешение он отождествил с согласием на антиномии: «Акт самоотрешения рассудка и есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и можно *верить*» (с.147). И если догмат для нас истина, тогда и догмат должен быть антиномией. Примеры антиномий П.Ф. указывает такие: предопределение и свобода воли, нераздельность и неслиянность двух природ во Христе, Троиединство Бога и др.

Верить в догмат — нет вопросов, но *верить в антиномию*, которая является изобретением разума человека, невозможно и не нужно.

Но у П.Ф. не все бесспорно и с точки зрения логики: противоречивость должна быть в одном и том же отношении, тогда мы и получим антиномию. П.Ф. же склонен был трактовать антиномию в расширительном смысле и относить к ней то, что можно понимать как взаимодополняющее единство или как парадоксальность. Не следует соглашаться, например, что антиномиями являются догматические высказывания о единосущии ипостасей и триипостасности Бога (с.164): антиномия была бы, если бы утверждалось, что в Боге Три Лица и одновременно Одно Лицо, но единая божественная Сущность — не Лицо.

П.Ф. хотел видеть в антиномиях универсальное средство выражения религиозной истины. Некоторые возражали, что здесь П.Ф. приблизился к точке зрения, приписываемой Тертуллиану: «Верую, потому что абсурдно». Церковь эту точку зрения своей не признала. Антиномические высказывания действительно встречаются, но древние Отцы не стремились выражать все, что только можно, антиномически. Отцы хорошо понимали, что разум человека, устремляясь к познанию Высшего, попадает сначала в область сверхлогических истин и средств их выражения. Здесь основную роль играют мифы, символы и образы, как, впрочем, и те же антиномии. Все это относится к области человеческих поисков и достижений, откуда возможен (но может и не состояться) выход в область веры, где открывается Божья истина. Между истинами веры и рациональными истинами есть промежуточная область сверхлогического мышления. П.Ф. все же в определенной степени прав, что Истина, цельная в горнем мире, уже не может быть вся охвачена мышлением человека на земле, каждый человек в состоянии уловить ее фрагмент, а согласовать фрагменты, собрать их снова в единое целое уже невозможно — противоречия возникают при таких попытках и не все из них удастся снять при попытках синтеза.

Седьмое письмо «Грех» разбирает следующее: есть не только путь к Истине, но и от Истины, есть не только любовь, но и «преграждение любви». Истина — источник бытия и жизни и вне ее ничего нет. С другой стороны, «Истина есть все (— а не будучи *всем*, как же она могла быть Истиною?)» (с.167-68). Здесь мы видим редкое для П.Ф. привлечение Всеединства от Соловьева. Не-Истина — это Ложь, которая бытия и жизни в себе не имеет, значит это Смерть и источник всякой смерти. Единство всего — лад и строй, а Ложь, следовательно, разлад и анархия. Истина — свята, Ложь, следовательно, греховна. Грех не имеет в себе бытия, жизни, лада, это бесплодность, скверна, беззаконие, т.е. вне закона Божия. Воспроизводится старое античное понимание, которое было и у раннего Соловьева: грех — это не-сущее (мэон), призрачное бытие, паразитирование на бытии. Грех — мрак, тьма, мгла, грех закрывает от нас реальность. Это рас-путство, т.е. уход с пути

Истины, блуждание по перепутьям («путям своим»), заблуждение, блуд. Это еще и нескончаемая пошлость, бесстыдство и цинизм.

«Грех — момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциальное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их» (с.174). Греховная душа — потерянная. Для творческой личности ее духовная неустроенность становится причиной ее творческой немощи. Уже не она действует, а с ней что-то происходит. Разлад души идет при всяких неврозах, проистекающих из упорного желания все делать *по-своему*. Лишь любовь Божия восстановит единство личности. Под знаком безбожного самоутверждения дробится и общество — на путях *самоопределения* против Бога.

Художественное выражение греха П.Ф. увидел в загадочной и соблазнительной улыбке Джоконды Леонардо да Винчи. В ней «отпадение о Бога и самоупор человеческого “знаю”». «Это улыбка греха, соблазна и прелести, — улыбка блудная и растленная, ничего положительного не выражающая (— в том-то и загадочность ее! —), кроме какого-то внутреннего смущения, какой-то внутренней смуты духа, но — и нераскаянности» (с.174).

Истинный путь, противопоставляемый греху, — это путь любви, забвения себя в любви в Церкви как соборном единстве возлюбивших Бога и ближнего, путь смирения. С. Фудель комментирует: «Обособляясь нельзя быть в соборной Церкви, нельзя быть одним из учеников Христовых. Поэтому-то для святых понятие Церкви и нераскаянного, т.е. не смытого греха — несовместимы. Поэтому-то всякое... внесение в нее пороков и равнодушия мира — ересь жизни, отлучающая человека от Церкви и угрожающая всему бытию церковному» (13, с.75). Поэтому П.Ф. противопоставил греху целомудрие, простоту души и цельность личности, обретение лика. Это «само-собранность души для вечной жизни в Боге» (5, кн.1, с.190), это блаженство умиренного сердца, из беспредельности желания в меру приведенного, мерою обузданного, восторжествовавшего над самостью, посредством меры приведенного к красоте. Через целомудрие открывается также вход в память Божию, вечную память. «Истина-Aletheia — это Незабвенность, не слизываемая потоками времени, это Твердыня, не разъедаемая едкою Смертью, это Существо существеннейшее, в котором нет Небытия нисколько» (с.193). Спасение от греха и есть пребывание в вечной памяти Божией.

Восьмое письмо «Геенна» описывает предельное состояние греха, предельное отрицание Истины, отвержение любви Божией, отрицание Троиинства и ставит вопрос, будет ли спасен даже такой грешник. Есть любовь Божия, готовая простить любой грех, но есть упорство твари в противлении любви Бога, нежелание принимать от Бога прощение и спасение, и такая злая воля не может быть прощена. По своей любви Бог

не лишает свободы даже такую душу, пришедшую внутренне в адское состояние, отлучает от Себя тех, кто сами это избрали. Антиномия П.Ф. такова: «невозможна невозможность всеобщего спасения» и «возможна невозможность всеобщего спасения» (с.209). Это антиномия правосудия и милосердия.

П.Ф. для решения вопроса привлек слова Христовы из Мф.24.51 о том, что Господь «рассечет» нерадивого раба, и странный комментарий Оригена: у таких грешников «дух должен быть отделен от души» (с.237), в чем это «рассечение» и состоит. Самое главное в человеке будет отделено от его греховной части, его «дел», подлежащих уничтожению, и спасено. «Всякое нечистое помышление, всякое праздное слово, всякое худое дело, — все то, что источником своим имеет не Бога, корни чего не питаются влагою вечной жизни, что внутренне осуждено уже своим несоответствием с Идеалом, который — во Христе, и своею неспособностью принять в себя Духа, — все это вырвано будет из сформировавшейся эмпирической личности» (с.237). Демоническая самость погибнет, потусторонняя хирургия извлечет «самого человека» из его «самости». «Вечное блаженство “самого” и вечная мука “самости” — таковы две антиномично-сопряженные стороны окончательного, Третьего Завета» (с.250). «Третьему завету» из чуждого автору жаргона «нового религиозного сознания», увы, нашлось здесь место. Из-за этого были нападки на философию Флоренского как на «букет нераспустившихся ересей» (Митр. Антоний Храповицкий).

Девятое письмо «Тварь» посвящено аскетическому пути христианина, пути восстановления в нас «богоданной твари», достижения чистоты сердца в общении с Богом, достижения обожения. Без аскетической работы над собой не может быть подлинной любви к твари и того познания твари, которое выходит на ее софийный корень. Этим дается переход к десятому письму «София», которое, наверное, чаще всего цитировали.

Путь мысли автора восходит от дольного к горнему. Тварный мир предстает у П.Ф. целостным единством многообразных существ, имеющих личностное, квазилучностное и предличностное достоинство. И всякой личности (или квазилучности) в нашем тварном бытии соответствует «идеальная личность» в божественном бытии. Соответствие явно платоническое, но с поправкой, что идеальный первообраз каждой твари в высшем мире — это «любовь-идея-монада». Этот высший мир объединяет все обширное собрание таких личностных идей-монад в высшее многоединое существо, которое само становится личностью — идеальной личностью мира. Это и есть София — средоточие божественного идеального мира:

«София есть Великий Корень цело-купной твари., которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает Жизнь

Вечную от Единого Источника жизни; София есть первозданное естество твари, творческая любовь Божия, “которая излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам” (Рим.5.5)» (с.326). (Ссылка на Рим.5.5 не убедительна). София едина в двух аспектах — тварном и нетварном. «В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира. Образующий разум отношении к твари она — образуемое содержание Бога-Разума» (с.326). В отношении же к Богу София — «сторона тварного мира, обращенная к вечности» (с.344).

София «предсуществует» нашему миру в высшем замысле еще до его сотворения, предсуществует как целое и как замысел всех конкретных существ. Чтобы размежеваться с Оригеном, П.Ф. говорит об «онтологическом предсуществовании», а не о предсуществовании во времени. Средоточием мира земных тварей является человечество, поэтому оно софийно. Церковь тоже софийна, в ней София предстает как начаток искупленной твари, как очищенное и восстановленное естество твари. В Церкви же с Софией тесно сближается Богородица как «София по преимуществу», и через образ Богоматери П.Ф. восходит к Софии божественной. Все, что связано с Софией и сохраняет единство с ней, согласно П.Ф., находится в правильном духовном состоянии. Человек — личность, когда он связан с Софией, если же он отрывается от Софии, то начинается беснование всякого рода. Без Софии все мироздание рассыпается в хаос.

В адрес этого варианта софиологии было немало возражений. Главное, как и в случае с Вл. Соловьевым: святоотеческое понимание Софии не отделяет ее от Логоса-Христа, не превращает ее в особое божественное существо. П.Ф. мог бы возразить, что его трактовка Софии не является чисто философской, т.к. предполагает, что тот, кто берется говорить о ней, должен сам пройти путь очищения своего сердца и достичь целомудренного состояния души. Чистота сердца, восстановление девства души — неперенное условие подлинного восприятия Софии. В этом русле П.Ф. вправе был бы критиковать Вл. Соловьева за его эротизированное отношение к Софии как возлюбленной Даме, как, заметим, и о.Сергия Булгакова за всеобщее материнское начало под видом Богородицы. Соловьев и Булгаков, наверное, сказали бы в ответ, что их неправильно поняли, а оппоненты возразили бы, что ясно понять и с радостью принять не представляется возможным при невразумительности и рискованности софиологических версий.

Вновь подчеркнем, что, согласно П.Ф., адекватное восприятие Софии доступно только для целомудренной и девственной разумной души, достигшей внутренней красоты. Такая душа видит Софию, как он считал, трехаспектно — в ангельском образе, богородичном и церковном. П.Ф. связывает это с тремя типами древнерусских софийных икон — новгородским, киевским и ярославским. Проблематичность сочетания

этих трех аспектов бросается в глаза, и богословски этот вопрос не был прояснен ни в «Столпе», ни в других работах о Павла, хотя он и упоминает особую софийную икону из Костромского Успенского Собора, где синтез этих трех аспектов как будто бы состоялся, но только образно. В конце концов П.Ф. предлагает в конце этой главы «Столпа» трактовку Софии как «истинной Твари или твари в истине», которая возвращает нас к тому, с чего П.Ф. начал и что переводит в русло более специальной богословской проблемы соотношения твари и Божьего замысла о ней: «София — это Память Божия, в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой — Смерть и Безумие» (5, с.390).

Прекрасные слова, но вся беда о Павла в том, что эту проблему он решал платоническими средствами. Они могут быть сочтены в какой-то мере полезными для решения вопросов о несовершенстве земной твари в сопоставлении с ее высшим замыслом. А если ставить вопрос о преображении земной твари в эсхатологической перспективе, то нужно привлечь слова из Откровения: «И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое» (Откр.21.5). Если тематику софийности твари связывать с вопросом о «новой твари» в жизни будущего века, то здесь Платон ничем не поможет. Поэтому, например, кн. Е. Трубецкой мог полагать, что софийности твари по-настоящему пока еще просто не было и нет, потому что софийной следует считать ее лишь в пакибытии, по ее замыслу в Памяти Божьей.

Последние два письма посвящены дружбе и ревности. Друг, считал он, «созерцает себя через Друга в Боге» (с.438). Дружба чуть ли не лежит в основании церковности и соборности. Она выводит на высшие познание, открывает Истину. А ревность — это та же дружеская любовь, но в своем «инобытии». Здесь у П.Ф. нет ничего похожего на заниженную оценку дружбы Соловьевым, который предпочел ей половую любовь. «Дружба дает высшую радость, но она же требует и строжайшего подвига. Каждый день, час и минуту, со скорбью погубляя душу свою ради Друга, Я в радости обретает ее восстановленной... “Больше сей любви никто не имеет, чтобы кто душу свою положил за друзей своих” (Ин.15.13). Наибольшая... любовь осуществима только в отношении к *друзьям*, не ко всем людям, не “вообще”. Она — в “положении души за друзей”. Но было бы чересчур упрощенным то понимание, согласно которому положить душу за друзей — это значит умереть за них. Смерть за друзей — это лишь последняя (не труднейшая!) ступень в лестнице дружбы. Но, прежде чем умереть за друзей, надо *быть* их другом, а это достается подвигом, долгим и трудным» (с. 456-457).

Все это прекрасно и выражено на редкость вдохновенно. Однако, о. Сергей Булгаков, не добившись от П.Ф. такой дружбы, указал на трагичную сторону сказанного: «О. Павел, написавший гениально о дружбе и с распаленной ее жадной, в сущности всегда один, как Эльбрус

со снеговой вершиной, никого не видит вокруг себя наравне с собою» (14, с.11). Его привязанность к друзьям на практике оказывалась для некоторых невыносима, напр., для о. Александра Ельчанинова. Примечательно признание неизбежного одиночества, сделанное о. Павлом в одном из писем: «Один, и нет выхода, нет конца одиночеству, нет избавления. А Судия требует: будь не один, иначе ты — погиб» (4, с.405). Подробнее об этом — в предисловии С.М. Половинкина в указанной книге (14).

SIN и символизм

После «Столпа» П.Ф. готовил исследование, которое должно было именоваться «Антроподицеей», где были намечены три направления работы: человек как он есть, освящение человека и человек в его деятельности. Подробно это рассмотрел игумен Андроник (Трубачев) (2). Ограничимся здесь эскизным воспроизведением части проекта, связанной с его намерением определить общие основы христианского миропонимания. «Христианское понимание в глубине своей — средневековое» (1, т.3(2), с.387), — заявил он в порядке полемики с протестантами, с ренессансной и постренессансной культурой. Более того, «мы находимся на пороге нового бытия» (с.393), — возвестил он как пророк, чтобы начертать контуры программы выхода из тупика модернизации, из кризиса, вызванного разрушительной работой возрожденской и постренессансной культуры. Пора совершить, как он выразился, «разрождение».

Тем, кто упрекал о. Павла в том, что планы его трудов представляются менее всего христианскими, он отвечал: «Мы весь мир будем воспринимать во Иисусе Христе и чрез Иисуса Христа» (с.388). Целью является Истина. Она исходит от Слова, «Им же вся быша». Благодаря встрече с Истиной создается правильный строй нашей духовной жизни, строй нашего мышления и формы христианского миропонимания. Главное — это «установка сознания на Христе», «на Христе Сыне Божием, во плоти пришедшем» (1, т.2, с.551; см. также: 4, с.404). Принципиально важен вопрос об искренности такой установки и доверия одних христиан к тому, чтобы и других тоже считать искренними в своей установке на Христа. Если трудно отнестись к ним с любовью и доверием, остается только молить: «Помоги моему неверию». «Все, что воспринимается не в Боге и не как от Бога исходящее, есть мишура, и чем она блестящее, тем опаснее» (1, т.3(2), С.459).

Христианство должно вновь стать жизнеорганизующей силой. Слова «проходит образ мира сего» следует понимать так: мир силою Христовой преобразуется в образ Христов. Все области человеческой жизни, будь то политика, экономика, наука, техника, искусство,

философия, суть то, что Дух берется преобразить по образу Христову. Запад, по его оценке, ничего не преобразил, а только придавал всему мирскому внешнюю благочестивую окраску. Чтобы брать на себя подвиг духовного претворения человеческой деятельности, нужно иметь прежде всего веру.

Христианство миропонимание охватывает три основных сферы человеческой деятельности, которые П.Ф. для краткости обозначает как SIN — Sacra, Instrumenta, Notiones. Это:

Sacra — литургическое служение, совокупность святынь, освященных вещей, действий, слов, включая таинства, обряды, реликвии; все это служит установлению связи с мирами иными, духовными. Культ здесь — предельная духовная глубина всецелой реальности, средоточие истины. Он имеет, согласно П.Ф., священную подлинность и непреложную убедительность.

Instrumenta — это практическая сфера, т.е. хозяйство, совокупность орудий производства, внешней материально-утилитарной культуры; здесь орудия созидания материальных ценностей и оружие их защиты.

Notiones — теоретическая сфера, «совокупность понятий о мире, нравственности, Боге — вообще обо всем, de omni re scibili; оно есть мифология, догматика, наука» (9, с.108).

Художественное творчество П.Ф. не считал самостоятельной деятельностью, а относил его к указанным трем основным видам. Возможны три варианта сочетания последних в зависимости от того, какой из видов деятельности превалирует.

«Конкретный идеализм» имеет место, когда на первом месте — святыни: $S \rightarrow (N, I)$.

«Идеологизм», когда превалируют всякого рода идеи в ущерб святыням и практике: $N \rightarrow (S, I)$.

«Экономизм», когда практическим средствам отдается важнейшее место: $I \rightarrow (N, S)$.

П.Ф. отдает предпочтение, разумеется, «конкретному идеализму», его только и готов считать основой христианского миропонимания. Средоточием конкретного идеализма является культ и обряд, духовная действенность которых известны верующим по их жизненному опыту, но совершенно непонятны представителям светской культуры. Культ и обряд важны по следующим причинам:

а) Осуществляют молитвенное единение человека с Богом и с небесными силами, невидимо сослужащими в храме; благодаря им религия становится «принятием божественного в свое существо» (т.1, с.649).

б) Они претворяют хаотичную человеческую жизнь в божественную красоту и стройность.

в) Таинства и священнодействия бесконечно важнее чтения Библии, всех проповедей, учреждения богоугодных заведений.

г) Обрядовость важна как строй жизни, как ее целенаправленная организация (обязательность служб и молитвенных правил, строгость поста, почитание святынь и пр.). Благодаря этому создается тишина в душе, особая мягкость православного характера, глубокая серьезность, особая православная культура. Обычная интеллигентская критика обрядоверия этого не понимает и не ценит.

д) В силу сказанного понятен упорный консерватизм русского православия: менять ли по сиюминутным соображениям «то, что тысячелетиями живило людей и воссоединяло их с миром божественным» (т.1, с.650). Впрочем, новое принимается, если на нем есть явная печать святыни, если на нем явно почилла благодать (но тут могут быть ошибки).

Те знания, которые формируются у практикующего православного верующего, тесно связаны со всем вышеописанным, с его верой. Вера — результат духовного опыта, в котором открывается, что блага Божья сила действует как невидимая причина, создающая потаенную внутреннюю связь всего существующего, многоплановую связь между различными событиями, происходящими в мире. Она открывает человеку, что корень всецелой реальности — в Боге, что эта всецелая мировая реальность — многопланова и полиморфна, что в ней органически сочетается разное содержание в целостной картине. Она сближает разум человека с предметом осмысления и действия, она же, согласно П.Ф., является и своего рода методом.

«Истинный метод, — пишет П.Ф., — непосредственное, жизненное восприятие предмета верою, и для своего питания он может пользоваться всеми средствами. Если мы хотим кому-нибудь пояснить какой-нибудь предмет, то мы берем сравнения из разных областей, а не только из одной. Тогда мысль может быть наиболее уплотненной. Такого рода построение можно скорее сравнить с поэтическим произведением. При таком способе мышления нельзя упрекать мыслителя во внешних противоречиях, ибо внутренне, по существу, это может быть одно и то же. На каждое положение религиозный мыслитель может сказать и да и нет. Религиозное мышление по существу символично. Всякая попытка превратить его в рациональное философское мышление есть полное непонимание его. Объединение здесь дается изнутри» (1, т.3(2), с.473).

В рамках такого миропонимания теряют свое значение традиционные для европейской культуры разграничения между наукой, философией, искусством и религиозной верой. Принципиальные различия между ними, между их предметами и методами, теряют былое значение. Во всех этих областях просвечивает, хотя и по-разному, одна и та же Истина. Христианский мыслитель должен эти разные проявления истины свести воедино, «контрапунктически», как он выражался, синтезировать в

целостной картине. Основным средством решения такой задачи является, согласно П.Ф., символическое миропонимание.

Приведем ряд цитат из П.Ф., относящихся к тому, как он понимал символ. *«Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа. Символ — это нечто такое, являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся». Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет в себе таким образом эту последнюю. Но, неся сущность в занимающем нас отношении более ценную, символ, хотя и имеет свое собственное наименование, однако, с правом может именоваться наименованием той, высшей ценности, а в занимающем отношении и должен именоваться этим последним»* (1, т.3(1), с.257). *«Символ есть такая реальность, которая, будучи сродной другой изнутри, по производящей ее силе, извне на эту другую только похожа, но с нею не тождественна. “Все, что совершается, есть символ, — писал Гете Шуберту в 1818 г., — и тем обстоятельством, что совершающееся отображает себя полностью, оно намекает на все остальное. В таком воззрении, как мне кажется, — продолжает Гете, — заложена высшая притязательность и высшая скромность”. <...> [для] каждой данной реальности символ может быть не один, а неопределенно продолжающийся ряд символов, точнее сказать — пучки таких рядов, в средоточии которых находится сама символизируемая реальность...»* (с.424).

И еще: *«...Символ есть символ не по наличию в нем того или иного признака, а по пребыванию в некоторой реальности энергии некоторой другой реальности и, следовательно, по синергизму двух, — по меньшей мере двух, — реальностей»* (с.424).

Короче, символ несет в себе, во-первых, сопричастность вещи, относящейся к земному бытию, к какой-то реальности высшего бытия (а это было еще у Платона), и, во-вторых, двуэнергичность вещи — в ней действует ее собственная энергия и через нее действует энергия свыше (чего у Платона не было). Такова специфика понимания символа у о. Павла.

П.Ф. считал свое понимание символа универсальным, т.е. применимым везде и всюду, где только может возникнуть вопрос о символе, — от естественных наук до культа включительно, вопреки тому, что рациональный дух западной науки избавился от символизма с самого начала становления европейской науки. Язык символов, считал он, таится в глубинах нас самих, *«недрится в глубочайших наших основах»* (с.425). Мы не создаем символы, мы их открываем в интуитивных озарениях. Символичны для о. Павла не только научные понятия, но и все языки

мира, произведения искусства, иконы, сновидения, мистические сочинения, мифы, имена и даже весь мир Божий («Бытие есть космос и символ»).

Задача мыслителя — найти некоторый набор основополагающих символов, зная которые, можно раскрыть содержание тех сложносоставных реальностей, где участвует некоторое число исходных или «элементарных» символов. Этой задачей о. Павел занимался многие годы и не выполнил ее до конца. Но весь комплекс его поздних работ («У водоразделов мысли», «Иконостас», «Имена» и др.) посвящен раскрытию символической конкретики, которая в них имеется.

Философия культа

Есть у П.Ф. одна примечательная идея: вся культура — из храма, нет ничего, что должно оставаться в жизни безрелигиозным, без связи с культом. Идеальная культура как бы концентрическими кругами располагается вокруг культа. П.Ф. привлекает платоновскую тему двух миров — высшего и низшего, небесного и земного. Культ у него — нечто вроде светящегося огненного столпа, соединяющего небо и землю. Энергии с неба изливаются посредством культа в наш мир и растекаются по всем областям творчества. Такова общая предпосылка, из которой вытекают все конкретные следствия.

Задача христианского мыслителя XX в., считал П.Ф., состоит в том, чтобы культуру сделать предметом воцерковления. Он привлекает теургию Соловьева как священную задачу преображения мира средствами художественными. П.Ф. понимает теургию (феургию) шире как «искусство богоделания» (9, с.105). Феургия как бы распространяет энергии культа на разные сферы деятельности человека. С одной стороны, она их соединяет, так что вне феургии не должно быть ничего — ни пения, ни художественного творчества, ни философских и политических идей. В Феургию также включается архитектура, на каком-то далеком пределе — наука, власть (у П.Ф. теургична только монархическая власть, и никакая другая). Феургия — это организация всех видов творческой деятельности в культуре, преображение их всех, и не только всех видов деятельности, но и всей человеческой жизни (поведения — бытового, общественного, в храме).

Все внефеургические автономные области культурного творчества неприемлемы, они не имеют морального, духовного права на существование. Благодаря феургии культ становится, как выразился П.Ф., «бутоном культуры» (9, с.106). Соответственно и человек, действующий теургически, — это *homo liturgis* (человек — существо религиозное, литургическое). «Культовый человек есть Человек, и культ к человечности не прибавляет нечто чуждое, но, напротив, очищает

человечность от случайностей, делая из эмпирического художественное создание» (с.186). Понятно, почему общепринятая в светской культуре формула *homo sapiens* (человек разумный) его не удовлетворяла.

«Феургия — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла — была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств» (с.106).

«Все деятельности находили в ней свое единство и вне ее рассматривались как существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать, незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование вне-феургических деятельностей было кощунственным преступлением и рассматривалось именно так... Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действий, до культа в позднейшем смысле слова, то деятельности жизни, выделившись из нее и, так сказать, узаконив свое блудное существование, свою преступную самостоятельность, свою внебожественную самодовлеимость, стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания... И тогда деятельности обратились от Реальности и Смысла — к реальностям и смыслам, то есть в своей разделенности от Первых стали реальностями пустыми, смыслы — ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия — только убедительными, но утилитарность уже не была знамением реальности, а убедительность — истинности. Все стало подобием Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиной и во Истине. Короче, все стало светским. Так произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация — гниение, распад, почти уже смерть человеческой культуры» (с.105-06).

Эта точка зрения — крайняя и встретила серьезные возражения. Если сделать из нее все жесткие выводы, то переписка Митр. Филарета и Пушкина теряет смысл, поскольку Пушкин занимался поэзией вне Церкви, и только в конце жизни он предпринял шаги к глубокому воцерковлению. Номинально он и так был членом Церкви, но здесь все было не так просто для Пушкина. Получается, что все творчество Пушкина должно быть, согласно позиции П.Ф., оценено отрицательно. Правда, П.Ф. вспоминает Пушкина редко, но его «Гаврилиаде» дает оценку адекватную.

О. Георгий Флоровский, вероятно, мог иметь в виду точку зрения П.Ф., когда писал по другому случаю о том, что воцерковлять культуру невозможно и не нужно: задача Церкви — спасение. В Церкви совершается духовная работа по спасению, а культура не входит в область того, что может быть спасено. Она реализует творческие возможности человека, но в дело спасения это прямо не входит. Спасение

человека зависит от того, что и как он творит, но дело спасения совершается не в культуре. «Не все входит в Церковь, — писал он, — многое и слишком многое остается за ее порогом, и не только по греху, но и потому, что не все призвано к наследию вечной жизни, — не по несовершенству только, но по инородности небесной жизни... Плоть и кровь не наследуют вечной жизни» (18, с.209). Эта точка зрения — некая золотая середина.

Относительно понимания самого культа у о. Павла сошлюсь на критические соображения С. Хоружего, который, сопоставив «Философию культа» с литургическим богословием о. Александра Шмемана, сделал вывод об эллинско-мистериальном характере понимания Флоренским литургии, т.е. по сути — дохристианском: культ — это связь миров земного и небесного, Христос — глава культовой общины (20, с.114-18).

Отношения культа и философии — еще одна из важных тем «Философии культа». Он проводит такой круг идей: сначала была феургия, затем она ослабела и появилась мифология, а когда мифология ослабела, то появилась философия, которая прошла свой круг блудного сына. Сначала она ушла вдаль от религии (языческой), но весь тысячелетний круг развития античной философии окончился неоплатонизмом, который означал реставрацию всего язычества в рамках философии. Так «беглая дочь» своей древней матери, изжив свои страсти на стороне, отбушевав и закончив свое бунтарство, вернулась в родной дом — к древнему языческому пантеону.

П.Ф. писал, что и современная философия, оторвавшись от христианства, рано или поздно должна вернуться. Воцерковленная будет иметь ядром откровение, догматику, теологию. Аналогичную точку зрения высказывал и о.Сергий Булгаков. Но общепризнанным такой философский проект не стал. Сам способ воцерковления культуры, предложенный о. Павлом на основе античной мистериальности, двуэнергийного символизма, платонизма, гностицизма и оккультизма, насторожил многих, так что мы не видим теперь тех, кто согласился бы с такой интерпретацией христианства и захотел бы продолжать свою работу в том направлении, которое определил Флоренский. (См. 21, а также: Приложение 6).

С. Франк, напротив, предпочел сохранять разделенными области компетенции наук, искусств, философии и богословия: религиозно-философская мысль оставляет догматы богословия и занимается своим предметом в рамках тех возможностей, которыми располагает разум (см. ниже). Это не означает измены Христу и Церкви, хотя не лишены оснований некоторые опасения относительно гностических признаков понимания Бога и человека у Франка. П.Ф. и С.Ф. между собой напрямую не спорили, но их позиции отражают давнюю полемику, окончательный

итог которой еще не подведен. Но ясно, что обе позиции односторонни: каждый оставил в стороне полноту святоотеческого наследия и никто не осуществил идеал целостной христианской мудрости, за который ратовал И. Киреевский.

Литература

1. Флоренский П.А., свящ. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1994-99.
2. Андроник, иеродиакон. Еп. Антоний (Флоренсов) — духовник свящ. Павла Флоренского. — «ЖМП», 1981, № 9-10.
3. Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Моск. рабочий, 1992.
4. Павел Флоренский и символисты: опыты литературные. Статьи. Переписка. /Сост., подг. текста и коммент. Е.И. Ивановой. — М.: Языки слав. Культуры, 2004.
5. Флоренский П.А. Т.1. Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990, в 2-х кн.
6. Флоренский П.А. Т.2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990.
7. Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб: Мифрил — Русская книга, 1993.
8. Флоренский П.А. Философия культа. (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004.
9. Флоренский П.А., свящ. Из богословского наследия. — Богословские труды, вып. 17. М., 1977.
10. Флоренский: Pro et contra. СПб: РХГИ, 1996.
11. П.А. Флоренский: арест и гибель. Уфа: Градо-Уфимская Богородская церковь, 1997.
12. Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. (Архив свящ. П.А. Флоренского, Вып.4). Томск: Водолей, 2001.
13. Фудель С.И. Об о. Павле Флоренском. П.: УМСА-Press, 1988.
14. Переписка свящ. П.А. Флоренского и М.А. Новоселова. (Архив свящ. П.А. Флоренского, вып.2). Томск: Водолей, 1998.
15. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Прогресс, 1994.
16. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство — Лига, 1994, т.2.
17. Веньямин (Федченков), Митр. Божьи люди: мои духовные встречи. М.: Отчий дом, 1997.
18. Флоровский г. Евразийский соблазн. — «Новый мир», 1991, № 1.
19. Волков С. Последние у Троицы. Воспоминания о МДА (1917-1920). М.— СПб, 1995.
20. Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999.

21. Гут Т. Павел Флоренский и Рудольф Штайнер. — «Вопросы философии», 2002, № 11.

Семен Франк

Семен Людвигович Франк (1877-1950) родился в Москве в семье врача. Он внук раввина-талмудиста, который ориентировал его на верность иудаизму. Учился с 1894 г. на юридическом факультете Московского университета, заразился марксизмом (от атеизированного еврея-отчима) — соблазнило впечатление беспомощности сторонников религии перед напористым неверием умных людей. Втянулся даже в подпольную работу, но в 1896 г. разобрался с обманом наукообразной формы марксизма, прочувствовал его удушающую атмосферу, расстался с революционным сектантством, перешел к серьезной научной работе и стал критиком доктрины Маркса. Наставниками его стали на какое-то время т.н. «легальные марксисты» П.Струве и С. Булгаков, которые шли своим путем от Маркса к вере. В 1899 г. он все же был арестован (незаслуженно) из-за студенческих беспорядков и выслан на два года, не успев закончить университет.

Написав в Германии в 1900 г. критическую «Теорию ценности Маркса», пошел по нелегкой дороге от марксизма к религиозной философии и к воцерковлению. В 1901 г. Франк вернулся в Россию и Петр Струве пригласил его участвовать в сб. «Проблемы идеализма». Философское формирование шло под влиянием кантианства, немецкого идеализма, философии жизни, Ницше, Вл. Соловьева и круга Л. Лопатина (П. Новгородцев, С. и Е. Трубецкие, Н. Грот и др.) Первая крупная работа Франка — «Фридрих Ницше и этика любви к дальнему». Затем он ведет философский отдел в журнале «Русская мысль» и публикует статьи, из которых составил сб. «Философия и жизнь» (СПб, 1910). Он вошел в Религиозно-философское общество в СПб пост-соловьевского характера. В 1905 г. Франк сотрудничает с конституционными демократами. С 1906 г. преподает и постепенно отходит от философской публицистики.

В 1909 г. выступил в известном сборнике «Вехи» с известной статьей «Этика нигилизма», где критиковал «сектантски изуверские», как он выразился, нравы и идеи революционной интеллигенции. Русский леворадикальный интеллигент — это моралист без этики и истины, безбожный псевдорелигиозный фанатик, «воинствующий монах нигилистической религии земного благополучия».

Православным стал только в 1912 г., когда поиск истины привел его к открытию того, что Христос и есть Истина веры и разума. Его вера родилась из переживания опыта абсолютной убедительности Воскресения

Христов. Основную роль сыграло духовное чувство правоты христианства, а не иудаизма, соединившееся с его внимательным отношением к вопросу духовной солидарности с представителями русской культуры и их творчеством. К догматической выраженности веры он особого «чувства» не питал, возможно, по примеру Шлейермахера, но догматы веры не отвергал, правда, придавал им значение не более чем ориентиров на небосклоне. Судя по всему, такое отношение к ним он сохранил до конца жизни. Воцерковился у о. К. Агеева, относившегося к известной «Группе 32-х», выступившей за церковное обновление.

Как заметил о. Георгий Флоровский, С.Ф. склонен был думать, что Бог слишком непостижим, чтобы стоило о Нем говорить на языке догматов, и предпочитал исходить из своего личного духовного опыта и опыта тех, на кого он ориентировался: «Для Франка “догматы” имеют только практическую, но никак не “теоретическую” значимость — это только символы или знаки, указующие путь религиозного подвига и восхождения. Здесь сказывается почти что навязчивый и для С.Л. Франка очень характерный пафос неизреченности, так что в сущности всякая “речь о Боге” представляется ему притязательным дерзновением... В действительности же проблема гораздо сложнее. Опасность “рационализма” в богословии, конечно, вполне реальна. Но не менее реальна и обратная опасность» (11, с.147-148).

В 1912 г. стал приват-доцентом Петербургского университета. В 1913-14 гг. Франк написал в Германии крупную гносеологическую работу «Предмет знания», которую защитил как магистерскую диссертацию. Книга с тем же названием вышла в свет в Петрограде в 1915 г., а по-французски в 1937 г. Затем Франк подготовил книгу «Душа человека» с подзаголовком «Опыт введения в философскую психологию», которая была опубликована в Москве в 1917 г. Летом того же года он назначен деканом историко-филологического факультета Саратовского университета, где и оставался до 1921 г. В 1921-22 г. работал в Московском университете и «Вольфиле» вместе с Бердяевым. Этот период отмечен трудами: «Методология общественных наук» (1922) и «Введение в философию» (1923).

Коммунисты арестовали и выслали его в 1922 г. на «философском пароходе». Первые 15 лет эмиграции Франк трудился в Германии, преподавал в Берлинском университете и не принимал участия в политической жизни русской эмиграции. Книги этого периода: «Крушение кумиров» (1924), «Die Russische Weltanschauung» (нем. «Русское мировоззрение», 1926), «Смысл жизни» (1926), «Духовные основы общества» (1930). Фашисты вынудили его вторично эмигрировать во Францию, где он пробыл с 1937 по 1945 г.

В Париже вышла его наиболее зрелая работа «Непостижимое» (1939), посвященная философии религии. В ней автор поставил своей

целью сблизить и объединить Божество, понимаемое как «Бог философов», с живым Богом веры. Стоит напомнить, что Паскаль их резко противопоставлял. П. Струве сказал об этой работе кратко и уважительно: «Эта книга останется». В парижский же период — книгу «Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии» (1949).

С окончанием войны Франк переехал в Лондон. Издал в английском переводе книгу «С нами Бог» («God with us: Three meditations», 1946, по-русски в 1964 г.) Умер 10.09.1950. После смерти опубликованы в УМСА «Реальность и человек» (Париж, 1956), «Этюды о Пушкине» (1957), «По ту сторону правого и левого» (1972) и др.

Архиеп. Иоанн Сан-Францисский вспоминал: «Осенью 1949 г., в Лондоне, я видел Франка в последний раз. Ему шел уже восьмой десяток. Он был физически слаб, но духовно бодр и просветлен... По его просьбе я исповедал и приобщил его Святых Христовых Тайн. С верою, кротостью и любовью этот большой русский мыслитель принял Святые Дары, исповедуя перед Христом торжественную надежду своей жизни... Через год он ушел совсем в вечную жизнь, к которой готовился, которую знал и возвещал другим» (9, с.67).

Духовная ситуация времени

После II мировой войны о духовной ситуации нашего времени писали К. Ясперс, К. Мангейм, М. Хайдеггер. С.Ф. в книге «Свет во тьме» отвечал тем, кто имел вес в светской культуре: Б. Расселу, А. Камю, Ж.-П. Сартру — атеистам, защищавшим позицию добра. Известны слова Достоевского: «Если Бога нет, то все дозволено». Сартр понял, что это серьезный вызов атеизму, и дал альтернативный ответ по схеме импликации: «Бога нет, но это не дает никому из нас никаких алиби». Отсутствие Бога, по Сартру, означает максимальную нравственную ответственность.

Б. Рассел считал вселенную абсурдной игрой слепых, жестоких, сметающих все на своем пути сил. Таков же социальный мир с его бесчеловечными режимами, войнами, лагерями, расстрелами. Жизнь человека в таком мире ничего не стоит; человека легко уничтожить, слепые силы могут его даже не заметить, но вопреки этому нужно стоять на позиции добра. Камю тоже утверждал достоинство человека вопреки абсурду мирового бытия. С его точки зрения, абсурд — результат того, что если в XIX в. помнили, что когда-то выпали из Эдема, то в XX забыли и это. Дж. Ст. Милль еще в середине XIX в. заявил, что он верит в Бога всеблагого, но не всемогущего, и с этим многие охотно согласились.

С.Ф. писал, что не нужно их осуждать. Их разум утверждает, что вселенная глубоко безразлична к добру, но они верят, вопреки «власти

тьмы в мире», что человек должен не изменять добру, иначе он уже не достоин имени человека. С.Ф. назвал это «скорбным неверием» — «одним из самых характерных и трогательных явлений духовной жизни нашей эпохи» (1, с.421). Это не цинизм или нигилизм — полное отрицание святынь, ценностей. Это неверие, имеющее решимость «защитить безнадежную позицию добра против победоносной, всемогущей силы зла» (с.422). Здесь на бессознательном уровне сохраняется преемство с христианской верой. Когда так верны добру — это своеобразная религиозная вера без признания разумом реальности абсолютного Источника бытия. Это не субъективизм, потому что признана абсолютность добра, его значение поставлено выше всех сил зла. Но есть что-то гностическое в такой вере в далекого от мира и бессильного Бога, есть и гордость в противопоставлении себя всей вселенной: «духовное состояние скорбного неверия есть состояние гордого индивидуалистического героизма» (с.424). В ответ на эту «веру надломленного сердца», полуверу без радости и надежды нужно свидетельствовать полноту христианской веры.

Полнота веры — в Богосыновстве, сознании усыновленности, принятии Отцом через Христа. «В своей трагической судьбе на земле человек почерпает мужество и смысл жизни не только в поклонении святыне и бескорыстном служении ей; последний и самый прочный фундамент его жизни есть утешительное, успокоительное, дарующее блаженство чувство его собственной сопринадлежности к некоей небесной родине — к дому Бога, как родного Отца, его обреченности и ненарушимой сохранности у Бога. Человек сознает себя не только слугой Бога — самое полное и совершенное выражение религиозного чувства есть то, что он есть *дитя Божие*» (с.427-8). Осознав себя принятым в дом Отца, человек не считает мир абсурдным.

Франк писал, что в XX в. немисливо считать, как думали раньше, что Бог может использовать зло, чтобы получить большее добро. Достаточно Гитлера, чтобы отвергнуть такую теодицею. Как же понимать всемогущество Божие? Оно открывается в религиозном опыте, когда мужественный борец за правду чувствует, что его ведет высшая сила. Святость Божия настолько притягательна для верующего человека, что ничто в мире не может остановить такого человека, если он идет по пути к Богу, если он возлюбил Бога и устремляется к свету Его святости: «Святыня есть неодолимая и всепобеждающая сила, т.е. ее **верховенство** означает некое внутреннее, **имманентное** ее всемогущество» (с.430).

Бог всемогущ в запредельном порядке бытия, а в нашем мире Святыня «выступает только как *одна* из сил, которые должны бороться с другими. В *составе мира* Бог борется с “князем мира сего”, сила благодати наталкивается на противодействующую ей злую волю» (с.431-2). Есть «кенозис» высших сил, когда они действуют в нашем

мире, здесь они могут страдать и терпеть иногда поражение, а не только побеждать. Но не нужно говорить о полном бессилии добра. Силам тьмы не дано подавить сил Света, не дано лишить их притягательности для всех, кто любит Бога и идет к Нему: «Свет во тьме светит» (Ин.1.5).

Это трактовка отличается от Бердяева, для которого Бог не всемогущ, а только добр. Н.Б. заявлял о своей верности доброму и страдающему от зла Богу. Франк пишет иначе: «Страдающий Бог — Бог, разделяющий страдания творения, из любви к нему соучаствующий в его трагическом борении, ценою собственных мучений подающий человеку спасающую и укрепляющую руку, — есть необходимое восполнение всемогущего Бога» (с.434-5). Новый Завет дает нам образец более основательного понимания всемогущества Божия: «А у вас и волосы на голове все сочтены» (Лк 12.7). Впрочем, тайна всемогущества остается тайной.

Историю С.Ф. понимал эсхатологически. Прогресс не является восхождением по ступеням совершенства, он не ведет к победе духа над бездуховностью, это созревание мира для суда. В мире есть поляризация сил, движение к финалу, которое означает, что к концу времен все будет полностью готово для Суда. История необратима — назад дороги нет. Царство зла растет внешне убедительно за счет своей подавляющей силы; царство добра растет как царство Святых, которое не имеет силового превалирования, но святых Божия влечет к себе всех. Не нужно, говорит Франк, быть пассивными в ожидании Суда. Тем не менее о. Флоровский назвал «Свет во тьме» «насквозь пессимистической книгой» за то, что в ней нет никаких надежд на историю. Франк не возражал, возложив всю надежду на Бога.

Богочеловечество и творчество

Невозможно понять Бога, минуя человека, писал С.Ф., как невозможно понять человека, минуя Бога. «То, что делает человека человеком, — начало *человечности* в человеке — есть его Богочеловечность» (2, с.206). Смысл этого своего основного тезиса С.Ф. раскрывает так. Бог не только трансцендентен, но и имманентен, Он все пронизывает Своим присутствием. Поэтому Он присутствует в человеке как начало, «глубоко и исконно сродное» человеку. В самой глубине своей души человек встречает Его и может вступить с Ним в общение как с Личностью. Возникает «я-Ты отношение», которое в его интерпретации становится сутью религиозного опыта. С любым человеческим «ты» человек встречается внешним образом, но с Богом — в самой своей глубине.

Встреча с Богом обнаруживает глубинную внутреннюю связь человека с Богом. То, что я Его встречаю, означает, что Он во мне живет.

Это не пантеизм, настаивал С.Ф., потому что Бог не только имманентен, но и трансцендентен. Но все же: «Бог есть такое «Ты», которое есть как бы глубочайшая основа моего собственного «Я»... Я сознаю Его *внутренней* основой моего бытия, именно в Его качестве существа, *иного*, чем я сам» (с.208-09). Это и есть богочеловеческое отношение. Как видно, для Франка присутствие Бога в глубине личности означает больше, чем только присутствие, — это основополагающее присутствие, объективно надежная основа для конституирования личности, чтобы ее бытие в мире не было чем-то случайным.

«Богочеловечность» человека, по Франку, следует понимать как «именно потенциальное присутствие в нем некоего божественного начала как его имманентного конститутивного начала» (с.252). Это исключает как гуманистическую автономию человека, так и абсолютизацию Бога за счет унижения человека. Внутренне входя в человека, Бог деликатно определяет его бытие как «свободное самобытие». Бог не сковывает свободу человека, а творит ее изнутри.

Из этого следует, как нужно понимать творческую деятельность человека. Творческую активность С.Ф. понимает как такую активность человека, при которой из глубин его души усилиями человека рождается нечто новое. Это придает духовному опыту определенную форму, в которой его можно передать другим людям. Творчество есть везде, где цель деятельности рождается из глубин человеческого духа. Себя ли выражает здесь художник-творец? Нет, отвечает С.Ф., не себя, а обретенное им или вверенное ему духовное сокровище. В подлинном духовном опыте всегда есть что-то не от нас, что-то сверхчеловеческое, что переливается в человеческое усилие. Творческой силой человек обладает как «порождение и своеобразное выражение самой творческой энергии Бога» (с.263). «Человек как творец *есть* соучастник Божьего творчества» (с.280).

Осознавая себя творцом, человек чувствует, что на самой последней глубине импульс творчества исходит от Бога. Воля Божия созидает его как творца. «В лице человеческого духа мы встречаемся с таким сотворенным существом, которому Бог как бы делегирует частично свою собственную творческую силу, которого Он уполномочивает быть активным соучастником Своего творчества» (с.282). Это свободное и сознательное участие человека в Божьем творчестве, исполнение Его воли и своей доли в Его замысле.

Но это не есть осуществление воли Божией во всей ее полноте, глубине и целостности. Человек как творец может выразить в своем творчестве лишь один из многих замыслов Божиих. Человек призван не только к этому, но и к соединению твари с Творцом, к теозису (обожению). В этой области человек, согласно С.Ф., менее всего творец, а тот, кто со смирением воспринимает ту благодать, которая творит его

самого в новом качестве. Следовательно, идеал творчества должен быть подчинен идеалу святости. Подлинное творчество невозможно без нравственной серьезности и ответственности. «Оно требует нравственного усилия, правдивости, должно сочетаться со смирением, совершается через аскезу бескорыстного служения» (с.287).

Как видно, основные положения философии творчества у С.Ф. сформулированы в противовес тому, что писал Бердяев, считавший творчество «антропологическим откровением». Кроме того, Н.Б. ставил идеал творчества выше идеала святости и отвергал, что нужно предваряющее аскетическое очищение мотивов творчества. С.Ф. дает понять, что Н.Б. определил свое понимание творчества без связи с тем богочеловеческим идеалом, который он же высоко ценил у Вл. Соловьева и который считал также и своим идеалом.

Но есть в идеях С.Ф. нечто такое, с чем трудно согласиться. В его понимании богочеловечества появляется нечто гностическое, когда присутствие Бога в глубине души человека интерпретируется как нечто «сверхтварное» в твари, что напоминает Мейстера Экхарта с его «нетварным элементом» в глубинной цитадели человеческой души. «Во мне, в качестве последней, глубочайшей основы моего собственного существа, светит как “искорка”, луч, исходящий из Солнца бытия» (с.269). «Этот луч образует самое существо моей личности» (с.269). Эти формулировки, конечно, более осторожны, чем у Экхарта, и мы можем допустить, имея в виду паламизм, что здесь речь идет об обожении человека энергиями Божией благодати («лучами», которые божественны, но уже не являются сущностью Бога). Но это будет только наше прочтение. А читатель, имеющий склонность к индуистскому пантеизму, захочет прочесть эти слова по-своему — в том духе, что «Атман есть Брахман» (классическая формула Упанишад), — и он скажет, что существенных препятствий такому прочтению он не находит. Те, кому чужд всякий пантеизм, вправе отметить, что здесь С.Ф. подошел к черте, разделяющей пантеизм от теизма, ближе, чем хотелось бы.

Непостижимое

Еще в работе «Предмет знания» Франк писал, что существует первичное единство бытия, охватывающее нас как познающих субъектов с тем, что мы хотим постичь. Оно по сути таинственно, но все же приоткрывается в духовном опыте, в переживании, предшествующем пониманию разумом. Разум берется воспроизвести этот опыт, а для этого «опредмечивает» первичное бытие, т.е. делает его предметно выраженным, соотносит с субъектом, чтобы понятийно осмыслить. Это значит, что создаваемый разумом образ первичного бытия вторичен по отношению к изначальной тайне. Философ, создавая свои концепции,

должен не терять духовно-мистического чувства потаенности изначального бытия, сохранять ту его интуитивную данность, которую он получает, когда переживает вхождение себя в это бытие, и трезво оценивать ограниченные возможности своих идей, категорий и мыслительных схем.

В «Непостижимом» тема потаенности первичного бытия соединяется с темой сопринадлежности каждого человека вместе с другими людьми всецелой Реальности, которая всех нас охватывает вместе с природным миром, культурой и пр. Мы и сами реальны, когда участвуем в потаенной и в то же время приоткрывающейся нам жизни Реальности. Таков духовный опыт, из которого исходил С.Ф. Но это не только его личный опыт, это преимущественно духовный опыт определенной традиции немецкой мистики, начиная от Мейстера Экхарта и до поэтов Ангела Силезия и Рильке в XX в. Этот такой опыт, в котором «чувство Бога» обращено не только к трансцендентной Святыне, но и к потаенной глубине природного мира и души человека: Божественное Бытие — всеохватывающее и пронизывает все.

Реальность С.Ф. отличал от действительности так: последнюю можно сравнить с домом как строением, куда можно войти и в нем быть, но это еще не та реальная жизнь, когда в нем поселяются люди вместе со всем, что они приносят и предпринимают, включая красоту, творчество, любовь и др. Вид ночного звездного неба тоже намного более богатая по содержанию реальность, чем астрономическая действительность. Мы живем в двух планах: ориентируемся в действительности как фрагменте реальности, и «одновременно в плане непосредственной *реальности* в ее всеобъемлющей и всепронизывающей полноте. “Действительность” есть то, что постижимо в реальности..., но сама реальность, из которой всплывает эта действительность, непостижимо по существу» (3, с.289). Мы можем жить (точнее, не можем не жить) в реальности, явственно воспринимая ее, переживая, но видя ее непреходящую таинственность.

Реальность существует как сверхвременное живое единство бытия, которое открывается нам во внутреннем духовном опыте. Оно безусловно объективно и объективно все, что в нем укоренено. Оно сверхприродно или сверхмирно. Его можно знать по его присутствию в глубине нашей души, в осознании его присутствия в нас и нашей укорененности в нем. Но это не будет «знанием о нем», потому что мы сами ему сопринадлежим и не противопоставляем ему себя так, как субъект противостоит объекту в научно-техническом подходе к вещам. Это — Непостижимое, потому что его суть невыразима в понятиях, потому что наш духовный опыт по содержанию шире нашей мысли. Но этот опыт не обречен оставаться всегда «немым», пусть даже он и не вместим в обычный «здравый смысл».

«Первореальность или первооснова бытия, будучи его первооснованием, его смыслом, есть нечто большее и иное, чем безличное, темное, внутренне неосмысленное лоно предметного бытия. Будучи светом правды, — тем, что внутренне обосновывает бытие, — будучи единством реального и идеального основания, — она могущественнее, глубже, значительнее всего вообще фактического — и именно поэтому ближе, роднее нам, нашему самобытию (несмотря на его шаткость), чем безличному и неосмысленному предметному бытию» (с.442-43).

Поэтому первореальность не может быть понята как целиком материальная или целиком духовная, как одно лишь бурление «жизни» или как-то еще. В ней есть все и она объемлет все, будучи чем-то большим, чем все. Она не может быть предметом обладания, в том числе и овладения разумом. Разуму она предстает как *«абсолютное единство и совпадение всех противоположностей»* (с.448). Здесь переключка с Николаем Кузанским. Непостижимая Реальность пронизывает все существующее. Непостижимое охватывает все, что может быть постигнуто, присутствуя также и внутри мира. Субстанцией его называть не следует. Все рождается из его темного лона потенциальности. Это — Всеединое, Исток бытия, Свет, Тайна, Первичный Абсолют. В этой Реальности открывается присутствие Божества — безымянного и одновременно всеименуемого. Собственно, Божество и становится здесь у С.Ф. «первоосновой и первоначалом всего вообще» (с.470). «Святыня» — это лучшее имя для обозначения Божества. «Святыня» — это еще не Бог. Богом С.Ф. называет «уже совершенно определенную форму обнаружения или откровения того, что мы разумеем под “Святыней” или “Божеством”» (с.450).

Почему С.Ф. различает Бога и Божество? Божество открывает себя как Бога прежде всего в глубинах духовного опыта, как его понял Франк. Божество, пишет он, сокровенно по существу, а Бог — это прежде всего «Ты», это Тот, к Кому обращаемся в молитве. Бог — Бог для нас, «Бог-со-мной» или «с нами Бог». Он открывается в «я-Ты» отношениях — в любви, вере и молитве. Тот, кто утверждает, что Бога нет или что он Бога ищет, но не встречает, в действительности и не может его встретить, потому что думает о Боге как объекте, заранее уклоняясь от того, чтобы видеть в Нем Личность, т.е. изначально в Него не веря. Не следует говорить о Боге в третьем лице, отмечал С.Ф. и оценивал это как неверие в Его вездесущие, кощунство. «Говорить о Боге можно, собственно, только *с самим Богом*», — приводит он слова Гете (с.469). Несколько иначе это выразилось позже, когда С.Ф. писал о «Боге как носителе абсолютной святости, как верховной святыни» (2, с.349).

Открытие Бога как «Ты» ведет к подлинному раскрытию личности в человеке, ее рождению от Бога в любви (сравн. 1 Ин.4.7-8).

Под любящим взором Божиим нам даруется бытие и творится личность. Мое зыбкое «я есмь» вторично в отношении к Божию «Ты еси» и становится «бытием-для-Бога». «Но что я в силу моей внутренней связи с Богом, конституирующей само мое существо и бытие, в качестве “я-с-Богом”, *вечен* — теперь, как и всегда впредь, — это, при всей непостижимости, абсолютно самоочевидно» (с.474). Таково наше двуединство с Богом, имеющее фундаментальное значение для всех наших других отношений. Все наши взаимоотношения с другими людьми и с миром рождаются из «я-Ты» отношения, из любви к Богу. Иначе говоря, отношения человека и Бога являются исходными для понимания отношений Бога и мира.

Мир С.Ф. трактовал как единство фактического безличного бытия, имеющее внутреннюю осмысленность. В одних аспектах он рационально организован и постижим, в других же — хаотичен и непрозрачен. Где-то мир так же безразличен к добру и злу. Творится ли мир Богом, согласно С.Ф.? Прежде всего, мир не имеет основания своего бытия в себе самом. Мир имеет свое основание в Божестве, пишет С.Ф., которое дает ему сверхмирную правду. Рационально это выразить невозможно и постигается это отношение как непостижимое, что вполне соответствует Николаю Кузанскому. Об эманации говорить нельзя, следовательно, нужно признать бесспорность истины сотворения мира Богом, ее очевидность на основании «общего и вечного откровения». Но С.Ф. скептически отнесся к общепринятым вариантам понимания сотворения:

«Традиционное учение о “сотворении мира” в его популярной форме мы — на основе общего откровения, из которого мы исходим, — не можем брать в его *буквальном* смысле, именно как отчет о некоей хотя и чудесной, но *причинной* связи между Богом и “возникновением” мира. Что мир и все вещи и существа “возникли” “из ничего” по повелению — по повелительному слову — Бога, — это в такой форме немислимо уже по двум основаниям: *во-первых*, потому что “ничто”, “из которого” рот этом должен был возникнуть мир, т.е. “ничто” как некое абсолютное состояние или реальность, есть просто слово, *ничего* не обозначающее...; и, *во-вторых*, потому что “возникновение”, здесь подразумеваемое, уже предполагает время, тогда как само время может осмысленно мыслиться лишь как момент или измерение мирового бытия» (с.519). Понятно, что такая трактовка мало кого может удовлетворить.

Мир, рассуждает С.Ф. в вечности обоснован Словом как Логосом или Смыслом, поэтому и во времени мир длится бесконечно. Мир при этом имеет свое начало в совершенно ином измерении бытия. «Бог как абсолютное первооснование или Первоначало, есть *всеединство*, вне которого вообще ничто не мыслимо. Если мир по сравнению с Богом есть “совершенно иное”, то *сама эта инаковость* проистекает из Бога и

обоснована в Боге. Поэтому если мы говорим, что мир есть нечто совсем иное, чем Бог, мы не должны при этом забывать, что есть именно “*иное Бога*”» (с.521).

Это означает также, что мир — также и нечто большее, чем просто мир, это мир в единстве с Богом, а не мир сам по себе. Бог «просвечивает» в нашем мире символически, Бог внутренне един с миром, что можно выразить, по образцу Кузанца, лишь антиномически. Здесь, наряду с богочеловечностью и через его посредство нам одновременно открывается и «*“богомирность”, теокосмизм мира*» (с.527). Мир также «*потенциально человечен*», потому что через укорененность в Боге мир связан также с человеческим началом. Все творение становится в Боге солидарным внутренним единством: «И так как “мировое” бытие совпадает здесь по своей природе с тем, что я испытываю как последнее существо своего “я”, то все творение становится великим, священным “мы”, “тварным” всеединством, которое все сплошь есть *для-себя-сущее-всеединство*. Все творение открывается как согласный “хор”, окружающий и славящий Бога и имеющий свое бытие, свою жизнь в самом Боге» (с.527-528).

Некоторые писали, что от учения о творении мира Богом здесь осталось только одно слово “творение”, и объясняли это тем, что сама философия Всеединства, в каком бы варианте она ни предлагалась, будь то с Софией, как у Вл. Соловьева, или без нее, как у С.Ф., внутренне не требует принятия церковного учения о творении, поскольку трактует Бога как первооснову бытия мира, пусть даже и не совсем пантеистически. Слова «укорененность в Боге» обязывают ко многому. Другая нелегкая проблема, которая здесь возникает, это проблема зла. С.Ф. писал, что она рационально неразрешима, и это верно. Суть зла он интерпретировал так: «небытие утверждает себя как бытие» (с.538). Зло зарождается из несказанной бездны, которая лежит как бы на пороге между Богом и не-Богом. Поэтому «мир *фактически не таков*, каков он есть в своей глубинной первооснове, в своей бытийственной определенности Божеством, — *не таков*, каков он есть в качестве творения и “одевания” Божия; и существо различия состоит в том, что внутри мира имеет место какое-то его перерождение, в силу которого всепронизывающее гармоническое всеединство оказывается надтреснутым, отчасти распавшимся, — или же бытие мира оказывается *выпавшим* из гармонического всеединства Божества» (с.539).

Трещит сама философия всеединства — бесцеремонно иронизировал в ответ Н. Бердяев, а ведь это «лучший образец онтологии» (7, с.651). «Непреодолимая трудность здесь в том, что зло есть отпадение от божественного всеединства. Но невозможно мыслить отпадение от всеединства, в отношении к всеединству нельзя мыслить никакого “вне”, оно включает в себя все, значит и зло» (с.653).

Для сравнения: как только Соловьев основательно занялся вопросом о мировом зле, он отказался от метафизики Всеединства. Но далеко не все теряет свое значение в философии Франка оттого, что его концепция всеединства не во всем убедительна. В поздней книге «Реальность и бытие» С.Ф. подтверждает свою верность тому, что корень всякого бытия связан с отношением к Святыне, что есть высшая инстанция, спасающая человека, — любящий Отец, не оставляющий тех, кто возлюбил Его. «Разлад между человеком и миром есть не глубочайший, постоянный и неотменимый факт вселенского бытия, а только некое ненормальное и притом производное и поверхностное его состояние» (с.352). Как видим, критика со стороны Н.Б. не привела С.Ф. к принятию мироотрицающего решения. Мир не только трагичен, как склонны думать многие в XX в., всякая трагедия имеет исход и в глубинах духа человека есть те опоры, которые помогут с ней справиться: «трагедия дана для ее преодоления» (с.396). Та глубочайшая духовная основа всяческого бытия, которую С.Ф. стремился раньше выразить в виде всеединства, здесь предстает «внутренне потаенной сферой жизни в общении с Богом — сферой сакрального, богоосвященного, теонормного его бытия» (с.324).

Совершенствование мира

Этому посвящена работа «Свет во тьме». Она опирается на известное положение Нагорной проповеди: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5.48). Совершенствование Франк трактует как «увеличение в ней абсолютного количества добра» (1, с.445). Оно осуществляется трудом человека, привлекающим к себе благодатные силы любви. Любовь должна изливаться в мир через нас и наращивать добро. Призвание христиан — содействовать улучшению нашего мира. В этой задаче есть два аспекта. Во-первых, сохранение того, что есть, борьба с убыванием добра. А во-вторых, наращивание добра в мире — в любви к Богу и ближнему.

В тяжелые эпохи гонений задачей созидания невозможно заниматься. Но они временны. Церковь призвана свидетельствовать веру открыто, в активной работе по улучшению, исправлению бытия. Она должна вливать в мировую жизнь энергию света, исцеляющего мир. А конкретнее, мы должны, согласно С.Ф., прежде всего восстанавливать и сохранять, наращивать древние, вечные, Богоустановленные устои бытия. Они входят в замысел Божий о творении. Это духовно-нравственные основы социальной жизни, без них она не бывает полнокровной. Их нужно поддерживать и сохранять, а также восстанавливать то, что было истреблено событиями XX в. Кроме того, есть и дальняя задача — восстановление того, что разрушено с давних времен. Воспроизвести все

бывшее когда-то в прежнем виде, невозможно, но следует сохранять, восстанавливать и совершенствовать мир, содействовать укреплению добра. Сказанным С.Ф. обозначил свое понимание задач христианского консерватизма.

Эту работу не нужно смешивать с задачами спасения в вечности. Там, где она отождествляется с делом спасения, появляются утопии и идолы. Они служат злу. Нужно не смешивать социальную работу с Царством Божиим, новым творением. Совершенствование мира — это задача не спасения, не радикального исцеления, а только «*паллиативного лечения*». Это лишь «относительное улучшение жизни в мире — в пределах, возможных при общем онтологическом несовершенстве мира» (с.446-47).

С.Ф. приводит слова И. Канта: «Из того кривого дерева, из какого сделан человек, нельзя смастерить ничего совершенно прямого» (с.447). Это аргумент против всех утопий, какие были и будут. Нужно трезво признать: мы живем в несовершенном мире, общество складывается из несовершенных людей, поэтому идеального общества в рамках истории нет и быть не может. Спасители человечества — это его губители, причем большие, чем обычные преступники. Совершенствование жизни — это путь «*изнутри наружу*», от личной жизни к жизни общественной, иначе говоря, путь совершенствования общих отношений через *нравственное воспитание личности*. Это есть основной, *царственный путь подлинно христианского совершенствования жизни*, на котором, через проповедь любви, сострадания, уважения к человеку, обуздания темных, корыстных, хаотических вожделений, через соответствующее воспитание, через педагогическую и миссионерскую активность закладываются прочные основы лучшего, более справедливого, более проникнутого любовью и уважением к человеку порядка общественной жизни» (с.459).

Духовные основы общества

Рассматривая их, С.Ф. на первое место ставит *солидарность, свободу и служение*. Если должное сочетание свободы и солидарности в обществе не достигнуто, если чувство служения утрачено, тогда общество легко придет в состояние нескончаемой борьбы социальных сил, которая доведет общество до вынужденного выбора между гнетущей деспотией и разнузданной анархией. Всякое общество — это единство разнообразного. Единство выражается прежде всего в солидарности — чувстве взаимной сопринадлежности друг другу и обществу как целому, чувстве «мы». Это «некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия» (1, с.51).

Всякое разграничение «я — ты», «я — они» могут быть только в рамках «мы». С.Ф. не мыслил личность без принадлежности

определенному «мы». В подлинном чувстве «мы» нет потери человеческого лица, погружения в социальный муравейник. «Мы» — не целенаправленно организованный коллектив (не армия, не фирма, не колхоз), где личность тонет. «Мы» — это взаимно скоординированная жизнь духовно пробужденных личностей, которые сотрудничают и поддерживают друг друга, личностей, нравственно и социально зрелых и ответственных, таких, что каждый уважает свободу, права, долг и призвание другой личности.

Конечным источником уважения личностей друг к другу в рамках «мы» является то, что каждая предстоит перед Богом и исполняет свой долг перед Ним. Ничто в обществе не должно препятствовать человеку исполнять свой долг перед Богом. Специфику и относительную устойчивость западного правопорядка С.Ф. объясняет тем, что служение Высшему и уважение к достоинству личности все еще не умерли на Западе, хотя ясное понимание смысла этого служения потеряно из-за секуляризации.

Человек является, с одной стороны, принадлежит ближайшему к ней сообществу «мы», а с другой, она включена в общество как целое. Общественная жизнь имеет два слоя. Общество как система — это законы, правопорядок, структуры и институты власти (включая полицию, армию, налогообложение и проч.). Здесь каждый подчиняется единой организующей воле. И есть другое — внутреннее органическое единство общества, которое он назвал словом «соборность». Она возникает из чувства душевной и духовной сопринадлежности каждого общественному целому, из «чувства “мы”». «Под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей скрывается и через него действует сила соборности, внутреннего человеческого единства» (с.57). Формы такой соборности — брачно-семейная и религиозная, а также «соборность, основанная на общности судьбы», на «общности жизни» (с.60). Термин «судьба» имеет здесь не язычески-демонический смысл, а означает совместное принятие объективно данных условий жизни и общих жизненных задач.

Общество как систему нужно организовывать, и этим занимается полномочная власть. А соборность организовать невозможно — она формируется спонтанно как результат духовной работы и преданности всех участников. Если общество атеистическое, то соборности, конечно, не будет. Но если каждый человек осознает себя не просто как индивидуальное «я», а как «я» с Богом, то появляется «мы», где каждое «я» — это «я» перед Богом в соборном «мы», это единство всех с Богом.

С.Ф. критикует капитализм, который противопоставляет солидарности частный интерес, и социализм — за то, что он превращает общество в жесткую организацию, в которой нет соборности. Коммунизм, как и капитализм, не имеют ничего общего с подлинными духовными

основами жизни. Критикует С.Ф. также и демократию. Воля народа, на которую уповают демократы, по Франку, отрицает соборность и личность, навязывается личности. Это фикция, поскольку механизм ее определения через выборы позволяет активным политическим группировкам и их лидерам сильно влиять, вплоть до манипуляции, на сам выбор. С другой стороны, говоря о правах человека, он не отрицал их необходимость: там, где законность, там и права. Но права должны быть соотнесены с долгом перед Богом.

«...Высшей и подлинно первичной категорией нравственно-общественной жизни человека является только обязанность, а не право; всякое право может быть лишь вторичным рефлексом и производным отражением обязанности. Ни отдельный человек не может первичным образом ничего требовать ни от другого человека, ни от общества, и ни общество не может первичным образом ничего требовать от человека. Ибо всякое требование и притязание любой человеческой инстанции должно быть сначала взвешено на весах правды, должно сперва оправдать себя, доказать свою правомерность, т.е. свое соответствие той абсолютной правде, исполнение которой есть обязанность и отдельного человека, и общества. Во всем человеческом, как таковом, т.е. вне связи его с божественным началом, нет ничего священного; “воля народа” может быть так же глупа и преступна, как воля отдельного человека... И каждый человек, и общество в конечном счете исполняют не свою собственную и не чужую человеческую волю, а только волю Божию, волю к правде» (с.109).

Единственное, что, с его точки зрения, более всего из известных форм общественной жизни приближается к описанному идеалу, — это конституционная монархия. Это не абсолютистская монархия, а такая, где царь и общество объединены взаимным доверием, где есть строгая ответственность царствующего лица перед Богом и перед обществом за то, как он исполняет свои обязанности.

Общество, в котором есть развитое чувство «мы», имеет соборное сверхвременное единство и с прошлым, и с будущим. Воля ушедших имеет значение для ныне живущих. Те, кто оставили наш мир, тоже имеют право голоса. Консервативность выражает уважение к их голосу. Поэтому консервативность является неустранимой чертой любой здоровой социальной жизни, ее основой. Революции как разрыв с прошлым безумны — они разрушают духовные основы жизни общества и совершают социальное самоубийство. Без сохранения духовной традиции нет нормального общества. Общественное всеединство в социальном плане создается традицией. Воссоздавать традицию — в этом задача работы по совершенствованию мира. Позиция социальной консервативности означает особенно внимательное отношение к тем нитям преемственности, которые упорно и целенаправленно обрываются

силами, враждебными добру и святыням, как и к тем, которые уже оборваны в истории, но еще не забыты и могут быть воссозданы снова.

На Западе преобладает понимание демократии как общества, которое само себя регулирует и перестраивает, которое не нуждается ни в какой санкции свыше, ни в духовной преемственности. С.Ф. выдвигает против такого понимания теократичность традиции. Теократичность не в смысле Вл. Соловьева, а в том, что традиция верна Богу и признает первенство Его воли. В конце концов верность духовным основам жизни означает, что общество где-то сохраняет свои религиозные корни. Они объективны, потому что создаются традицией. Здесь нет отрицательной оценки всего объективного, как у Бердяева, здесь нет отчуждения от мира, от народа и Церкви — наоборот: объективное — это надличностное, в нем мы обретаем себя и полнокровно действуем. Традиция несет в себе духовный опыт — глубокий, всесторонний. Мы принимаем ее свободно.

С.Ф. настаивал на важности авторитета. Здесь нет хомяковского отрицательного отношения к авторитету. Общество традиционное, с прочными духовными основами, имеет также и авторитет. Подлинный авторитет самоочевиден, он несет в себе высшую правду. Если он является ее носителем, тогда он оправдан, он становится источником права, власти. Авторитетное лицо тем и отличается, что оно лучше знает правду о том, каковы духовные основы жизни, каковы основы традиции, и способно эту правду осуществить. Поэтому в нормальном консервативном обществе послушание авторитету по долгу и совести — добровольное, потому что мы действительно понимаем умом и сердцем, что авторитет — носитель тех высших ценностей, которые мы сами разделяем.

Авторитет нужен в силу внутреннего разнообразия общества. Люди различаются по степени понимания духовных основ жизни, по характеру видов служения, поэтому авторитет неустрашим. Франк писал, что губительное заблуждение демократии состоит в том, что она высшей инстанцией государственной жизни считает какую-то спонтанную волю народа. Воля народа — это, с его точки зрения, вовсе не воля, а выражение каких-то страстей данного момента, которое характерно для того, что он назвал «избирательным стадом». Воля народа вовсе не такова, чтобы перед ней преклоняться. В демократии демагоги занимают место мастеров. Лучшим выразителем социальной правды должен быть именно авторитет, который является ее носителем, а не воля народа. Подлинным основанием авторитета является харисма — духовный дар, ясное знание Высшей правды и ее социального осуществления. Харисма проявляется в сознании объективной избранности данного лица для исполнения роли того авторитета, который руководит обществом, и

общество узнает в этом человеке того, кто вправе быть авторитетным, носителя духа правильно понятой власти.

Авторитет опирается на меньшинство, хорошо понимающее суть дела, на аристократию или элиту. Традиционная власть духовно ответственного меньшинства — лучшая форма власти, что бы ни утверждали сторонники демократии. Лучший авторитет — это единовластие, которое С.Ф. обозначил словом «монархия». «Единовластие в том или ином виде есть в такой же мере адекватная форма выражения внутреннего единства общества в области организующей, напряженно-творческой воли, как власть меньшинства есть адекватная форма постоянного, длительного направления общественной жизни» (с.120). В XX в., считал он, монархия дискредитирована настолько, что лучше назвать монарха монархом. Он должен быть носителем харизматического сознания, т.е. иметь сознание своей объективной избранности и той правды, которой обязан служить.

Существует ли равенство в консервативном обществе? Да, писал Франк, и вот в каком смысле. Все равны в том, что каждый призван служить в солидарности со всеми. Равенство в служении вполне согласуется с неравенством разных видов служения и разных положений в обществе. Харизма и иерархия ранжируют граждан, разводя их по разным слоям корпоративного общества. Каждый, понимая это, призван к свободному служению в таком обществе.

Таков общественный идеал Франка: творчество в единстве с консервативностью, авторитет, харизма, иерархия, аристократия, власть меньшинства и равенство в долге служить Богу и ближнему. Власть в обществе должна быть религиозно освящена, монархию не следует трактовать утилитарно (с точки зрения привычности или удобства для данного общества), сословное строение общества следует ценить и уважать. «Если общество вообще призвано творить не свою собственную, человеческую волю, а волю Божию, осуществлять не удовлетворение субъективных человеческих потребностей, а объективную абсолютную правду, то и верховная власть есть не приказчик человеческого коллектива, а по самому существу своему — слуга Божий, блюститель правды. Конкретно это выражается именно в том, что она охраняет не интересы сегодняшних членов общества, а интересы общества как сверхвременного единства, как соборного лица, имеющего свое целостное религиозное призвание, свою всемирно-историческую миссию. В монархической идее царя как “помазанника Божия” содержится поэтому глубокая и верная идея, отнюдь не связанная непременно с формой династической монархии...» (с.131).

Литература

1. Франк С. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
2. Франк С. Реальность и человек. СПб: РХГИ, 1997.
3. Франк С. Соч. М.: Правда, 1990.
4. Франк С. Предмет знания. Душа человека. СПб: Наука, 1995.
5. Франк С. Русское мировоззрение. СПб: Наука, 1996.
6. Франк С. Введение в философию. СПб: Абрис-книга, 1993.
7. Бердяев Н. «Два типа мирозерцания (С.Л. Франк. “Предмет знания”)» и «О книге С.Л. Франка “Непостижимое”». — В его кн.: Типы религиозной мысли в России. (Собр. соч. т.3.) Paris: YMCA-Press, 1989.
8. Арсеньев Н.С. С.Л. Франк как мистик. — В его кн.: Дары и встречи жизненного пути. Frankfurt/Main: Посев, 1974.
9. Архиеп. Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). От марксизма к истине христианства (памяти Франка). — В его кн.: Беседы с русским народом. М.: Лодья, 1998.
10. Булгаков С. Новый опыт преодоления гносеологизма. — Богословский вестник, 1916, т.1, с.152-153.
11. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954.
12. Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. М.: РОССПЭН, 2001.

Иван Ильин

Иван Александрович Ильин (1883-1954) — яркий и замечательный философ, немецко-русский по своим национальным корням. Жизненный путь его таков: поначалу вошел в круги социал-демократии, побывал у анархистов и других революционеров, а затем стал внепартийным публицистом и в конце концов монархистом. Как философ прошел непростой путь. До революции много занимался Штирнером, Фихте, Шлейермахером и Гегелем. Был известен в культурных кругах как оппонент Серебряного века, за что его зачисляли в реакционеры. В дни революции говорил, что не вправе уходить от постели больной матери-России, защищал правопорядок и законность против безбожной преступной власти.

Революцию объяснял как результат того, что в царской России позднего периода были закрыты все законные пути изменения существующего порядка, поэтому все, кто искал политического и социального оживления, действовали незаконно. Белые восхищали его. «Идеолог Белого дела» — так его часто называли. С его точки зрения, белое движение явило силу духа и воли. Грубая сила сгубила белых, рассуждал он, но этим людям было за что воевать и умирать, они победили духовно и нравственно. Не вся эмиграция разделяла эту точку

зрения. Приведем оценку Митр. Вениамина (Федченкова), который сам активно участвовал в белом движении с ген. Врангелем, но увидел причину провала белого движения в его безыдейности и бездумности: «**У нас почти не было руководящих идей**, как не было их, конечно, и при Деникине» (Митр. Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994, с.269). Аналогично высказывался и протопресвитер армии и флота Георгий Щавельский.

Ильин стоял на своем твердо и до конца. В 1922 г. его выслали из России вместе со многими на знаменитом «философском пароходе». До изгнания на его долю выпало шесть арестов и два суда. Ему грозили, что если он вернется, то будет расстрелян. 16 лет И.И. провел в Берлине. В 1933 году фашисты предложили ему содействовать государственному антисемитизму в Германии. Геббельс через агента искал с ним контактов. Ильин отказался. Он отверг фашизм, объяснив его как понятную, но неприемлемую реакцию на безбожие, интернационализм, космополитизм, на бесчестие нации после первой мировой войны, на хаос немецкой жизни, унижение, организованный развал социальных основ жизни. Фашизм он оценил как попытку волевого, неразумного и преступного выхода из тупика национального расслабления и безволия. Чего нет в деятельности фашистов, так это главного и самого важного, что могло бы придать ей совсем другое звучание, — религиозного мотива, подлинной духовной ясности. Ильин писал, что фашизм нужно считать черным, а может еще желтым, но никак не белым, черным делом, прикрываемым патристической фразеологией, которой нельзя доверять. Он видел антицерковность фашизма и признал его более вредным, чем масонство, отделяющее Церковь от государства. Конфликт с Геббельсом был неизбежен.

Гестапо запретило ему заниматься общественной деятельностью, читать лекции и печататься. В 1933 г. его выгнали из Берлинского университета. Спустя пять лет он уехал в Швейцарию, где ему тоже запретили. В Цюрихе он продолжал писать, пока не скончался 21 декабря 1954 г.

Написал он немало: «Религиозный смысл философии» (три речи: 1914-1923), где еще чувствуются последствия его увлечения Шлейермахером, Гегелем и другими. «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918). Здесь он взялся за нелегкую задачу христиански переосмыслить учение Гегеля, найти в нем нечто положительное и восполнить его. Думаю, что это больше имело значение лично для Ильина, чем для других, потому что Гегель духовно ничего не мог дать многим, как и весь немецкий идеализм, но тем не менее И.И. хотел заново подвести итог гегелевскому наследию.

Затем на шумевшая книга «О сопротивлении злу силой» (1925), направленная против толстовства. Бердяев удостоил ее разностной

рецензии, во многом несправедливой. Другие работы: «Основы христианской культуры» (1937), «Путь духовного углубления» (1935), «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий» (1938 г. на нем. яз., 1992 г. на русском), «Основы художества. О совершенном в искусстве» (Рига, 1937), «О России» (три речи: 1926-33 гг.), большая часть глав книги «Русские писатели. Литература. Театр. Музыка» (Вашингтон, 1978), «Художник и художество» (статьи 1932-34 гг.) и др.

В Цюрихе он подготовил двухтомник политической публицистики «Наши задачи» (статьи 1948-54 гг.), вышедший в свет после его смерти в 1956 г., завершил двухтомник «Аксиомы религиозного опыта», над которым трудился 33 года и выпустил его в 1953 г. Нужно назвать еще работы, посвященные культуре: «О грядущей русской культуре», «Огни жизни. Книга утешений», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» (1943 г. на нем. яз., 1958 г. на русском в Мюнхене), «Путь к очевидности» (опубликован в Мюнхене в 1957 г. по-русски), «О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин — Ремизов — Шмелев» (закончена в 1939 г., издана в 1959 г.), «О русской культуре» (лекции 40-х гг., по-русски в 1996 г.)

Социально-философской проблематике посвящены книги, написанные в разные годы: «О монархии и республике» (начата в 20-х гг., не завершена и напечатана лишь в 1978-79 гг.), «О сущности правосознания» (написана в 1919 г., выпущена в 1956 г.), «Общее учение о праве и государстве» (1915 г.), «Понятия права и силы» (1910). С публикацией своих книг он не спешил, долго размышляя над ними. Его работы у нас еще в полной мере не освоены и не осмыслены. Изданы 10 тт. собрания сочинений И.А. Ильина, составитель и комментатор Ю.Т. Лисица (1). Далее цитаты из Ильина будут даваться по этому изданию, за исключением «Аксиом».

Религия и философия

Слова «путь к очевидности» можно считать эпитафией ко всему его творчеству. Это путь к несомненности истины, которая являет себя взору ищущего и любящего ее человека. Истины как Высшей, неземной правды, которая не только пребывает над миром, в вечности, но и обретает себе жизнь на земле — в религиозной жизни человека, духовном подвиге, творческом усилии и служении Церкви и Родине. Видеть связь истин земных с Высшим источником — таков был философский дар Ильина.

В книге «Религиозный смысл философии» И.И. защищал точку зрения, что философия есть «душевно-духовное делание» (1, т.3, с.23), а не чисто интеллектуальная работа над построением концепций. Философствование должно исходить из подлинного духовного опыта, оно

должно быть верным истине, «знать верно, подлинно, объективно» (с.28), творчески создавать «верующее знание и знающую веру» (с.29). Истина и вера духовно очевидны, никакой авторитет не может заменить собой их очевидность, поэтому каждый должен внутренне обрести ее личным усилием. Философия призвана силой мысли освещать окружающую жизнь, преодолевать ее затемненность, «преображать сущность подлинной жизни» (с.40), наполнять ее пониманием высшего смысла.

Для этого философ должен справиться с тьмой в собственной душе, очистить ум и сердце, «овладеть силами своего бессознательного, очистить их, придать им гибкость и покорность, сделать их совершенным орудием предметовидения» (с.52). Это «творческий процесс, протекающий пред лицом Божиим и при участии божественных сил, живущих в человеке» (с.55). И нужно ответственно формировать в себе зрелый и подлинный духовный опыт, в котором истина не только открывается ищущему ее, но и убедительно свидетельствуется окружающему миру. В сущности, призвание философа — религиозно: «необходима новая философия религиозности и откровения, чтобы вновь открылось замкнутое око человеческое, по-старому приемля Бога и по-новому приемля мир; чтобы осветились современные религиозные падения и блуждания и чтобы в религиозном обновлении душ возобновилось одинокое боговидение и соборное богоутверждение» (1, т.3, с.88).

«Путь духовного обновления» продолжает раскрывать религиозный смысл философии и адресован духовно ищущим — тем, кто имеет жажду истины и волю к истине, но сомневается в том, что находил раньше. Это — краткое описание пути от сомнения к очевидности истины, свидетельство духовного пути автора. Оно представлено в виде серии очерков о вере, любви, свободе, совести, семье, Родине, национализме, правосознании, государстве, частной собственности. И.И. убедительно писал здесь, что самым глубоким и могучим источником духовного опыта человека является духовная любовь — любовь к Богу, к ближнему, к добру, истине, красоте, совершенству: «Любовь к совершенному отверзает человеку очи духа и является первейшим и главнейшим источником веры в Бога. Кто что любит, тот того жаждет и ищет. А так как искомое есть Бог — подлинно реальное совершенство, то он Его и находит» (1, т.1, с.78). И тогда Бог становится живым средоточием духовной жизни человека; прозрев сердцем в любви, человек обретает подлинную веру, а вера формирует волю, совесть, мышление и действия человека. Вера не только даруется человеку, возлюбившего Бога, но и создается и углубляется в последующем духовном труде уверовавшего.

«О вере позволительно говорить только там, где истина воспринимается глубиной нашей души; где на нее отзываются могучие и

творческие источники нашего духа; где говорит сердце, а на его голос отзывается и остальное существо человека... Человек верит в то, что он воспринимает и ощущает как самое главное в своей жизни. Скажи мне, что для тебя самое важное в жизни, и я скажу, во что ты веришь... Словом, здесь реальный центр твоей жизни: тут твоя любовь, твое служение, тут ты идешь на жертвы. Здесь твое сокровище, а где сокровище твое, там и сердце твое, там и вера твоя» (1, т.1, с.43).

Как видно, речь идет здесь о ценностях и святынях, о любви и созерцании, а это основные темы немецкого современника Ильина — Макса Шелера, феноменолога, антрополога и философа религии.

Вера и культура

Небольшая работа «Основы христианской культуры» близка по духу творчеству Е. Трубецкого и С. Булгакова; она отличается от понимания отношений культуры и веры в том виде, как это дано у о. Павла Флоренского. Здесь более умеренное, спокойное, терпимое, внимательное отношение к культуре в целом. И.И. пишет, что христианская культура существует не сама по себе, а перед лицом мощного антихристианского фронта XX в. в науке, государстве, экономике — во всех областях человеческой деятельности:

И.И. указывает на безбожное искусство, которое стало праздным развлечением и нервующим зрелищем, на материалистическую науку, которая отбросила «гипотезу Бога» и порвала с религией, говорит о светской государственности, которая оторвалась от своей высшей цели и не служит ей, ибо цель эта состоит, всегда состояла и будет состоять в том, чтобы готовить людей для жизни по-Божьему.

«Безбожное государство ведет народы так, как слепой ведет слепых: в яму (Мф.15.14). Оно не ценит вечных благороднейших — религиозно-христианских корней правосознания. Современное государство служит не качеству жизни, не совершенству ее, а интересам людей и классов; оно не знает измерения священной глубины ни в душах, ни в делах; оно есть явление личной, классовой и всенародной жадности и создает в лучшем случае неустойчивое равновесие вожделений, равнодействующую вражды и зависти» (с.288).

Христианская культура должна созидаться вопреки всему этому безобразию. И.И. отклонил соблазн отвергнуть культуру из христианских побуждений, предать ее анафеме. Это же сделал и Е. Трубецкой. И.И. настаивал, что христиане призваны вносить свет Христов повсюду, во все области человеческой деятельности, и созидать христианскую культуру на земле, потому что через культуру христиане могут воздействовать на мир. Это — дело совести и ответственности, веры и надежды, исполненной духом любви к Богу и ближнему.

В Новом Завете нет прямых указаний о культуре, но поиски христианской культуры, признает И.И., идут через всю историю христианства. Церковь призвана идти средним путем между крайностями — всеядностью и полным отвержением культуры. Бог создал мир «хорошо весьма». Христиане призваны принимать мир разумом, верой, любовью, в смирении, трезвении, в искусе, в служении: «Возможность и реальность негреховного мироприятия и миропреобразования даны и удостоверены. Евангелие несет миру не проклятие, а обетование, а человеку — не умирание, а спасение и радость. Оно учит не бегству из мира, а христианизации его» (с.315).

Это не значит забыть Добротолубие, забыть старцев. Добротолубие, старцы определяют работу над внутренним строем человеческой души, над созиданием добродетели. Но дух Христов дан, чтобы действовать в нашей земной работе. Христианин должен действовать с чистыми мотивами, чистыми намерениями. Культура должна твориться, когда достигнута должная чистота намерений, и тогда правильно ставится цель и задача. Культура творится с творческим дерзованием, но и с максимальной духовной ответственностью.

Христианскую культуру может творить только церковно христианская душа. Христианство преображает культурное творчество изнутри своим духом любви, в нем есть что-то похожее на брак. В философии, например, сила разума должна служить познанию предмета, но мотив самого разума — любовь. Воля к действию тоже должна рождаться из духа любви и совести; воображение должно быть не блужданием по образам, а воспламеняться духовной любовью. И.И. отличает духовно сомнительные виды воображения от нужных для творчески активной личности, настаивает, чтобы творец был открыт благодати и готовил себя к ней, чтобы благодатные прозрения стали источником творчества. Такие прозрения нужны в науке и искусстве, в проектах социально-правовых решений и государственных реформ. Все должно быть претворено духом христианской любви и правды Божией. Все великое в мире вырастает из прозрений, из творческого усилия, подвига, молитвы, созерцания (созерцание как источник действия, подвига — одна из любимых его тем). «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5,48), — это он ставит на очень важное место в культурной творческой работе. Совершенство дается Духом Христовым.

И.И. критически рассмотрел то, что он назвал аскетическим самоустранением от мира. Оно было и есть в христианстве, но нередко доходит до крайних форм. Если же христианин-аскет не поддается искушению мироотрицания, он отходит от мира лишь для того, чтобы затем вернуться на новом уровне, принести прозрения и духовный опыт для творческой работы. «Христианское мироотвержение есть или условно временная, душеочистительная установка монаха, “отвергающего”, чтобы

“приобрести вновь”, закрывающего глаза, чтобы прозреть, ищущего уединения и сосредоточения для того, чтобы по-настоящему воспринять Бога, человека и мир; тогда христианин “отвергает” не Божий мир, а *свои страсти и страстные содержания своего опыта* и, очистившись и прозрев, убеждается, что “нет ничего в себе самом нечистого”, ибо “только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто” (Рим.14, 14-20)... Или же мироотрицание есть слепота, помрачение духа, посягание на хулу и тяга к ереси; это есть путь от духовного скопчества к телесному» (с.315-316). Крайне аскетическое самоустранение от мира больше связано с эллинизмом, чем с христианством. Оно никогда не умирало и в Православии, но не выражает последнего и глубочайшего отношения христианства к Богу и Божьему миру.

Христос пришел в наш мир ради нашего спасения — значит, Он принял мир и христиане тоже должны действовать в мире ради его спасения, действовать под знаком благословения Божия. Это и есть призвание к труду, к творческому усилию, а в конечном счете — к культуре. Православие должно освятить каждый миг труда вплоть до присяги государю, любви к старцу, мирскому служению, монашескому деланию — все должно быть претворено и освящено в христианской любви к миру, который Бог послал нам, чтобы мы здесь трудились.

«Поистине Христос принял мир и воплотился не для того, чтобы научить нас отвергать мир, понося и презирая создание Божие, но для того, чтобы дать нам возможность и указать нам путь верного христианского мироприятия; чтобы научить нас верно принимать и творчески нести бремя вещественности (плоти) и бремя человеческого душевного разъединения (индивидуальности); чтобы научить нас *жить на земле в лучах Царствия Божия*. Мы не выше Христа, а Христос принял земную жизнь, вернул ее в благодатном сиянии. И тот, кто принимает мир, тот включает в свой жизненный путь *творческое делание* в этом мире, т.е. *совершенствование в духе* и себя самого, и ближних, и вещей, а в этом и состоит по существу христианская культура...» (с.312).

Религиозный опыт

Теперь о книге «Аксиомы религиозного опыта» (2). Тематика ее связана с работами Ф. Шлейермахера и ряда других западных мыслителей — таких, как Р. Отто, написавший книгу «*Das Heilige*» (нем. «Святое», 1917). И.И. переосмыслил их, чтобы определить, какие его виды являются духовно здоровыми, положительными и ценными.

Суть трактовки И.И. в том, что каждый человек не просто пассивно получает откуда-то религиозный опыт как нечто готовое, изначально данное; религиозный опыт лежит в основе всякого религиозного верования и делания и человек должен с ним тщательно,

ответственно и вдумчиво работать. Он должен относиться к нему бережно, заботиться о его чистоте и, как он выразился, о его «богосоответствии», иначе будут искажения. Эти искажения связаны с самоутверждением, эротическими страстями, сомнительным мистицизмом, с противорелигиозной магией, суевериями, психопатическими явлениями, нравственной необязательностью и фанатизмом. Искажения же должны устраняться.

В добротном, а не «заблудшем», религиозном опыте должны быть четко выражены определенные аксиомы: аксиомами И.И. назвал то, что обеспечивает его подлинность. Например: «Цельность веры есть аксиома подлинного религиозного опыта» (2, с.35). Другие аксиомы связаны с духовностью, молитвой, любовью, созерцанием, созиданием жизни, с «очевидностью» как ясным видением всего. И.И. настаивал: чем более подлинным и здоровым является духовный опыт, тем ближе он к Православию. Догмат, который есть средоточие христианской веры, для Ильина важен как финальный критерий качества религиозного опыта. Но путь к подлинному опыту лежит через долгую работу — через смирение, трезвение, ответственность, очищение чувств и мотивов нашей душевной и духовной жизни, и здесь нужны предваряющие догмат оценки. Приближение к идеалу по этим признакам означает, как он писал, приближение к Евангелию, к духу Православия.

Он считал, что в подлинном религиозном опыте всегда присутствует Дух Божий, что в настоящем религиозном опыте Логос сеет Свои семена и человек должен видеть и понимать, куда, откуда и как он идет, защищать опыт от соблазнов, вынашивать его, творить его культуру, заботиться о нем, чтобы передать его людям, которые еще духовно не пробуждены: «Перед своим религиозным опытом современный человек не имеет права стоять в беспомощности и в недоумении: он должен активно и ответственно строить его и владеть им, как верным путем, ведущим к Богу; он должен знать, куда он идет, как он ориентируется в тумане разноречия и соблазнов, каков его путь и почему он считает свой путь верным; он должен уметь отзываться на вопросы затрудненных и беспомощных и спешить им на помощь. Иными словами, он должен владеть своим религиозным актом, чтобы защищать его от соблазнов и покушений и чтобы помогать другим, еще не выносившим своего религиозного акта» (с.38).

XX век, считал Ильин, — время неробкой веры, требующей вдумчивости, самостоятельности, культуры религиозного опыта, вдохновения и напряженной жизненной борьбы. В конечном счете исходным и окончательным мотивом религиозного опыта является жажда Святого, искание встречи со Богом. Это означает трезвенность, ясность, чистоту. Здесь не должно быть каких-то смутных исканий чего-то запредельного, паранормального, мистического, какого-нибудь

самозабвения в коллективной душе, в космическом сознании и пр. Это должна быть жажда подлинной святости, иначе вместо подлинно духовной религии будет бездуховная. Связь с Богом является источником всякой подлинной религии.

Приведем еще несколько фрагментов. «Сущность религиозного опыта состоит в обращении к Богу, но именно обращение к Богу делает человека духом. Обращаясь к Богу, человек испытывает себя “предстоящим”, душа его осязает трепет и благоговение. Благоговение есть проявление духовности, дар духа и признак духа. Человеку естественно испытывать сокровенный трепет, обращаясь к Богу, этот трепет свидетельствует о его духовности. Человек, не знающий этого, лишен духа, он не поймет того первичного явления религиозности, в силу которого душа человека, обращаясь к Богу, испытывает свое недостоинство и именно этим испытанием своего недостоинства утверждает свое духовное достоинство» (с.54-55).

«Дух есть дар свободы, данный человеку в зачатке от самой природы; в то же время он есть живая сила самоосвобождения и в заключительной стадии (вероятно — посмертной) — полнота личной свободы. После всего этого будет понятно, если мы определим дух как потребность священного и как радость верного ранга; если мы опишем его как дар молитвы, как силу поющего сердца и как жилище совести; если мы обозначим его как месторождение художественного искусства; как источник правосознания, истинного патриотизма и национализма, как главную основу здоровой государственности и великой культуры» (с.52).

Для того, чтобы предохранить себя от искажений духовного опыта, необходимо помнить, что «религиозный опыт — от духа и что религиозное состояние есть духовное состояние. Бездуховная “религия” есть или не осуществившаяся “возможность”, или трагическое “недоразумение”, или же соблазнительное извращение. Противодуховная “религия” есть слепая одержимость, а может быть, и сущий сатанизм... Не все, называемое в просторечии и даже в литературе “религиозностью” и “религией”, есть в самом деле “религиозность” и “религия”» (с.53).

Чувство ответственности Ильин отнес к аксиоматическим основам религиозного опыта. «Безответственность постыдна и отвратительна во всех областях духа... Но безответственность в области религии, где люди не имеют, в сущности говоря, прочных критериев и где живое благоговение должно было бы вечно питать заботу о трезвении и очищении, является грехом непростимым, грехом “против Духа”. Нигде беспочвенные фантазеры и болтуны не приносят такого вреда, как в религии: здесь они компрометируют не столько самих себя, сколько ту сферу духа, в которой они якобы пребывают и из которой возвещают свои ложные “откровения”. Безответственный ученый будет опровергнут; безответственный воспитатель — разоблачен; безответственный политик

— осужден и, может быть, казнен или изгнан. Но безответственный лжепророк, создавший себе общину слепых последователей, может изливать свой духовный яд до конца дней, подрывая авторитет религии и доверие к вере» (с.56).

Религиозный опыт, не раз повторял И.И., — это труд, напряженная жизненная борьба, ответственность. Быть несовершеннолетним в религиозной жизни не следует. Приближаясь к Богу, человеку следует собирать свои силы и относиться критически к своим слабостям, неумениям, неспособностям, становиться благоговейным, осторожным и совестливым. «Тот, кто ищет религиозного опыта, нуждается в изведенном и закаленном чувстве ответственности, потому что он вступает в ту сферу, где обитает и обретается само Совершенство. Воля к Совершенству есть основная сила духа и основное побуждение всякой истинной религиозности. Человек, принципиально отрицающий возможность отличать “добро” от “зла”, объективно лучшее от объективно худшего, загораживает себе всякий путь к духу, к духовной культуре, к философии, религиозному опыту» (с.56).

Сопrotивление злу

В свое время нашумела работа Ильина — «О сопротивлении злу силой» (1925), посвященная тому, что он назвал «погребением набальзамированного толстовства». Суть его возражений в том, что непrotивление злу насилием, к которому призывал Лев Толстой, не является позицией мужественного человека, человека веры, человека Церкви, зрелого в нравственном, социальном, гражданском отношении. Это, по оценке Ильина, наивно-идиллический взгляд на человека, идеализация робких, противогржданственных, патриотически мертвых характеров, это религиозное безволие и духовное безразличие. Учение Толстого работает на снижение уровня ответственности, оно дает ложную видимость согласия с учением Христовым. Действительно, у Христа есть слова «вложи меч свой в ножны», сказанные Петру в определенной ситуации. Но в Евангелии служение в армии не осуждается — вспомним сотника, который обращался к Иисусу с просьбой об исцелении слуги, вспомним крещение Корнилия. Ни тому, ни другому не предлагалось оставить службу; не осуждается государственная сила в борьбе со злом — короче говоря, не осуждается меч.

Отвергая концепцию Толстого, Ильин писал: «Таков духовный закон: не сопротивляющийся злу *поглощается* им и становится *одержимым*» (1, т.5, с.39). Кто непримирим со злом, тот не может не бороться с ним, он чувствует в себе духовную необходимость каждый раз поступать согласно долгу и это формирует в нем основные убеждения и

благородство характера, «живой костяк личного духа». «Размягчение этого духовного костяка, распадение этого духовного уклада означало бы духовный конец личности, превращение ее в жертву дурных страстей и внешних воздействий» (с.39).

Зло, как пишет Ильин, торжествует до тех пор, пока оно не обуздывается. Здесь невозможно обойтись без силы — государственной, полицейской, армейской. Внешняя сила нужна, чтобы зло не разрасталось беспредельно, чтобы каждый человек соблюдал верную социальную грань в своем поведении, чтобы он сделал ее собственной нормой. Но здесь не обойтись без религии. «Добро есть *одухотворенная... любовь*; зло — *противодуховная вражда*. Добро по самой природе своей религиозно, ибо оно состоит в зрячей и целостной преданности Божественному. Зло по самому естеству своему противорелигиозно, ибо оно состоит в слепой, разлагающейся отвращенности от Божественного» (с.47). Ветхий Завет не отменен Новым Заветом, а в Ветхом Завете сила выдвигается как средство борьбы со злом; Новый Завет восполняет то, что сказано в Ветхом Завете, но не отменяет.

Есть два пути: высший, Божий, благодатный путь тех, кто становятся учениками Христовым и действительно оставляют меч, кто в полной мере идет на путь Креста и жертвы. Низший путь — путь воина, военачальника, властителя, в конце концов, путь кесаря. Этот путь осмыслен и сохраняет свое значение. Не случайно сказал ап. Павел, что всякая власть от Бога, что призвание и назначение носителя меча в том, чтобы сдерживать зло. Поэтому когда Толстой это устранил, он вступил в прямое противоречие с ап. Павлом и Евангелием.

Есть люди, которые имеют призвание оставить меч и идти по пути совершенства, по пути полной самоотдачи. Преп. Сергей Радонежский не брал в руки меч, но некоторым монахам поручил воевать и благословлял князя Дмитрия Донского. Те, кто идут по пути полной самоотдачи в чисто духовной работе, немало обязаны тем, кто берет на себя бремя активной борьбы со злодеями.

Меч не может заменить Евангелие, христианство, воспитание в духе любви и веры. Но меч должен действовать во имя Духа, и в этом, как писал Ильин, прямая религиозная и патриотическая обязанность человека. Толстой это отрицал; он пошел по пути абстрактного морализма. С точки зрения Ильина, моралист — это «существо испуганное»; он боится быть мужественным и отрицает то необходимое, что должно совершать. Мир лежит во зле и нужно противостоять этому состоянию мира, а не смиряться с ним.

И.И. был совершенно трезв в том отношении, что там, где меч, где государство, там сила, там убийство; если в борьбе со злом государство совершает и узаконивает убийство, то как быть? Ильин принимает это как путь наименьшего зла, наименьшей неправды или

неправедности. Если в этом участвует христианин, то он должен сформировать в себе правильное, мужественное отношение к борьбе со злом и не уклоняться от борьбы.

В глубине борьбы должна быть суровая и трезвая любовь, настаивал И.И., — не эмоциональная, а волевая, разумная и мужественная: «*Борьба ведется именно любовью, но одухотворенною любовью*» (с.152). В непротивлении злу нет подлинной любви, безволие не остановит зла уступками и расчетами. Зло (сила или убийство), использованное против другого зла, не становится добром от того, что таким способом другое зло было остановлено. Не нужно думать, что меч становится праведным. И.И. напоминает известное 13-е правило св. Василия Великого: убийение на поле брани, которое совершают христианские воины, законно, но затем все-таки при возвращении в Церковь нужно пройти покаяние и очищение. Путь меча — это не путь святости; это, настаивает И.И., путь опасный и труднейший, с наибольшей ответственностью, это путь не для слабых, не для моралистов, но путь, которым пренебрегать нельзя.

«Следовательно, остается одно-единственное, универсальное правило: “противиться злу из любви” — из любви отдавая *все* свое, где это нужно; из любви понуждая и пресекая, где нужно; из любви уговаривая и из любви казня, из любви не отдавая ничего своего, если это “твое” есть больше, чем твое, если оно есть в то же время — Божие: святыня, Церковь, Родина или их вещественное воплощение. И во всех этих проявлениях — и отдавая, и не отдавая, и умоляя, и не умоляя, и казня — эта любовь не будет ни безразличием, ни самодовлеющей чувствительностью, ни робким попусшением, ни безвольною жалостью, ни соучастием» (с.152).

Что здесь больше всего озадачивает, так это слова «из любви казня». Есть еще одно место: «Христос предвидел и указал такие злодейства (“соблазнение малых”), которые, по Его суждению, делают смертную казнь лучшим исходом для злодея (Мф.18.6; Мк.9.42; Лк.17.1-2)» (с.143). Как мы видим, самому Христу приписано повеление казнить преступников смертной казнью. Злодей, продолжает И.И., теряет право на полноту любви, любовь к нему меняется так: от неполной и ущербной к отрицательной, а затем и к отрицающей злодея и завершается она «в земном устранении отрицаемого злодея» (с.149).

Спор И.И. с Толстым вызвал поляризацию среди других мыслителей: против Ильина выступили Бердяев, о. Василий Зеньковский, Зинаида Гиппиус, Максим Горький, Федор Степун и др. За Ильина выступили тоже очень разные люди: Петр Струве, Иван Шмелев, Николай Лосский, Николай Арсеньев и ряд зарубежных иерархов. Н. Лосский назвал исследование Ильина «в высшей степени ценным» (4, с.421). Позицию Ильина восприняли положительно в ее главном содержании:

меч не праведен, не свят; он необходим, но крест — не меч, сколь бы сходными они ни казались внешне; меч — не орудие Христа, но люди с мечом в руках принимают в Церкви крещение и, крестившись, оставляют меч при себе. Здесь два пути, соглашались многие, и ни один из них не должен быть перечеркнут, нельзя, чтобы один путь приносился в жертву другому. Но казней в России всегда было так много, и без всяких ссылок на любовь... Нужно ли ссылаться еще и на любовь при санкционировании казней? Казнь — это не убийство врага в смертельно опасной борьбе с ним. Казнят тех, кто уже обезоружен. Казнить ли с чувством «правоты перед лицом Божиим» (с.153), или же лучше вспомнить о 13-м правиле св. Василия, или же протестовать против смертной казни, настаивая на замене ее на длительные сроки лишения свободы?

Оппоненты справедливо указали на эти места у И.И. Оценка Бердяева была уничтожающей: «ЧК во имя Божие». Но этим вопрос не исчерпывается. Позицию Ильина Бердяев воспроизвел неполно и искаженно. Рецензия Н.Б. именовалась «Кошмар злого добра» («Путь», 1926, N 4). Бердяев отверг все содержание книги И.И., сославшись на указанные места о казни злодеев:

«Мне редко приходилось читать строки более отвратительные. Палач, совершающий казнь, находится в лучшем духовном и моральном состоянии, чем философ, упоенный описаниями этих “классических состояний” любви, ведущих к казни. И. Ильин изменяет лучшим традициям не только русской национально-религиозной мысли, но и русской государственности. От А.С. Хомякова до Вл. Соловьева лучшие наши мыслители отрицали смертную казнь и ее отрицало русское уголовное законодательство. Этим мы могли гордиться перед народами Запада, которые по инстинкту и по принципу более склонны к смертной казни... Признавали смертную казнь в форме террора именно ненавистные И. Ильину русские революционеры, для которых она была способом истребления зла и насаждения добра. Смертная казнь стала основой русской юстиции после воцарения коммунистов. Неизбежность убийства на войне, которой никто не отрицает, не есть смертная казнь. И кто же может взять на себя решимость казнить от лица абсолютного добра и духа? Суд Божий неизвестен людям, и суд этот может оказаться очень непохожим на наш» (5, с.86).

Ильин в ответной статье «Кошмар Н.А. Бердяева» писал: «Суть дела в том, что г. Бердяеву, при просматривании моей книги, приснился кошмар. Ему пригрезилась система идей, которую он пережил с тяжелым отвращением, и эта система идей принадлежала в его галлюцинации некоему “И. Ильину”. Об этом он и счел нужным довести до всеобщего сведения» (1, т.5, с.238). Н.Б. многое несправедливо приписал Ильину и дал резко осудил не только идеи Ильина, но и самого Ильина, например: «И. Ильин — не русский мыслитель, чуждый лучшим традициям нашей

национальной мысли, чужой человек, иностранец, немец» (5, с.87). Но Н.Б. в действительности прочитал его книгу, точно процитировал те самые места, которые не его только одного возмутили, поставил вопросы и дал контраргументы, на которые Ильину надо было бы ответить.

Спустя десятилетия ясно, что есть правота Ильина в том, что существуют два разных пути в жизненном служении православных христиан, но ясно и то, что есть рискованная сторона в позиции Ильина. Оппоненты не предложили альтернативной точки зрения на эти два пути, на то, как они должны соотноситься. Общий принцип понятен: те, кто всецело посвящают себя пути полного служения Богу и ближним в духе полной самоотдачи, меч оставляют, но для мирян, занимающих ответственные посты, меч остается, и без него нет серьезного социального противодействия злу и насилию. Н.К. Гаврюшин недавно писал: «Универсального же разрешения антиномий “православного меча” (или православной культуры), по-видимому, быть не может, ибо разрешить их за других, значит, лишить свободы выбора тех, для кого смысл жизни осуществляется в свободном самоопределении, непрерывном каждодневном выборе: “или — или”» (Вопросы философии, 1992, N 4, с.82).

Монархия и правопорядок

Философии права посвящены работы: «Общее учение о государстве и праве» (1915), где И.И. рассматривал общество не только как объединение ради выживания и совместной деятельности, но и как духовную полноту жизни; затем «О сущности правосознания» — ее целью стало обращение к недугам бездуховного современного правосознания и поиск путей их исцеления через духовно воспитанную волю — опубликована после его кончины в 1956 г.; и «О монархии и республике» — незаконченная работа, над книгой автор работал около 46 лет.

Работа «О сущности правосознания» полемизирует с секулярным пониманием права как, с одной стороны, общественной гарантии для индивидуалистической самореализации граждан, а с другой, как устойчивой привычки по долгу и совести соблюдать предписания законной власти, если ее требования не выходят за рамки ее полномочий. И.И. писал в ответ, что это ничего не говорит о духовной силе права и приучает граждан уважать право ровно настолько, насколько оно связано с реальной силой принуждения государства, т.е. убеждает в том, что «право есть не что иное, как организованная сила» (1, т.4, с.186).

Разумеется, каждого человека закон должен приучить к тому, чтобы ограничивать свое поведение согласно необходимым объективным нормам, и для этого нужен авторитет власти в обществе. Но это еще не

все. Дух является корнем права, или: христианская духовность является подлинным источником правосознания. Без подлинной духовности мы получаем какое-то ущербное правосознание, которое пресекает корень и источник своей собственной жизни. Но в духовной жизни важна прежде всего воля человека, поэтому зрелое правосознание означает достижение активного волевого состояния души, стремящейся к достижению цели права — общего блага.

Отсюда следует, в частности, что не все правонарушения означают виновность нарушителя. Оценка его действий как наказуемых или ненаказуемых по закону должна принимать во внимание степень развитости его правосознания. «Согласно этому, правонарушитель будет виновен в том случае, если он нарушил норму положительного права по недостаточной воле к цели права и к праву как необходимому средству, и будет невиновен в том случае, если верный правопорядок был его целью и его мотивом» (с.222). Важно, чтобы была прежде всего добрая воля, стремящаяся к цели права и к праву. Предложение интересное, но озадачивает в том плане, что, например, судья должен будет брать на себя некие духовнические полномочия, чтобы разбирать, в каком состоянии находится воля подсудимого.

В чем должно укореняться правосознание? В его духовной воле, в ясном понимании достоинства человека как гражданина, как личности, в его способности обязывать себя и управлять собой в поведении и в его готовности уважать других людей как способных поступать столь же разумно и ответственно. «Нормальное правосознание есть воля к праву, проистекающая из воли к духу» (с.237). А воля к духу — зрелый итог личной и общественной нравственной культуры.

Люди прежде всего существа духовные, это личности, поэтому они — субъекты права. Власть должна уважать духовное достоинство человека и доверять гражданам. Государство — не только политический союз, но и духовно-нравственное единство граждан, его роль в обществе — служебная, оно призвано ограждать духовную жизнь своих граждан. Соответственно, и граждане должны уважать друг друга, уважать власть и доверять ей. Если каждый человек является духовно достойным существом, он в какой-то мере является существом автономным, но эта автономность — не абсолютна.

Автономия (греч. «самозаконие») понимается как выражение зрелости духовной, социальной, эмоциональной, интеллектуальной, нравственной. Автономный человек — это человек ответственный, с чувством гражданственности, который в состоянии осмысливать свою личную и социально-государственную ситуацию, принимать решения и нести ответственность за все последствия решений, а также уважать автономию других граждан. Это духовная зрелость, не исключаящая, а предполагающая «братское настроение душ» (с.276).

И.И. писал, что личность, внутренне прижатая, не способна самостоятельно мыслить, решать, действовать, самостоятельно устроить свою жизнь. Духовно прижатый человек не будет хорошим семьянином, гражданином, воспитателем. Он внутренне не свободен. Но он должен стать способным утверждать свое достоинство, ради которого стоит жить и умирать.

Согласно И.И., свобода — прежде всего духовная категория. Когда на Западе требуют социальных свобод, обычно об этом не вспоминают, а требуют свободы инициативы, свободы слова, других свобод. Социальные свободы вторичны по отношению к свободе духовно зрелой личности. Люди должны «вырастить» свою свободу из правильной поставленной религиозной жизни, поэтому работа «О сущности правосознания» где-то примыкает к «Аксиомам религиозного опыта». Зрелый социальный опыт означает понимание, ответственность, стремление к совершенству, чуткость к действию Духа и Слова Божия в Церкви, чувство ранга. «Право есть прежде всего право человека быть независимым духом, право бытия и право свободы, право самостоятельно обращаться к Богу, искать, находить, исповедовать и осуществлять узренное и предпочтенное совершенство» (т.4, с.232).

Истинная свобода создается религиозным усилием человека, религиозной работой над собой и в Церкви. Когда чувство достоинства и свободы достигнуто, тогда мы можем иметь зрелые формы социальной жизни, тогда управление может переходить в самоуправление, централизованное монархическое правление будет сочетаться с разветвленным самоуправлением на местах, в котором будет высокая степень солидарности участников.

Духовно зрелый человек, в котором воспитано гражданское достоинство, воспитана автономия, не нуждается в принуждении, он свободно по совести следует законам. Гражданин — не раб. Раб либо раболепствует, либо бунтует, а гражданин всегда имеет в себе государственное мышление, чувство социальной иерархии, чувство законности власти, чувство правопорядка. Он может быть никак не связан со структурами власти, но в нем есть достоинство и сознание гражданина.

Ильин настаивал, что нужно с детства воспитывать чувство гражданственности, правопорядка, правосознания. Главное здесь — внутренний склад души, внутренняя способность руководить своим поведением без болезненно-отчужденного отношения к власти. Гражданская зрелость означает, что мы должны повиноваться власти с пониманием, по совести, и по долгу. Если этого нет, тогда демократия превращается в худший из всех возможных режимов. Государственная власть, считал И.И., должна воспитывать в народе чувство духовной зрелости, автономии и правосознания. И сама должна обладать таким чувством, поэтому государство должно уважать своих граждан, иначе оно

не может и не вправе рассчитывать на уважение самих граждан. В конечном счете власть должна иметь религиозную санкцию, или помазание на исполнение монаршей роли.

Так же и в отношении к армии. Ильин много размышлял об армии, о ее социальном значении и о том, что армия тоже нуждается в личности, имеющей зрелое правосознание, развитое чувство долга, дисциплины, ответственности. Воин — это не покорный раб, не нравственно и интеллектуально слепой человек. Он ответственный человек, знающий, почему и за что он воюет, за что готов отдать свою жизнь. Если он этого не знает, значит он не настоящий воин. Настоящая армия означает, что в ней зрелые личности, а не те, кого нужно просто муштровать и кем командуют с помощью силы и страха.

Перейдем теперь к книге «О монархии и республике». Она посвящена нелегким задачам. Во-первых, обосновать, что вопрос о монархии — это не вопрос ее социальной целесообразности, удобства или пользы, ее прагматической предпочтительности в сравнении с другими формами общественной организации, а вопрос духовного выбора, верности, преданности, сердечного пафоса. Во-вторых, найти пути соединения правопорядка с монархией. Пора, как я его понял, лишить демократию монополии на правопорядок и показать, что монархия может соединиться с серьезным, глубоким, развитым, продуманным правосознанием. При этом меняется смысл самого слова «правопорядок». Для светских демократов он — юридический, для И.И. — религиозно-духовный и нравственный.

Короче, монархия есть форма правового государства, с поправкой на то, что право имеет религиозно-нравственное содержание. Для сравнения. К. Леонтьев признавал только самодержавную монархию без правопорядка, о котором нет смысла говорить, когда моральное состояние народа — хуже некуда и лучшим не будет, пусть царь будет сильным и страшным, а на лучшее рассчитывать не приходится. Поклонник «византизма», К.Л. не придавал серьезного значения византийской «симфонии» Церкви и государства и не вникал, почему византийские автократы нередко вели себя как враги Церкви, пользуясь тем, что сама система это не блокировала. Многие славянофилы, которых К.Л. не любил, тоже отвергали либерализм, но дорожили самодержавием прежде всего как формой (сосудом), где хранится святыня веры и истины Христовой. Либералов, ратовавших за правопорядок, славянофилы не без оснований воспринимали как врагов самой святыни и истины, как разрушителей того сосуда, где она должна сохраняться. Правда, качество самого сосуда, а именно, синодальной системы, славянофилы оценивали весьма невысоко, предпочитая ему свое идеализированное понимание самодержавия московского периода как нравственно зрелой формы правления народом. Кнн. С. и Е. Трубецкие были далеки от подобных

идеализаций. Все же славянофилы не искали тогда ничего, кроме самодержавия, которое охраняло бы Православие. Их умеренные оппоненты предпочитали конституционную монархию как более зрелую в правовом отношении форму монархии, не отказываясь от самого принципа монархического правления.

Митр. Антоний (Храповицкий), признал вместе со славянофилами этическое превосходство самодержавия над западным правопорядком, оставив при этом без рассмотрения вопрос, как реализовать это превосходство. О. Павел Флоренский обрушился на Хомяковское понимание монархии как народного выбора и заявил, что монарх — это просто дар с небес, а не общественный избранник, а народ только признает его с благодарностью и послушанием в качестве дара, чему содействует и Церковь. Славянофилы, особенно ранние, в этом отношении были более сдержанны и больше думали не об особой харисме государя, а о духовно-нравственной солидарности царя и верующего народа. С. Франк где-то приблизился к точке зрения о. Павла, когда описал «монократа» как человека с харизмой высшего порядка и как лидера аристократической элиты. Это же признал и о. Сергий Булгаков, когда говорил о благодати, даруемой царю как единственному в своем роде лицу: «Харисма царской власти всегда пребывает в сокровищнице Церкви» (6, с.51).

Были возражения: нет особой «монаршей харисмы», но есть благословение Церкви, даваемое специально избранному мирянину на служение в качестве царя, а благодать нужна ему, как и любому политику или общественному деятелю, для укрепления нравственной ответственности, твердости лидерской воли, практической мудрости, стратегического государственного мышления; главное — чтобы монархия служила добру, но добру могут служить и верующие республиканцы. О. Георгий Флоровский не забывал напомнить для отрезвления о трагизме истории православных царств и о том, что «царь необходим для Церкви, но фактически в царе воплощались часто и все враждебные Церкви силы, так что царская власть в Византии была постоянным источником несчастий и для Церкви. Идея православного царя — поистине идея неудавшаяся — и падение Константинополя было пережито церковным народом как наказание именно за грехи царской власти. Не то ли же произошло и с Россией — с Третьим Римом?» (6, с.53).

И.И. писал о монархе в близком к сказанному Флоренским ключе: царь — дар свыше от Бога. «К самой сущности монархического правосознания принадлежит идея о том, что царь есть *особа священная, особливо связанная с Богом* и что именно это его свойство является источником его чрезвычайных *полномочий*, а также основой чрезвычайных *требований*, предъявляемых к нему, его чрезвычайных *обязанностей* и его чрезвычайной *ответственности*» (1, т.4, с.474). И

все же полномочия царя вводятся в правовое русло: «Именно поэтому он призван — *искать и строить в себе праведное и сильное правосознание*. Эти обязанности суть прежде всего *обязанности внутреннего духовного делания и самовоспитания*; они должны осмысливаться как *религиозные*» (там же).

Там, где ставится вопрос о правосознании в монархически управляемом обществе, должна быть предложена и проанализирована соответствующая четкая правовая кодификация, будь то в форме конституции или в виде «Полного свода законов», как при Николае I. Конституционные или иные юридические основы монархического правового общества И.И., впрочем, не выписывает, о гражданском обществе тоже не говорит в том смысле, что граждане имеют юридически четко определенные права, с предпосылкой правового равенства граждан. «Монархическое правосознание склонно культивировать *ранг в ущерб равенству*» (с.487), — пишет он, дав понять, что его идеал монархического правопорядка — это какой-то вид корпоративного общества, как и у С. Франка, который тоже говорил об иерархичности, традиционности и консервативности общественного идеала. Юридическая сторона дела у И.И. не дана, он больше говорит о религиозных и нравственных ценностях, осуществляемых в такого рода обществе, об ответственности за их осуществление.

Возможность осуществления монархии И.И. конкретно связывал с тем, каким должно быть духовно-нравственное состояние общества. Прекрасно понимая, что не может быть монархии без своего рода «монархического сознания» в обществе, которое формируется духовной традицией и его никакими юридическими мерами создать невозможно, он писал о воспитании определенного склада души, который предрасполагает к принятию монархии. Писал, однако, не без эстетизации:

«*Монархическому правосознанию свойственна потребность олицетворения государственного дела, отнюдь не характерная для республиканского правосознания*. То, что олицетворяется, есть не только верховная государственная власть как таковая, но и самое *государство*, политическое единство страны, сам *народ*... Единство народа требует зрелого, *очевидного*, духовно-волевого *воплощения: единого центра, лица, персоны, живого единоличного носителя*, выражающего правовую волю и государственный дух народа. Отсюда потребность олицетворять государственное дело — и власть, и государство, и родину-отечество, и весь народ сразу. Процесс олицетворения (персонификации) состоит в том, что нечто *неличное* (в данном случае — государственная власть), или *сверхличное* (родина-отечество), или *многоличное* (народ, объединенный в государство) — переживается как *личное существо*... Этот процесс есть *художественный* процесс, в котором монарх художественно

отождествляется с народом и государством, а народ художественно воплощает себя и свое государство в Государе» (1, т.4, с.457-458).

Эстетизацию едва ли кому удастся сочетать с правом. И все же И.И. не ошибся в том, что трудно ожидать, что монархия установится в протестантской стране. Подобное «олицетворение» представляется демократу или республиканцу совершенно ненужным, — с его точки зрения, вполне достаточно, чтобы президент должным образом исполнял свои обязанности. Каков преобладающий тип личности в протестантских странах? Те, кто не знают над собой авторитета, имеют острое чувство личной инициативы, предприимчивости, самостоятельности, социальной критики. Они считаются с властью, но не особо на нее рассчитывают и духовной связи с ней не имеют.

Монархисту такая жизнь совершенно не интересна, он ищет большего — личностного, сердечного единства с государем. Монархия в понимании И.И. означает духовное единство власти и народа (тема от славянофилов). Это такой склад души, где сильны доверие и верность, где понимают ценность послушания и дисциплины. Монарху повинуются без унижения, в сознании *«активной ответственности* перед Государем» (с.513). Это формирует традиционная семья, где есть авторитет отца и матери, когда отец глава семьи, мать — ее душа, хранительница очага, а дети почитают родителей и по старшинству исполняют те роли, которые они должны выполнять. В школе тоже нужен авторитет преподавателя, который должен быть прежде всего духовным, нравственным, а не только формальным.

Монархии соответствует определенная форма религиозных отношений — «художественно-религиозных», как не раз подчеркивал И.И. (с.513). Православие, писал он, к этому располагает, Католичество — тоже в какой-то мере, а Протестантство — нет. Тем, кто заявляет: «Мы хотим быть свободными гражданами, а не подданными», — он объяснял: *«Облик Государя не унижает подданных, а возвышает и воспитывает их к царственному пониманию государства и его задач. Истинный Государь воспитывает свой народ к царственному укладу души и правосознания силою одного своего бытия»* (с.517).

«Подданный» в понимании И.И. — это больше, чем «просто подданный», и больше, чем «просто гражданин», — это «верноподданный». И монарх безусловно убедителен сам по себе — в этом кроется тайна религиозного отношения к государю, которая до конца не раскрывается. Если нет духовной готовности общества к религиозно ответственному, духовно зрелому и свободному «верноподданству», тогда вместо одухотворенной формы монархии будет западный абсолютизм XVII-XVIII вв., или унижительная для всех диктатура под видом монархии, или нечто ритуальное, как в некоторых

западных странах, где монарх вроде бы и есть, но никакого серьезного значения не имеет.

Свой труд о монархии Ильин не закончил и на многие вопросы мы не найдем ответа. Но свой идеал предлагал вопреки тому, что понимание назначения монархии в народе потеряно, что нет соответствующего правосознания и веры. «Ибо, — признавал он, — возможно такое состояние правосознания, при котором оно *вообще не способно ни к какой зрелой государственной форме*: например, оно уже не способно к традиционной монархии и совсем еще не способно к республиканской форме; тогда обычно водворяется более или менее жестокая диктатура. В душах царит хаос; о публичном спасении никто не помышляет; чернь ищет хлеба и зрелищ, среднее сословие жаждет наживы, высшее сословие — почестей и власти, и все несут свое государство врозь» (1, т.4, с.454).

Литература

1. Ильин И.А. Собр. Соч. В 10 тт. М.: Русская книга, 1993-99.
2. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Рарог, 1993.
3. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М. — К.: REFL-book — ИСА, 1994.
4. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Прогресс, 1994.
5. Бердяев Н. Кошмар злого добра. — «Путь», 1926, N 4.
6. Братство св. Софии: Материалы и документы 1923-1939. М.—П.: Русский Путь — YMCA-Press, 2000.

Георгий Федотов

Георгий Петрович Федотов (1886-1951) родился в семье дворянина-чиновника в г. Саратове. С 11 лет остался без отца, от которого унаследовал трудолюбие и готовность строить жизнь и действовать среди лишений и невзгод. Высшее образование начал получать в Технологическом институте Петербурга; втянувшись в нелегальную работу в РСДРП, попал в тюрьму, был выслан за границу, чем и воспользовался, чтобы заняться историей в Берлине и в Йене. Это помогло ему трезво рассмотреть волновавшие его социальные вопросы в широкой и многоплановой исторической перспективе. Г.Ф. отошел от социал-демократии, сохранив навсегда боль сердца о социальной справедливости. С 1908 г. он студент историко-филологического факультета Петербургского университета, учился у выдающихся

медиевистов из круга проф. И.М. Гревса. Они ввели его в непростую и насыщенную разными влияниями религиозную атмосферу европейских Средних веков. Вошел он также в яркую культуру «серебряного века» и «неозападничества» начала XX в.

В 1910 г. он вновь покинул Петербург и направился в Италию. Одно время в Риге готовил кандидатское сочинение, а с 1914 г. стал приват-доцентом медиевистики в университете Петербурга. Революцию пережил как падение великой России. Но это падение, верил он, — не навеки, оно «только гримаса, на мгновение исказившая прекрасное лицо, если будущее сомкнется с прошлым в живую цепь» (8, с.5). С 1919 г. он сотрудник Публичной библиотеки, где познакомился с А.В. Карташевым и философом А.А. Мейером, который многое сделал для обращения Г.Ф. в Православие. Благодаря Мейеру он открыл Христа и Евангелие, приобщился к молитве и вошел в небольшое неполитическое братство «Христос и Свобода», имевшее околочерковный полуэкуменический характер и занимавшееся религиозной философией и культурой. Постепенно научные интересы Г.Ф. переключаются на изучение исторических путей и духовных судеб России.

В 1920-22 гг. работал в Саратовском университете на кафедре истории средних веков. Там был поставлен перед вопросом: идти на компромисс с коммунистическими властями или же отказаться от участия в их мероприятиях. Выбрав второе, Г.П. сохранил чистую совесть, но оказался не в ладах не только с коммунистами, но и со многими коллегами-преподавателями, которые предпочли конформизм и пособничество. Г.Ф. оставил университет, возвратился в Петербург, некоторое время переводил, писал и публиковался. По рекомендации покидавшего Россию С.С. Безобразова, впоследствии еп. Кассиана, Г.Ф. воцерковился у прот. Тимофея Налимова, духовника священномученика Митр. Вениамина. Крестились некоторые другие члены кружка Мейера, духовное общение в кружке углубилось.

Свое воцерковление Г.Ф., однако, не связывал с надеждами, что Церковь сможет объединить все духовно здоровые силы нации для спасения России. В Церкви главное — святость, а от России вчерашнего для Церкви, как он поспешно решил, «аскетически и мученически отреклась». Г.Ф. ошибочно приписал Церкви свой личный выбор. Не обидно ли за Россию вчерашнего дня? Возможно ли такое отречение для Церкви? — возражал Ф.А. Степун, видя, что Г.Ф. полностью не преодолел тогда былой революционный пафос. А говорить следует о другом: «Ну, как можно было предположить, что те же силы, которые, будучи у власти, проиграли Россию большевикам, сумеют отвоевать ее у большевиков?» (13, с.748).

Ситуация в стране становилась все хуже, Г.Ф. был не способен идти ни на какие компромиссы, даже символические. В 1925 г. он

покинул Родину. Он эмигрировал, предвидя, что в СССР его ждет творческая, а может быть и физическая смерть. Пригласил его французский историк Фердинанд Лот. 4 года спустя был арестован и получил смертный приговор, замененный 10 годами Соловков, его друг А.А. Мейер. Были арестованы и другие члены его кружка. Мейер умер от рака в 1939 г., отдав жизнь за правду своего выбора. Он выразил свой выбор словами: «Торчи, где воткнут» (1, с.458). Объясняя свой шаг, Г.Ф. писал, что совершил его во имя такой же правды — «правды изгнанничества» за отказ участвовать в общем несправедном деле антихристианского строительства, в «соборности общего греха». Путь Мейера — мученический путь внутренней эмиграции, а путь Федотова — трагический путь внешней эмиграции.

За рубеж Г.Ф. приехал зрелым мыслителем с ясными, хотя и не для всех приемлемыми, христианскими взглядами по вопросам истории и современности. В Сорбонне вакантного места не нашел. Начал писать публицистические статьи для разных эмигрантских журналов, в которых его своим не считали, — «Версты», «Отечественные записки». Помещал свои работы также в «Пути». Нередко цитируют его слова «демократия — это диктатура», но реже и неохотнее вспоминают, что сталинский режим он назвал «сатанократией». В статье «Сталинократия» (1936) он указал, что в СССР правят уже не большевики ленинской команды — «не они, а он», он и покончил с большевизмом. «Сталин возглавляет дьявольскую энергию фантастического и фанатического меньшинства, овладевшего силами великого народа» (2, т.1, с.229). Народ обязан духовно отстоять себя, иначе его удел после коммунистов — превратиться в колонию, в этнографический материал для новых властителей.

В известной статье «Трагедия интеллигенции» (1926) Г.Ф. дал такую характеристику леворадикального интеллигентского движения: «...Русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей» (8, с.79). Ф. Степун возражал, что не было полной беспочвенности, потому что Петровы реформы создали то русло преемственности, в котором интеллигенция и сформировалась. Лучше говорить о неспособности леворадикальной интеллигенции к активной созидательной социальной работе, тем более, что и сам Г.Ф. писал: «Деловитость и интеллигентность несовместимы» (8, с.117) Придерживаться марксистских или атеистических взглядов, подчеркивал Г.Ф., не обязательно для интеллигента, можно быть полурелигиозным последователем Л. Толстого, Д. Мережковского и пр.

Трагична судьба русской интеллигенции. Она с презрением отнеслась к Церкви и к духовной неразвитости народа, осталась вдали от замысла Божия о России и ничего не смогла дать духовно жаждущему и

столько раз уже обманутому народу. Вместо того, чтобы быть «национальным разумом», интеллигенция импортировала чуждые идеи, будучи неспособной к практическому делу. Г.Ф. опытно знал опасность этого духовного состояния и определил путь его преодоления, путь созидания новой церковной интеллигенции, что стало особенно важным, когда оказалось, что народ к 1917 г. (и тем более после него) был оторван от своей исторической духовной почвы.

Став профессором Свято-Сергиевского Богословского института в Париже, Г.Ф. преподавал курс истории Западной Церкви, а затем агиологию. Вышли в свет книги: «Св. Филипп, Митрополит Московский» (1928), «Святые древней Руси» (1931), «И есть, и будет: Размышления о России и революции» (1932), «Социальное значение христианства» (1933), «Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам» (1935). Этот плодотворный творческий период продлился до 1940 г.

Г.Ф. поначалу участвовал в Русском христианском студенческом движении и в экуменических встречах с англиканами, но постепенно отошел от того и другого. Вместе с Матерью Марией (Е.Ю. Кузьминой-Караваевой) и И. Фондаминским создал объединение «Православное дело» с одноименным журналом, а со Степуном и Фондаминским — журнал «Новый град», посвятив его проблемам христианской культуры и будущей России. XX в. эсхатологичен, считал он, но эсхатология не отменяет культурных задач христианства в мире. «Живи так, — писал тогда Г.Ф., — как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен; работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня» (2, т.1, с.19).

Работать в русской эмигрантской среде становилось труднее из-за новых политических страстей и расколов, вызванных быстрым подъемом фашизма. В крайне правых кругах русской эмиграции появились наивные мечты, что Гитлер сокрушит коммунистический режим в Советском Союзе и восстановит монархию. Кое-где совершали молебны о победе немецкого оружия. Некоторые из белых офицеров направились в Испанию воевать на стороне Франко. Г.Ф. как антифашист был за испанских республиканцев. Наверное, дали о себе знать былые увлечения социализмом. Не случайно Ф. Степун считал Федотова «типичным русским интеллигентом-радикалом марксистского толка, поселившимся в келье старца» и сочетавшим «православие с революционностью», что и отличало его от о. Сергия Булгакова, С. Франка и др. (13, с.749).

Высказавшись против диктатора Франко, Г.Ф. в одной своей статье 1936 г. отдал предпочтение «Пассионарии» Долорес Ибаррури. Эта дама зверствовала тогда в Испании и митинговала во Франции. Никаких идеализаций ее деятельности не было, но о диктаторе он высказался резко, чем о ней. Дело «Пассионарии» обречено, писал Г.Ф., но «быть с

побежденными — это завет русской интеллигенции. Каковы бы ни были зверства испанских революционеров, последнее слово будет принадлежать контр-революции. И если сейчас зверства обеих сторон как будто уравнивают друг друга, победа генерала Франко резко наклоняет чашу весов. Мадрид потонет в крови, и эта кровь, как было с Парижской Коммуной, смоем все преступления побежденных» (3, с.60).

«Пассионария» и Франко творили кровавые преступления по разные стороны баррикад. Разница между ними была существенной: черное дело «Пассионарии» — прямое следствие ее безбожия, а Франко, заявляя, что он — католик, творил такое же черное дело, но от имени Креста и Церкви. Второе — хуже первого. Если бы Г.Ф. высказался так, реакция на его выступление могла бы быть спокойнее, но он, не без полемического вызова, отдал предпочтение этой даме. Этим он настроил против себя не только многих из корпорации преподавателей Института, но и Митр. Евлогия (Георгиевского) и этим поставил под вопрос свое дальнейшее служение в Институте.

Действительно ли кровь левых преступников смоем все их грехи? И нужно ли в данной ситуации следовать указанному «завету русской интеллигенции» — «ордена», который, по его же оценке, отличался «идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей»? Левые яростно гнали христиан в Испании — это нельзя сбрасывать со счетов. Позиция Г.Ф. возмутила многих. Митр. Евлогий потребовал от него воздерживаться от подобных публичных заявлений. Н. Бердяев, напротив, защищал его в резкой обвинительной статье «Существует ли в православии свобода мысли и совести». (Относящиеся к этому материалы см.: 4). Г.Ф. подал прошение об отставке, но никто в Институте не спешил брать на себя окончательное решение и дело затянулось. Забеспокоились и студенты, они просили Федотова не уходить.

Тем временем началась война, она отодвинула эту историю в сторону. Агрессивно-правые круги эмиграции, враждебные к Г.Ф., вынуждены были умолкнуть. Некоторое время он продолжал преподавать. В 1941 г. покинул оккупированный Париж и эмигрировал в Нью-Йорк. С трудом добравшись, начал работу в Йейлском университете, а пару лет спустя преподавал историю в Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке. Американскую культурную и религиозную среду не воспринял как близкую и друзей не обрел, но отношения с преподавателями семинарии были лучше, чем в Париже. Здесь он написал свою последнюю крупную работу «Русская религиозность» в 2-х тт. («The Russian Religious Mind». Cambr., Mass.: Harvard Univ. Press, 1948 & 1966; русский текст — 12). И еще один объемистый труд: «The Treasury of Russian Spirituality» (N.Y.: Sheed & Ward, 1948) — «Сокровищница русской духовности». С 1948 г. началась

серьезная болезнь сердца. Скончался Федотов в г. Бэкон (Нью Джерси) 1 сентября 1951 г.

«Ваши писания я считаю событием в истории русской мысли; они дают оправдание самому бытию эмиграции», — так оценил его творчество С. Франк в 1949 г. (5, с.100).

Творческие выборы

Никакой системы Г.Ф. не строил. Писал о средневековой религиозности, а затем перешел к проблематике философии истории и культуры. Как и Иван Ильин, он был вне платонизма; София его не увлекла, и, в отличие от И. Ильина, Гегель его не коснулся и он не тратил времени на борьбу с ним. Как историк Г.Ф. обратил внимание на нехристианские истоки софиологии — на связь «софийности» с характерной для народных духовных стихов приверженностью к «онтологической божественности природы», к благовому материнскому началу (в «Голубиных книгах» и пр.). Это связано с религиозно-языческим образом «Матери-Земли»:

«Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной» (6, с.65). Манихейских влияний здесь нет, потому что в манихействе есть мироотрицание, а здесь тенденция к пантеизму. Подспудно, не в церковной вере, а в религиозных поэтических фантазиях певцов из народных низов происходило «слияние религии Богоматери с элементами народной религии Матери-Земли» (с.122), Богородицу считали Подательницей жизни всей твари, что не характерно для византийского почитания Богородицы.

Философские софийные искания мотивированы дохристианской тоской по женственному божеству. Теперь это ревитализируется в русском космизме — новом прелъщении нецерковной интеллигенции. Когда сплетаются языческие и христианские влияния, получается двоеверие.

Евразийское движение на время привлекло внимание Г.Ф. Но многое в нем было ему не по душе. «Евразию» он поставил в один ряд со словами вроде «СССР», которые «стирают имя России» (1, т.1, с.173). Г.Ф. любил не только Святую Русь, но и Великую Россию. Для евразийцев, как и для интернационалистов, территория России стала, по его оценке, «национальной пустыней» — внутренне бессодержательным географическим пространством, с которым можно делать все, что угодно, местом посткоммунистических экспериментов. В их лице вчерашние патриоты «отрекаются от самого существенного завета этой [т.е. русской

духовной] традиции — от противостояния Исламу, от противления Чингисхану» (там же).

Однако, с социализмом ему было жаль расставаться. В социализме, писал он в 1918 г., «живет вечная правда, всего смысла которой он еще сам не постигает» (1, т.1, с.40). Г.Ф. призвал вынуть из него жало ненависти, «спасти правду социализма правдой духа, и правдой социализма спасти мир» (с.41). Красиво выражено, но это был только призыв. В 1928 г. Г.Ф. по-другому определил свою главную жизненную задачу: быть православным русским христианином, способным разглядеть высший лик России, ее «идею», ее будущее. «Лицо России» нужно раскрыть, несмотря на все искажения, внесенные историческими событиями и революционной смутой, разглядеть, чтобы правильно определить служение России.

«То, что мы можем уже сейчас ставить своей задачей, — это работа над новым национальным сознанием. У нас есть незыблемое начало — Православие. Есть изменчивая, становящаяся, постигаемая нами материя — Россия в ее исторической жизни... Мы хотим подчинить служение родине — служению ее “идее”, “интересы” России — ее призванию. В национальном сознании должна быть восстановлена законная иерархия ценностей» (с.124-125). Главным мотивом действия должна стать вера в Россию и «просветленная во Христе любовь к России» (с.125). Любить и Святую Русь, и Великую Россию — таков его выбор. Без подвига не спасти Россию, не отвоевать у антихриста отпавших от Церкви масс, не совершить нового крещения Руси.

Ясно, что, поставив так свою главную жизненную задачу, Г.Ф. вступил в конфликт, во-первых, с леворадикальным нигилизмом во имя святынь веры, во-вторых, с теми, кто имел политически амбициозные планы, в которых Православию отводилась роль чего-то служебного, идеологического, а, в-третьих, с представителями внутрицерковного обскурантизма во имя подлинно христианской культуры, и, наконец, в-четвертых, с национализмом во имя христианского патриотизма и духовного возрождения России. *Национальное дело возрождения России, а не национализм*, — это рефрен многих статей Г.Ф., написанных в 30-е гг. Объединить всех мыслящих патриотов, включая и выходцев из интеллигенции, вокруг Православия для созидательной национальной работы — к этому он призвал русских эмигрантов и всех, кто будет готовить духовное возрождение России после падения коммунизма. «Россия православная — против России-Америки», как выразился он однажды (8, с.120).

Далее нужно было определиться и в отношении к Католицизму, а также к Западу в целом. Тысячелетний голос мудрости православного Востока убеждает без всяких сомнений: «Легковесными кажутся перед нею все слова Запада... Поистине для восточного сознания Запад еще

варварски молод» (7, с.127). Католичество совершило в своей истории серьезные духовные промахи, результатом которых стали Ренессанс и Реформация, отпадение творческой элиты в язычество и раскол, а затем долгий застой в самом Католичестве. «Одни уснули, другие отпали. Почему уснули? Может быть потому, что устали. Надорвались непосильной и не по времени борьбой за политическую теократию. Хотели упредить все времена и сроки и мечом завоевать Царство Божие. Меч выпал, и мышцы ослабли. Иерархи заснули на своих тронах. Тогда — не без воли Божией — пришли язычники и стали строить свой град, называемый некоторыми Вавилонской башней» (7, с.129). В другом месте: «Мы, православные, не можем отрешиться от ощущения соблазна сатанизмом в некоторые моменты истории католичества» (8, с.46).

Изжиты ли все последствия этого? Едва ли. Католики сохранили одно ценное для Г.Ф. свойство — «способность юнеть», преодолевать старческое расслабление, расти. А реализуется это не убедительно: «Весь рост ее — мы говорим о Западной Церкви, единственно обнаруживающей признаки роста, — заключается в рецепции внецерковной культуры. Рецепция ренессанса, рецепция науки, рецепция социальной политики — вот эволюция католичества... Ныне Церковь питается миром, как раньше мир питался Церковью. Рядом с энергией Духа в мире, Церковь может казаться оставленной Духом» (7, с.130). Признание трезвое, из него следует, что православные не должны действовать по западным образцам. Но как тогда быть? Если католики еще в Средневековье упустили из рук творческую инициативу в культуре, то, решил Г.Ф., нужно искать пути восстановления связи между святостью в Церкви и культурой вне стен Церкви. Таково общее решение, но это не программа действий. Очень серьезны препятствия: «покой косного быта» в русском православии, «застывшая глыба этнографического паганизма, языческое рабствование перед государством» — здесь «живые укоры невозделанной нивы Христовой» (с.127). Тем не менее на вызовы Запада нужно давать ответы и в такой трудной ситуации.

Лицо России

Федотов писал образно, как в легендах: «Россия стояла на распутье. И некто спросил у нее: хочешь ли владеть словом и быть землей Христа — или владеть знанием и быть государством? Она сделала свой выбор» (8, с.15). И вот итог: отречение от Святой Руси, а в результате Россия в XX в. унижена, оплевана, распята. Насилие подлых властей всех видов, абсурдный произвол чиновников, хамство образованных сословий по отношению к Церкви — за большие грехи в Церкви и в обществе бывают такие бедствия, за уход от Бога, за высокомерие политической и культурной элиты к собственному народу, за ее скитания по чуждым и

сомнительным духовным мирам при забвении своего наследия, за отказ брать на себя крест служения и труда.

Душа Федотова не рванулась прочь от безобразного вида Родины-матери — ему дано было разглядеть Лицо России, ее великую душу, которая, верил он, не погибла во мраке кровавого насилия лихолетья. Он понимал, что быть христианином — значит принять Россию как она есть со всей той грязью, в условиях которой должна совершаться созидательная работа. Страдания народа вызвали в душе Г.Ф. не богоборческий бунт, не тягостное чувство неизбывного абсурда мирового бытия, а сопереживание, солидарность и понимание, а также надежду, что все это имеет очистительное значение. Нравственное состояние страны ужасно, писал он, как и политическое, социальное и экономическое, но страсть отбушует, и лицо народа просветлеет:

«В годину величайших всенародных унижений мы созерцаем образ нетленной красоты и древней славы: лицо России. Пусть для других звучат насмешкой слова о ее славе. Пусть озлобленные и малoverы ругаются над Россией как страной без будущего, без чести и самосознания. Мы знаем, мы помним. Она *была*, Великая Россия. И она *будет*. Но народ, в ужасных и непонятных ему страданиях, потерял память о России — о самом себе. Сейчас она живет в нас, в немногих. В нас должно совершиться рождение будущей великой России... Мы должны облечь плотью великую душу России» (8, с.6).

Сто лет спустя после Чаадаева Федотов с полным правом возразил ему: «Россия — не нищая, а насыщенная тысячелетней культурой страна» (с.4). Никто не вправе это игнорировать, делать вид, что страна как бы совсем пуста, что здесь запросто можно начинать с нуля. В России есть великая преемственность христианской культуры, которую нужно принять сердцем, чтобы превозмочь как соблазн западной цивилизации, олицетворяемый Петербургом, так и азиатский соблазн, издавна гнездящийся в Москве. Великие духовные подвижники прошлого сделали для страны очень много — они дали как бы первичную духовную разметку «территории» будущего, благодаря которой можно строить дальше. Россия кажется кому-то духовно умершей, но она воскреснет, если ее вернет к жизни ее душа. Святые — это и есть душа России, их Бог собирает как жатву духа для своего Царства.

Церковь и культура

Культура оказалась под угрозой во многих странах и, чтобы не оказаться среди ее разрушителей, нужно приложить немало усилий для ее сохранения и созидания. «Не редкость, — писал он, — полное отрицание культуры, проповедь мистического нигилизма. Эти настроения особенно опасны ввиду стремительного падения старой культуры и трудности

сохранения ее уровня. Есть люди, которые уже ничего не читают, кроме Добротолюбия. Но другие приносят в Церковь свою науку, свое искусство, ища освятить в ней свое творчество. В Церкви происходит огромное накопление культурных сил, лишь насильственно обреченных на молчание. Но легальная культура представляет собой лишь малый сектор духовной жизни России. В подпольной борьбе христианства с безбожием все преимущества культурного вооружения на стороне Церкви» (1, т.1, с.225).

В философии культуры Г.Ф. исходил из следующего: «Всякая подлинная культура имеет религиозный смысл» (7, с.125), все лучшие плоды культуры, где бы они ни были созданы, — дар Христу. «У кого есть дар различения духов, тот не посмеет отрицать, что в лучших созданиях нашей культуры есть вдохновение Св. Духа» (с.130). О. Павел Флоренский все, что делается в культуре вне Церкви, назвал блудным, преступным. Такой тяжелой осуждающей оценки не делал больше никто из наших философов. Федотов призвал не отдавать бесам ни Сократа, ни Пушкина. Все лучшее, что есть в культуре, принадлежит Христу и заслуживает самого пристального и серьезного отношения. Христиане призваны трудиться в культуре, содействуя Логосу и Духу.

С Флоренским Г.Ф. согласился в том, что «культ — зерно, из которого развиваются культуры» (с. 125), но творцы культуры раскрывают христианские истины вне самого культа. Культуру можно и нужно «оцерковить», но не следует «воцерковлять». Г.Ф. полемизировал не только с о. Павлом Флоренским и его «воцерковлением культуры», но и с Вл. Соловьевым, который в «Трех разговорах» решил, что дело христианской культуры в истории проиграно. Христиане за два тысячелетия ничего толком не сделали — таков неоправданно отрицательный, с точки зрения Г.Ф., итог «Трех разговоров». Федотов упрекнул Соловьева, что он просто отрекся от культуры.

Федотов писал о том, что Соловьев не заметил. Например, о духовном оживлении Католичества, которое началось после максимального, казалось бы, торжества католического самоутверждения на I Ватиканском соборе. Оживление начали готовить поэты, особенно французские, литераторы, художники, например, Клодель, Гюисманс и др. Они создавали новое мироощущение, готовили «рождение новой художественной души», нужное для католического обновления, что в свою очередь предвещало, «в родственном кризисе русского духа», как он считал, «возрождение Православия» (8, с.41). Это происходит медленно, но Г.Ф. считал, что культура может содействовать духовному очищению и преображению и в Российской Церкви. Вместе с тем разрыв между культурой внецерковной и внутрицерковной слишком велик, чтобы с ним можно было мириться, и вся задача в том, чтобы та и другая культуры имели возможность находить общий язык и влиять друг

на друга в лучшую сторону. Когда эти культуры совершенно разделены, тогда Церковь не оживляется культурным творчеством, а культура вне Церкви деградирует.

«Дело вселенского, а не катакомбного только, строительства Церкви не безнадежно. Европейская культура в своих духовных вершинах опять готова, как спелый плод, упасть к ногам Христа. Мир, по-видимому, вступает в новую эру христианской культуры. Снова Церковь призвана выйти из подземелий (или семинарий) на улицы городов, в аудитории университетов и во дворцы парламентов. Готовы ли мы к тому?» (с.41). Г.Ф., очевидно, преувеличил готовность мира к новой христианизации, но был прав, что во всякой подлинной культуре есть жажда Высшего, есть стремление понять и выразить, каким должен стать человек в мире и что он должен в нем осуществить. Церковь имеет что ответить на эти искания и должна дать ответ.

Он приводит притчу: один старый иезуит спрашивает молодого (а тот играет в мяч): «Скажи, что ты стал бы делать, если бы узнал, что через два часа настанет страшный суд?» Тот подумал и ответил: «Пожалуй, я еще немного поиграю в мяч». Федотов трактует это так: конечно, мы все живем под знаком последних дней и суд Божий не за горами, но, допустим, мы занимаемся культурной работой. В чем-то это игра творческих сил. Когда она имеет смысл? За 300 лет до судного дня она имеет смысл, а за 100 лет все еще имеет? Может быть, она имеет смысл также за 50 лет, и за 10, а может быть, и за несколько дней до судного дня? Если она имеет какой-то смысл, то она имеет его всегда.

Созидание культуры Федотов считал важной частью христианской работы — но не просто культуры вообще, а культуры новой России. Культуры православной, но с чувством вселенскости самого Православия, которое не ограничивается только национальными рамками. Он писал, что велик соблазн считать культуру чем-то дьявольским, и его нужно отвергнуть. Действовать нужно, внося через культуру облагораживающее начало в разные области человеческой жизни. Он считал, что раз культура развивается где-то спонтанно, в ней есть дыхание Духа и воздействие Слова. Дух вдохновляет, Слово придает форму, оба же создают многообразие результатов. Он говорил о многослойности, многоликости и полифоничности культуры. Культура должна создаваться как большое разнообразие, чтобы быть способной давать ответы на вызовы жизни в самых разных областях.

Будущая культура, видимо, будет существовать в разных формах: культура внутри Церкви и культура вне Церкви, с разной степенью христианского качества. Там, где будет понимание между деятелями культуры вне Церкви и святыми в самой Церкви, возможно творческое воздействие святости на культуру. Возникает образ как бы двух элит: святые в Церкви и творчески активные люди в культуре. Если есть

правильно поставленная связь между святыми в Церкви и творцами культуры вне Церкви, то эта связь будет служить облагораживанию общества. Здесь пример — Оптиная пустынь, где к старцам действительно тянулось много людей образованных, приезжавших за духовным окормлением, и их влияние на культуру и духовную жизнь в России было весьма большим. Влияние преп. Сергия на таких иконописцев, как преп. Андрей Рублев, несомненно. Есть святые и есть творцы культуры, и в их единстве образец для будущего. Но здесь же и опасность: если лучшие представители духовной традиции начнут конфликтовать между собой, это приведет к далеко идущим последствиям для Церкви и всего народа. Пример этого см. в приложении 7.

Национальное дело

В цикле статей 1931 г. «Проблемы будущей России» Г.Ф. писал о национальном деле созидания Великой России, о том, что нужно готовить себя и молодое поколение для его осуществления. Русский народ, писал он вопреки Бердяеву, трезв и мудр, способен к тому, чтобы принять такую задачу и отдать ей свой труд. Безумие не является национальной традицией России. Г.Ф. трезво оценивал, что в национальных стремлениях переплелось и высокое, и низкое. В XX в. больше низкого, чем в XIX, когда высокого было больше и когда это работало на культурный подъем. В XX в. национальные стремления оторвались от христианского корня и превратились в национальные интересы, разъединяющие народы. Но Россия, считал Г.Ф., еще не исчерпала своих возможностей быть многонациональной страной и, более того, быть независимой экономически от окружающих стран.

Нужна разумная и честная власть, чтобы не загубить Россию. «Нельзя быть уверенным, но позволительно надеяться», что такая власть будет (1, т.1, с.231). И нужно отвергнуть как соблазн интернационализма, так и всякого революционного максимализма, правого или левого, включая и фашистский соблазн. Без покаяния трудно будет это сделать. «Мы объявляем беспощадную борьбу доктринерам и максималистам, чьим бы именем они ни прикрывались» (с.232).

Эта власть, продолжал Г.Ф., скорее всего будет диктатурой. «Демократия сейчас в России возможна лишь с методами диктатуры» (с.257), — нечто подобное когда-то сказал Столыпин о либерализации. Во имя единства нации придется отказаться от свободной политической борьбы, иначе велик риск междоусобия. Диктатура не будет считаться с народной волей, она не будет избрана. Она будет единоличной, партия может иметь лишь вспомогательную роль. Едва ли она будет фашистской — для фашизма нужно огромное народное волнение, разжигание страстей, раздувание нового пожара, но все устали от демагогий, хотя

покоя. Г.Ф. предпочел бы диктатуру как переход к демократии: «Благо России — как мы его понимаем — в том, чтобы грядущая диктатура имела демократическое содержание. Это значит, поставила бы своей целью привести народ к демократии» (с.260). Короче — сделать себя ненужной.

Но шансы демократии невелики. В конце концов, демократический дух проиграет «мистике монархизма». Г.Ф. непрочь был связать демократическую республику с русской духовной традицией, дать ей религиозное освящение. Какое? Через Библию, через идеалы соборности, призвать на помощь «пафос соборности Божьей воли, которая говорит в истории столь же гласом народа, как и устами царей» (с.265), да еще опереться на что-то от «православного народоправства Новгорода» (с.264). Но отрицательная реакция на революцию велика и наверняка оттеснит демократические силы: «Завоевание реакцией самых ответственных духовных постов нации — обычный удел общества, вышедшего из революции» (с.265).

Основная борьба в России после падения коммунизма — это борьба реакции с революцией. Она будет длительной и жестокой. В XIX в. самые сильные умы были в стороне от революции. Герцен, Некрасов, Белинский, Чернышевский и другие явно проигрывали уже тогда. (Вспомним, что слово «реакция» у Леонтьева имело положительный смысл). Революционеры претендовали на продолжение дела Петра, восстав против созданной им империи. Они могли предъявить тогда только героический подвиг, «сознательность», но с культурным убожеством и циническим попранием всех святынь. Реакция на них тогда не была во всех отношениях адекватной. Теперь тысячелетняя традиция России выступит против столетия революции: «Столетие против тысячелетия всегда осуждено как дерзкий бунт, беспочвенный и бесполезный» (с.268). Нужно однозначно выбирать между Николаем I и Герценом, Александром II и «Народной волей», Николаем II и Лениным.

В недрах России произошла национализация революции — это факт неприятный, как бы к нему ни относиться (с.269). Может быть, крестить революционную идею, а заодно и христианизировать республику и демократию, чтобы спасти их? Но захочет ли Церковь? Это ли выберет? Едва ли. Тогда имеет реальный шанс монархия — признавал Г.Ф., не имея к ней личных симпатий: по его оценке, старая монархия не справилась с задачей создания новой Великой России. «Но монархия не может жить без монархического сознания» (с.262). Нужно иметь глубокое мистическое чувство того, что власть — от Бога и несет перед Богом ответственность, а также иметь любовь к традиции и верность ей. Хуже всего, если будет временная чисто внешняя реставрация в духе последних десятилетий перед революцией. Это несет огромную политическую опасность для России.

Другой вариант: «Старая славянофильская мечта о народном царе может воскреснуть с возрождением церковности и романтикой православного быта» (с.266). Но реализация такой мечты, писал Г.Ф., убьет ее. Нужна сильная древняя монархия, сильная авторитетом, способная осуществить политику социальных реформ. Если она это сможет, тогда будет принята честными людьми всех оттенков, которые объединятся с ней. Нужны определенные социальные и духовные силы, на которые монархия сможет опереться, чтобы преодолеть немалое сопротивление. Необходимо сильное сверхнациональное государство в многонациональной стране, нужно расширить русское национальное сознание до российского. Хорошая монархическая династия должна и способна обойтись без шовинизма. «Династия всегда менее национальна, чем народ» (с.261), она лучше поймет национальные интересы народа, чем националисты.

«Россия примет всякую власть, которая придет на смену большевиков, не справляясь о ее правовых титулах» (с.234). Но надо считаться и с тем, что в России будет принята власть, которая обеспечит стабильность и минимум свобод — бытовой, хозяйственной, культурной, короче, гражданской. Первое, что она должна будет сделать, — это экономическое освобождение народа, затем — решение национальной проблемы. В частности, необходимо прочное закрепление земли за крестьянством. Это важнее, чем реставрация помещичьей собственности.

Не должно быть бездумной поспешной приватизации: «Если дорожить экономической мощью русского государства, его влиянием на общую хозяйственную жизнь страны, то нельзя, увлекаясь духом антикоммунистической реакции, разделять все сделанное, разбазаривать, раздарить или продать с торгов все государственное достояние России. Здесь национальный интерес ограничивает чисто экономическую логику» (с.237). Государству предстоит, с одной стороны, привлекать капиталы из-за границы для экономической деятельности, а с другой — уметь защищать национальные интересы перед лицом международного капитала.

«Вне охранительной национальной политики, русская промышленность и торговля будут захвачены иностранцами. России грозит участь колониальной страны. Многие считают это неизбежным. Мы этого не думаем... Национальная Россия может обеспечить западным капиталистам солидную прибыль и в то же время сохранить за собой руководство народным хозяйством» (с.238). Либеральная экономическая политика с национальной точки зрения здесь нежелательна. Ради экономической независимости России необходимо восстановление класса предпринимателей и протекционизм государства по отношению к нему. Без такого класса преодолеть техническое отставание от Запада, унаследованное от коммунистов, не удастся. Но этот класс нуждается в

моральном и духовном воспитании. Формирование его духовного облика нельзя предоставлять стихийным силам.

Г.Ф. рассматривает, где будут друзья и противники созидания новой России, пишет о правильной постановке отношений между трудом и капиталом, о воспитании профессиональной этики, о новой интеллигенции, о возрождении русского Севера и Великороссии, об остроте украинского вопроса и др. Тогда он еще надеялся, что Украину удастся сохранить в составе России, если в Москве будет к ней правильное отношение. Отмечал он и нестройное многогласие малых народов России, пробудившихся к самоосознанию. «Мы должны показать миру (после крушения стольких империй), что задача Империи, т.е. сверхнационального государства, — разрешима» (с.253). Главное, чтобы работники культуры, которые будут возрождать духовный облик своих народов, имели общероссийское сознание, чувство принадлежности единой стране.

«Поразительно: среди стольких шумных, крикливых голосов один великоросс не подает признаков жизни. Он жалуется на все: на голод, несправие, тьму, только одного не ведает, к одному глух — к опасности, угрожающей его национальному бытию» (с.245). Таков печальный итог многовекового выветривания национального самосознания. Верить в Россию и совершать национальный труд — в этом путь преодоления ситуации. «Мы должны изучать Россию, любовно вглядываться в ее черты, вырывать в ее земле закопанные клады» (с.251).

Есть лишь один центр для духовного собирания народа. «Есть сердце России, и пока оно не перестало биться, нельзя говорить о смерти нации» (с.282). В Церкви нужно искать те духовные силы, которые воскресят Россию. «Православие оказывается и здесь центральным материком христианского мира» (с.282). Г.Ф. трактует Православие, с одной стороны, персоналистически, а с другой — по Хомякову: Православие — это «абсолютная ценность личности и абсолютная ценность соборного соединения личностей» (с.300). Католичество от этого далеко, но и Протестантству Православие, по Г.Ф., не уступит духовной свободы. Из этой духовной свободы рождается культурное творчество и свобода гражданственная.

Именно в Церкви — прообраз соборной общественности. С другой стороны, Церковь призвана войти своей творчески-положительной работой в глубины культуры. «Наша утопия», считал Г.Ф., это оцерковление культуры. «Оцерковление» вместо того «воцерковления», которое предлагал Флоренский. Г.Ф. сравнивал отношения Церкви и христианской культуры с храмом св. Софии и кварталами Константинополя вокруг него: купол Св. Софии стоит на стенах, созданных культурой, а вокруг — христианская общественность. Другое сравнение — с Киевским периодом русской истории, когда культура

развивалась в единстве с Православием, без провинциализма, характерного для Московского царства.

Церковь должна проникать в творческую работу культуры, но не должна поднимать ее целиком на себе — в конце концов, у Церкви есть и свои более важные задачи, соответствующие ее назначению на земле. Культура для нее периферийна, но без подлинно христианской интеллигенции не будет настоящей христианской культуры. Интеллигенция же должна свободно организовывать культурные силы нации и заниматься духовным воспитанием нашего искаленного народа. Ясно, что эта работа требует единства с Церковью, поскольку Православная Церковь хранит самые чистые и глубокие национальные традиции. Именно в ней хранится идеал соборности, который подвижнически должен утвердиться в ответ на внешние вызовы.

В национальной культуре Г.Ф. обращает особое внимание на творческую аскезу, учительство, предание и иерархию. Культуру в России надо в чем-то воссоздать, а в чем-то создавать заново. Нужен новый культурный слой. Путь — сначала элитарная культура, академии, затем — учителя для учителей школ, а затем — сами школы среди народа. Коммунизм насильственно нивелировал культуру, закрыл доступ к высшим источникам культуры и распространил низшую. Американизация России, если она случится после коммунизма, грозит дальнейшим вырождением народной культуры, «безвременным и безбрежным Пошехоньем» с островками богемы в столицах. Г.Ф. призывал, как и П. Струве, создать «*Лигу русской культуры*», с целью собирания всего национально пригодного для работы в народе и в сотрудничестве с государством.

Школу Г.Ф. понимал как систему гуманитарного образования не по образцам демократии или толстовства и без евразийских ориентализаций. Одна-две элитарных школы должны быть в Петербурге и Москве как «штаб для завоевания Пошехонья» (с.274). Они будут готовить учителей для учителей («религиозно мыслящее учительство»), иметь дух вселенского Православия и предпочитать греко-византийское наследие: «По нашему глубокому убеждению, греческая школа является единственно верной русской идеей» (с.274). Все наши корни — в Византии, в патристике. Реставрация петербургской культуры невозможна, нужна более глубокая духовная преемственность. Конечно, препятствия будут и со стороны атеистической интеллигенции, и со стороны обскурантистских кругов в Церкви. Поэтому не сразу начнется серьезная христианская работа над оцерковлением культуры. Но это нужно для возрождения нации.

И здесь долг разумной государственной политики — сохранять и поддерживать высшие формы национальной культуры. Элитарность в серьезной культуре неизбежна, и нужно, чтобы элита имела ясное

сознание своего призвания по отношению к народу, дух служения, и тогда она создаст то поле напряжения в культуре, которое будет побуждать многих идти по пути творческого и духовного возрастания. Государство из великодержавных интересов должно поддержать элитарную культуру, великая держава даст русской культуре вселенское значение. Люди культуры не должны брезгливо и пренебрежительно относиться к государству, а учиться сотрудничать с ним, служить в государстве.

«Государство есть форма народной воли, русской воли» (с.278). Государство подлежит оцерковлению, но в последнюю очередь. Здесь мысль Г.Ф. расходится с И.А. Ильиным, который больше говорил о монархическом государстве, о его центральной роли в создании новой России. Слишком явственна Каинова печать на государстве, как бы возражал ему Г.Ф., и с ним надо быть осторожным: «Христианская теократия предполагает невозможное состояние безгрешности» (с.285).

Таковы основные идеи Г.Ф. о национальном деле в России, о созидании культуры и о путях единства Церкви и христианской культуры.

Литература

1. Мейер А.А. Философские сочинения. Paris: La Presse Libre, 1982.
2. Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб: София, 1991, в 2-х тт.
3. Федотов Г.П. Защита России. Париж: YMCA-Press, 1988.
4. «К 110-летию Георгия Федотова: Документы и письма по поводу разногласия, возникшего между проф. Г.П. Федотовым и Правлением Православного богословского института в Париже». — «Звезда», 1996, N 10, с.117-151.
5. Франк С. Русское мировоззрение. СПб: Наука, 1996.
6. Федотов Г.П. Стихи духовные. М.: Прогресс — Гнозис, 1991.
7. Федотов г. Дерево на камне. — В кн.: Живое предание: Православие в современности. М., 1997.
8. Лицо России. Статьи 1918-1930 гг. Paris: YMCA-Press, 1967.
9. Федотов Г.П. Святые древней Руси. М.: Моск. рабочий, 1990.
10. Преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
11. Федотов Г.П. Св. Филипп Митрополит Московский. М.: Стрижев-Центр, 1991.
12. Федотов Г.П. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси X-XIII вв. М.: Мартис — Sam&Sam, 2001.
13. Степун Ф.А. Соч. М.: РОССПЭН, 2000.

Николай Лосский

Николай Онуфриевич Лосский (1870-1965) — выдающийся русский философ, занимавшийся главным образом теорией познания, метафизикой и этикой. Он получил в С.-Петербургском университете высшее естественнонаучное и гуманитарное образование. В 1907 г. стал доктором и профессором философии и преподавал в этом университете до 1922 г. В 1921 г. изгнан из университета, а в 22 г. из России за неприятие марксизма и религиозность и трудился в Праге и Братиславе до 1945 г., затем в Париже и США. С 1947 по 1950 гг. профессор философии в Свято-Владимирской Духовной Академии, затем в Лос-Анжелесе. Скончался во Франции 22.01.1965.

Главные труды: «Обоснование интуитивизма» (1906); «Мир как органическое целое» (1917); «Свобода воли» (1927); «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей» (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); «История русской философии» (англ. 1951).

Как и ранний Вл. Соловьев, Н.Л. решил, что для христианского миропонимания необходимо разработать особую всеохватывающую метафизику. В.С. оказал на него заметное влияние. Это видно, например, из того, что о его Всеединстве напоминают следующие слова Н.Л.: «В составе мирового бытия есть *первозданная рациональная системность*, онтологически ценная в высшей степени, т.к. она есть условие возможности одновременно и *общения между* индивидуумами, и *свободы* их друг от друга» (2, с.535). Но тут же нужно сказать и о разнице. Н.Л., в отличие от В.С., не вводил Бога в мировое Всеединство, но весьма настойчиво акцентировал роль общения и свободы в мировом бытии, придав особое значение ценности личности.

Идеал-реализм, интуитивизм, персонализм

Н.Л. исходит из того, что между сознанием (мышлением) человека и миром нет разобщенности, что сознание открыто к миру и активно по отношению к вещам, что оно способно познавать их в своих интуитивных прозрениях. «Все имманентно всему», все в мире существует не только для себя, но также и для другого, — таким общим высказыванием он выразил свой личный духовный опыт глубинной взаимосвязанности сознания человека с окружающим миром. Эта взаимосвязанность выражается в отношениях, которые заданы какими-то духовными существами, остающимися «за кадром» для нашего чувственного восприятия.

Этот опыт лег в основу его философии, утверждающей, что благодаря интуиции, возможность которой коренится во взаимосвязанности нас с вещами в едином мире, мы способны выходить на видение сути вещей. Интуицию он понимал как непосредственное обладание предметом в прозрениях или, в другой формулировке, непосредственное созерцание предмета в его подлиннике. Она и открывает прямой доступ к реальности, поскольку вещи (точнее, соответствующие им духовные существа) готовы нам этот доступ предоставить. Благодаря интуиции, настаивал Н.Л. нам открывается внутренняя жизнь Кантовых «вещей-в-себе», закрытая, если осмысливать их рационально. В своей книге «История русской философии» (1) Н.Л. подробно изложил собственную философию. Мы это используем, процитировав ряд фрагментов и дополнив комментариями.

«Свое гносеологическое направление Лосский называет *интуитивизмом*. Этим словом он обозначает учение о том, что познаваемый предмет, даже и в случае знания о внешнем мире, вступает в сознание познающего индивидуума в подлиннике, самолично и потому познается так, как он существует независимо от акта познания. Такое созерцание чужого бытия в подлиннике возможно потому, что мир есть органическое целое, и познающий субъект, индивидуальное человеческое я есть сверхвременное и сверхпространственное существо, интимно связанное со всем миром. Отношение субъекта ко всем существам всего мира, благодаря которому возможна интуиция, Лосский называет гносеологической координацией. Эта сочетанность я со всеми элементами мира еще не есть знание. Для того, чтобы предмет был не только связан с я, но еще и стал опознанным, субъект должен направить на предмет интенциональные психические акты — акт осознания, внимания, различения и т.п.» (1, с.266).

Возможность интуиции объясняется через гносеологическую координацию, которая не нами создается, а есть в действительности. Гносеологическая координация означает, что где-то «на уровне предсознания» мы получаем исходный материал наших знаний о вещах и о мире и дальше работаем. Этому соответствует координационное понимание чувственного восприятия вещей, согласно которому, с одной стороны, вещи не являются прямыми причинами своих образов в нашем сознании, а, с другой, наше сознание не занимается произвольным творчеством таковых. Воздействие вещи на наши органы чувств — это «только *стимул*, подстрекающий познающее я направить свое внимание и акты различения на сам предмет внешнего мира» (там же).

Опираясь на всеобщую связь сущего, Н.Л. утверждает, что «предметы внешнего мира координированы с познающим индивидуумом целиком со всем бесконечным множеством своих содержаний, но все это богатство предмета связано с человеческим я лишь подсознательно. Из

состава предмета человек опознает только бесконечно малую часть его, именно только те стороны предмета, которые представляют для него интерес и которые он подвергнул различению на фоне наличных и вспоминаемых содержаний бытия» (там же). Тем самым изначально мы знаем все обо всем, что утверждал еще Платон. Наши знания о мире, впрочем, неполны и фрагментарны, но могут возрастать и углубляться.

Итак, решение гносеологических вопросов Н.Л. связывает с теми решениями онтологических вопросов, которые вытекают из его духовного опыта. Заметим, что если читатель книг Н.Л. имеет другой духовный опыт, то он вправе будет считать его онтологические соображения гипотетическими, т.е. недостаточно убедительными, что в философии встречается постоянно. Например, он вправе счесть смутными рассуждения о подсознании, где от невидимых сущностей вещей обретается более-менее приличная информация о них. Недостаточная убедительность, вообще говоря, не означает ложности, но тем, кто сомневается, нужны более серьезные основания, чтобы признать, что за пределами нашего сознания в каких-то координированных процессах или актах передачи информации истина чем-то обеспечена. Продолжим.

«Все то, что не имеет временной и пространственной формы, Лосский называет *идеальным бытием* в духе метафизики платонизма. Сюда относятся, напр., содержание общих понятий, все отношения, напр., связь качества и носителя качеств, количественные формы и отношения (число, единство, множество и т. п.). Термином *реальное бытие* Лосский обозначает события, т. е. все то, что имеет временную или пространственно-временную форму. Реальное бытие может возникать и быть системным не иначе, как на основе идеального бытия. Чтобы подчеркнуть эту сторону своего учения о мире, Лосский называет свою метафизику *идеал-реализмом*. Кроме идеального и реального бытия, есть еще бытие *металогическое*, т. е. стоящее выше законов тождества, противоречия и исключенного третьего, напр. Бог. Идеальное бытие есть предмет *интеллектуальной* интуиции (умозрения). Оно созерцается непосредственно в подлиннике; следовательно, дискурсивное мышление не противоположно интуиции, оно есть один из видов интуиции. Металогическое бытие есть предмет *мистической* интуиции» (там же, с.267).

Для сравнения отметим, что Вл. Соловьев сближал мистическую интуицию с верой, вплоть до отождествления. Киреевский писал о верующем мышлении свободно-разумной личности, позволяющем войти в реальность Божьего мира. Н.Л. предпочитает ограничиваться словами о «приобщении [в интуиции] к абсолютной полноте Сверхмировой жизни под влиянием любви, в созерцании или творчестве красоты, в искании истины, в трудных положениях жизни» (3, с.262). Важнейшим видом мистической интуиции Н.Л. считал религиозный опыт (3, с.337). Вера, на

наш взгляд, может при таком подходе пониматься как необязательное условие для действия мистической интуиции.

«Познавательные акты совершает сверхвременный и сверхпространственный деятель, субъект. Это не гносеологическое я Риккерта, не трансцендентальное я Гуссерля, а *индивидуальное* человеческое я, творящее свои индивидуальные психические акты внимания, припоминания, желания и т. п. Будучи сверхвременным и сверхпространственным, человеческое я есть идеальное бытие и может быть обозначено термином “субстанция” или лучше для большей ясности термином “субстанциальный деятель”. Не только познавательные акты, также и все другие деятельности, все события, т. е. всякое реальное бытие творится субстанциальными деятелями: пение мелодии, переживание чувств, желаний есть проявление какого-либо я» (1, с.267-68).

«Субстанциальные деятели» напоминают о монадах Лейбница, тех «духовных атомах», которые таятся по ту сторону видимых вещей и которые являются действующими агентами, ответственными за происходящее в мире. Они постоянно взаимодействуют друг с другом, не являясь закрытыми друг по отношению к другу, как думал Лейбниц. Они «субстанциальны» в том смысле, что существуют по ту сторону времени и пространства, они нематериальны, неуничтожимы, индивидуально бессмертны. Они — не предмет прямого наблюдения органами наших чувств или научными средствами. Они — не души, наше сознание их прямо не воспринимает, хотя подсознание, как считал Н.Л., способно испытывать их воздействие. Они способны к внутреннему становлению и развитию, а по причине различий в развитости они ранжируются. Они живут не только своей собственной жизнью, но и жизнью всего мира, а значит все, что переживает один деятель, открыто для всех.

Весь мир — это великое множество таких деятелей, которое охвачено высшим единством, в рамках которого координируется их активность. Если в мире разные уровни этой всеобщей координации, которые охватывают разные области мирового бытия. Души и тела являются результатом союзов некоторого (как правило, очень большого) числа субстанциальных деятелей, которые объединяются для достижения лучших результатов в собственном развитии, для более совершенной жизни под руководством деятеля более высокого ранга, становящегося привлекательным для деятелей более низкого. «Таким образом получается иерархическая система, подобная системе армии с ее главнокомандующим, начальниками корпусов, дивизий и т.д. вплоть до унтерофицеров, которым подчинены солдаты» (3, с.302).

Человеческий организм, с точки зрения Н.О., управляется тем субстанциальным деятелем, которого он назвал человеческим «я». Ему подчинены многие другие менее развитые деятели, отвечающие за работу разных органов. Если они подчинены этому «я», то его воля и чувства

вливают на состояние человеческого тела, как, впрочем, и на материальные процессы за пределами своего тела, чем, считал Н.Л., можно объяснять разного рода паранормальные явления. Смерть человека означает, что его «я» утрачивает контроль над подчиненными ему деятелями, отпускает их, после чего они в каком-то смысле «гуляют по Вселенной», пока не найдут другое «я», к которому захотят присоединиться.

Весь мир предстает у Н.Л. многоплановой системой, подчиненной высшему субстанциальному деятелю, который не является Творцом мира, а только его организатором, координирующим всех прочих, между которыми возникают симпатии, любовь, глубинное общение. Интуиция, согласно Н.Л., и является свидетельством того, что это общение приводит к тому обмену информацией вне поля нашего сознания, который и осознается нами в виде спонтанных прозрений таинственной сути вещей. Высший деятель, возглавляющий космическую систему, назван Мировым Духом. Н.Л. считал допустимым именовать его также Софией. Это — не божественное существо, а сотворенное, как и все прочие субстанциальные деятели. Каждое тело во Вселенной, будь то звезда, планета и пр., имеет своего деятеля, ответственного за его жизнь, в том числе и Земля, которой, как он считал, руководит «Душа Земли».

«Субстанциальный деятель всегда есть действительная или, по крайней мере потенциальная личность. Действительно личностью деятель становится на той ступени развития, когда он приобретает способность познавать абсолютные ценности, в особенности нравственные, и сознает долженствование осуществлять их в своем поведении. Такое мировоззрение можно назвать *персонализмом* (с.269) Персонализм важен тем, что утверждает ценность личности.

Считать ли удачным то, что Н.Л. ввел в философию представление о «субстанциальных деятелях»? Если вспомнить скептическое отношение позднего Вл. Соловьева к идее субстанциальности души, то пожалуй нет. Соответственно, и у С. Левицкого: «Давно пора было заменить понятие “субстанции” понятием исходного центра активности, координирующего все сложные проявления данного единства» (7, с.298). Н. Бердяев указывал в свою очередь на не решенную Лосским проблему соединения субстанциальности со свободой духа, правда, сформулировал это философски нестрого: «Думается, что учение о свободе должно быть освобождено от субстанциализма, потому что субстанция есть природа, природа же определяется необходимостью» (8, с.657).

Бог и мир

Система мира, состоящая из множества деятелей, творчески самостоятельных в единых рамках космоса, «не может быть мыслима как

носящая сама в себе основание своего существования. Она необходимо указывает за пределы самой себя на такое начало, которое не принадлежит к системе мира и вообще не есть система многих элементов, потому что система отношений предполагала бы существование еще более высокого начала, обосновывающего ее. Итак, основанием системы мира может быть только Сверхсистемное, Сверхмировое начало. Оно несоизмеримо с миром, и потому, говоря о нем, приходится характеризовать его только отрицательными предикатами (“отрицательное богословие”) или предикатами с прибавкою слова “сверх”: Оно не есть разум, а сверхразумное, не есть личность, а сверхличное и т.п. Даже термин “Абсолютное” не применим к нему самому по себе, так как Абсолютное соотносительно с относительным, т.е. с мировым бытием. Иными словами, это значит, что Сверхмировое начало свободно от мира: для Него нет никакой необходимости, в силу которой Оно должно было бы обосновывать мир. Мир не может существовать без Сверхмирового начала, но само это начало могло бы существовать без мира. К усмотрению Его философия приходит от умозрения о мире, т.е. от интеллектуальной интуиции, направленной на мир и завершающейся мистической интуицией, направленною за пределы мира на Сверхмировое метафизическое начало» (1, с.271-72).

Н.Л. дополняет философские рассуждения о Боге данными религиозного опыта. «В интимном, особенно в молитвенном общении, это начало открывается как Живой Бог, как Личность... Бог открывается в религиозном опыте не только как абсолютная полнота бытия, но и как высшая абсолютно совершенная ценность, как само Добро, вернее Сверхдобро, именно — Любовь, Нравственное добро, Истина, Свобода, Абсолютная полнота бытия и жизни, Красота. Важнейшие стороны совершенства Бога выражаются в таких атрибутах, как Всемогущий, Всеблагий, Всеведущий, Вездесущий» (там же).

«Бог, Всемогущий, Всеблагий и Всеведущий, творит мир как систему существ, полную высочайшего смысла, именно состоящую из существ, способных творить при Его благодатном содействии высшее добро, Божественную полноту жизни. Такими существами могут быть только личности; следовательно, Бог творит только личности» (с.273).

Собственно, только их и сотворил Бог, согласно Н.Л., а не весь мир в целом. Он созданы свободными и творчески дееспособными, им Бог предоставил возможность продолжать творческую деятельность согласно своему разумению, желаниям и возможностям. Сотворенные субстанциальные деятели разделились на три основные категории. Первая — это те, кто возлюбил Бога, они образовали гармонично-светлое Царство Божие, где нет эгоистического самоутверждения и взаимного обособления. Вторые занялись самоутверждением знакомого всем земного характера и образовали сообщество тех, кто затем выработал

пространственно-временные и материальные формы земного бытия, в которых продолжили свою дальнейшую деятельность. Они не лишены способности к взаимному сотрудничеству и совместному действию, хотя эгоистическое самоутверждение ограничивает их возможности и вносит вражду в созданный ими же весьма несовершенный мир. Третьи же отделились богоборческому бунту, стали бесами и создали себе преисподнюю.

Бог воздействует своей любовью и благодатью на наш земной мир, побуждая субстанциальных деятелей преодолевать свои эгоистические искушения и восходить к высшему миру Царства Божия, где эгоизм упразднен и где единоклубная творческая деятельность таких личностных субъектов имеет соборный характер. Вхождение в этот соборный труд — достойная цель каждого творческого деятеля, возлюбившего святыню, истину, добро и красоту. Конечной целью жизни каждой личности является, согласно Н.Л., достижение абсолютной полноты бытия. Первым и основным условием осуществления этой цели является участие личности в совершенной полноте жизни Самого Бога. Для этого Бог снизошел к нашему миру; Сын Божий совершил Воплощение и стал Богочеловеком.

«Богочеловек Иисус Христос интимно близок к нашему психо-материальному царству бытия благодаря своей земной жизни в Палестине. Благодатное воздействие Его на нас особенно облегчено, когда мы, становясь членами Его в Церкви, возглавляемой Им, живем и под современным влиянием Его, и под влиянием живого участия в Его жизни на земле, увлекательно изображенной в Евангелии и продолжающей существовать для нас конкретно в богослужении.

Сотрудниками Иисуса Христа в руководстве жизнью нашей служат ангелы и святые, члены Царства Божия. Во главе всего мира, как наиболее близкий Христу сотрудник Его, стоит тварное существо, Мировой Дух, Св. София. Дева Мария есть воплощение на земле Св. Софии, которая таким образом послужила делу воплощения Иисуса Христа. Таким образом, Н. Лосский усваивает софиологию русских религиозных мыслителей, однако лишь в той ее части, где речь идет о тварной Софии, от века стоящей во главе твари и непричастной никакому падению» (1, с.280-81).

Предсуществование душ и реинкарнация

Н.Л. предложил свою версию доктрины перевоплощения душ, согласно которой речь идет не о реинкарнации всей души как целого, а только об отдельных ее фрагментах «дочеловеческого» уровня. Эта версия восходит к Лейбницу, который считал ее приемлемой для христиан, так как он, а вслед за ним и Н.Л., допускал возможность такой

духовной эволюции каждой монады (или субстанциального деятеля), которая ведет ее с одной ступени мирового бытия на другую, более высокую. При этом, чтобы как-то отдалиться от древнегреческой или индуистской версий реинкарнации, было введено гипотетическое предположение, что «переход монады (субстанциального деятеля) от животности к разумной человечности совершается благодаря дополнительному творческому акту Бога, который он [Лейбниц] называет словом “транскреация”. Такое учение о происхождении человека есть сочетание теории предсуществования души с теорией креационизма» (1, с.279). Если какие-то ранее подчиненные субстанциальные деятели переходят к другому человеку, они приносят с собой, вообще говоря, информацию о прежнем хозяине, спонтанное раскрытие которой человек может переживать как некий «реинкарнационный опыт». Но личность всегда свободна в том, чтобы решить, что этот опыт не является свидетельством того, что она когда-то была где-то и кем-то, потому что перевоплощаются не сами личности, а только дочеловеческие деятели. Впрочем, человеческие «я» могут не покидать наш мир после смерти, переходя в какие-то над-индивидуальные структуры вроде народа или государства.

Н.Л. считает возможным говорить также и об апокатастасисе в смысле, напоминающем Оригена, с модернизацией в русле идей о духовной эволюции и реинкарнации субстанциальных деятелей. При чтении возникает впечатление, что автор позволил себе молча изменить содержание своего понимания реинкарнации, приблизив его к тому, какой можно найти в модернизированном индуизме (например, у Вивекананды). В ходе перевоплощений (надо думать, личностных «я», человеческих, а не животных, подчиненно связанных с органами тела) «все деятели рано или поздно преодолевают свой эгоизм и удостоются обожения по благодати. Но так как процесс развития совершается путем свободных творческих актов, то он часто бывает не прямым восхождением вверх к Царству Божию, а содержит в себе временные падения и отклонения в сторону. Ту линию развития, которая ведет прямо к порогу Царства Божия, Лосский называет *нормальной эволюцией*.

Впервые в Царстве Божием субстанциальный деятель реализует сполна свою индивидуальность как абсолютно ценное звено мира. Так как всякий деятель координирован со всем миром в его настоящем, прошлом и будущем, то в подсознании деятеля имеется предвосхищение его будущего совершенства в Царстве Божием. Это будущее есть для каждого деятеля его *нормативная индивидуальная идея*. Совесть деятеля есть оценка им своего поведения с точки зрения его нормативной индивидуальной идеи. Тождество личности деятеля, несмотря на множество перевоплощений его, сохраняется потому, что даже и на тех ступенях его развития, на которых он не помнит своей прошлой жизни,

привычки и способности, выработанные в ней, сохраняются в новом этапе жизни в форме инстинктивных симпатий и антипатий, способностей и умений. Но особенно важно то, что весь этот процесс развития совершается в связи с одной и той же нормативной индивидуальной идеею, благодаря чему все этапы жизни деятеля образуют индивидуальное единое целое» (1, с.279-80).

Выскажем ряд соображений. Во-первых, бросается в глаза сходство метафизики Лосского с учением Оригена о трех видах сотворенных разумных душ, из которых первая группа образует ангельский мир, «небо», где любят Бога до самозабвения, вторая — мир человеческих душ, эгоистически «охладевших» в своей любви к Богу, и третья — мир демонов, возненавидевших Бога в своем безумном самоутверждении. Эта схема Оригена не согласуется с тем, что, согласно Откровению, человек создан «по образу и подобию Божию», а значит он не соотносим с ангелами или демонами по признаку видового отличия одного и того же рода разумных духов, делающих разные волевые выборы.

Во-вторых, озадачивает то, что Лосский назвал «сочетанием теории предсуществования души с теорией креационизма». Никто из православных мыслителей не заходил столь далеко, чтобы допускать хотя бы частичное принятие доктрины перевоплощения. Она является выражением языческого суеверия и совершенно неприемлема для христианина. Лосский привлекает на свою сторону оценку кардиналом Мерсье мнения философа-лейбницианца Лютославского о перевоплощении, близкого к тому, что мы видим здесь у Лосского. «Кардинал ответил, что учение о предсуществовании и перевоплощении в том виде, как оно изложено Лютославским, “не осуждено формально как ересь”» (6, с.132).

Отсутствие осуждающего документа, однако, совсем не говорит в пользу истинности данного учения. В нашем курсе мы встречали немало философских мнений, заведомо неприемлемых с точки зрения истины Христовой, которые по разным причинам не стали, да и не будут предметом формального разбирательства и церковного суда по причине того, что, во-первых, они остались достоянием довольно узких кругов или просто отдельных лиц, а, во-вторых, были и есть другие, намного более настоятельные проблемы. Но не будем исключать, что нужда в таком документе возникнет, если антихристианская полемика нашего времени и предстоящего будущего будет все более настойчиво навязывать подобную доктрину реинкарнации, уверяя, что ее якобы разделяли в ранней Церкви.

В-третьих, мнение Лосского о том, что Бог Сам практически не занимался творением нашего мира, а как бы позволил или перепоручил выполнить его определенным субстанциальным деятелям, возглавляемым

высшей инстанцией — Мировым Духом, — остается такой философской гипотезой, которая имеет слишком мало оснований для ее принятия, если высказываться об этом на языке научной культуры. Это мнение, кроме того, переводит искания любого заинтересовавшегося им мыслителя в русло панпсихизма и связанных с ним космистских искушений, которых в истории было достаточно много, чтобы относиться к этому с осторожностью.

1. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Прогресс, 1994.
2. Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991.
3. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995.
4. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994.
5. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: ИПЛ, 1991.
6. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс — ВИА, 1992.
7. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
8. Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. Р.: УМСА-Press, 1989

Приложения

Приложение 1. Из полемики вокруг наследия Киреевского и Хомякова.

Полемика идет уже давно. А. Безансон, к примеру, имел наглость заявить: «Для славянофилов большевики совместимы с дуновением Святого Духа, а либеральные буржуа — нет» (Безансон А. Религиозное воспитание России. — «Опыты», 1998, N 2, с.79). В обоснование, как обычно в таких случаях, привлекаются всякого рода свободные ассоциации с теми необоснованными идеализациями русской старины, какие действительно кое-где были у славянофилов. Ассоциации, конечно, ничего не доказывают.

Напротив, Ю.Ф. Самарин смело назвал Хомякова «учителем Церкви». «В этом, конечно, было дружеское преувеличение, но была и доля правды» (Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996, с.11). Л.П. Карсавин высоко оценил его за то, что он попытался выразить «предание нашей Русской Церкви, т.е. вернее — Православное Вселенское Предание в понимании его Русской Церковью. Это предание должно быть основой и началом всех наших индивидуальных исканий и размышлений» (Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб, 1994, с.367).

Но были и оппоненты. Западники — слепые и глухие по отношению к России и Православию — «бороться с Хомяковым и его

традицией они не могли, ибо за Хомяковым была правда» (там же, с.372). Оставалось только замалчивать Хомякова или представлять его карикатурно. Скорее духовно чуткие представители Запада, чем русские западники, способны были прислушаться к Хомякову. Некоторые оппоненты из православных утверждали, например, что А.Х. пренебрег догматическими расхождениями Востока и Запада. Но он прекрасно знал догматику и был ей верен. Другие упреки: он использовал католические аргументы против протестантов, а протестантские против католиков, и не более того. В ответ он сам возражал, что его мысль сформировалась в православной Церкви, а не в атмосфере нескончаемых западных межконфессиональных споров. Заявляли еще, что он просто идет в русле протестантства. В действительности ему был чужд протестантский индивидуалистический бунт против авторитета иерархии, традиции, духа церковности.

То, что на Хомякова косо смотрели в годы его жизни, вполне понятно. О. Флоровский писал, что это была «эпоха мистического раздражения», «эпоха охранительных страхов» и «запретительных мер». Тогда невесть в чем подозревали даже свт. Филарета, Митр. Московского. Но и спустя десятки лет имя Хомякова вызывало у некоторых благочестивое беспокойство. О. Павел Флоренский в работе «Около Хомякова» поставил «вопрос о церковности самого Хомякова» и крайне резко обвинял его в том, что он рискнул «от себя указывать Церкви, какой ей быть». Пусть даже он имел чистые мотивы, но он позволил себе «не признавать Церкви, а признавать себя» (Флоренский П.А. Соч. в 4-х тт. т. II. М., 1996, с.289-290). Это более чем несправедливо по отношению к Хомякову. Бердяев выступил в защиту Хомякова и не менее резко оценил работу Флоренского как «отречение от Хомякова» («Символ», 1986, № 16, с.228). Он приписал Флоренскому, что тот сверх меры погружен в «занятость самоспасением» и относится к Церкви как «раб, полный страхов и ужасов» (с.232). В свойственной ему манере Бердяев назвал Флоренского «отщепенцем, изменившим заветам русской религиозной души, ее духовным алканиям, ее взысканиям Града Грядущего» (с.229). Но Флоренский любил нашу Церковь и Россию, — об этом свидетельствуют его творения, его жизнь и смерть, его друзья.

Бердяевское понимание свободы весьма отличалось от Хомяковского. Бердяев — по духу бунтарь, он, по собственным признаниям, не хотел смиренно принять русское Православие в его историческом унижении, но Хомякова ценил и защищал как «одного из самых благородных людей, каких только знала история русской мысли» (с.232). А спор между Бердяевым и Флоренским исторически разрешился не в пользу последнего, но и не в духе Бердяева: критику Флоренского «приходится назвать инвективой скорее, чем критикой», тогда как Хомяков в своем учении о Церкви «остается верен именно основной и

древнейшей отеческой традиции» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Р., 1983, с.278). Известно, что М. Новоселову удалось убедить Флоренского в его неправоте.

Вл. Соловьева трудно назвать последователем Киреевского и Хомякова. И.М. Концевич справедливо отметил, что В.С., многое взяв от них, «отвел затем пробуждающуюся русскую религиозную мысль» от их пути (Концевич И.М. Оптина Пустынь и ее время. Серг. Посад — Владимир, 1995, с.218). В.С. относился к Хомякову скорее отрицательно, чем положительно. И все же именно от славянофилов он взял немало хорошего. В сочинениях, написанных в светлые периоды его творчества, есть слова, как напоминающие, так и корректирующие понимание соборности Хомяковым:

«Отцы вселенских соборов... при определении догматов веры действовали не от себя, а от всецелости церковной, в ней же Бог пребывает, и верующий в это пребывание не может отвергать в таковых определениях подлинного откровения Христовой истины наитием Духа Святого» (Собр. соч. В.С. Соловьева. 2-е изд. СПб, б.г., т.III, с.396-397). Соборность выражается не только в исповедании веры, но и в иерархическом строе Церкви, в преемстве Св. Предания, в мистической жизни Церкви, в св. таинствах. Она есть в истоках церковности и в ее видимых формах. В них «устраняется все частное, отъединенное и исключительное, устраняется всякий человеческий произвол и, следовательно, упраздняется начало всякого греха и всякого несовершенства, так что кафоличность, как внутреннее совершенство, по самому существу дела есть божественное, а не внешний признак божественности» (с.400).

И еще замечания. Свободу А.Х. трактовал беспроблемно: «Он был слишком убежден в том, что христианизация свободы делает ее благой» (Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996, с.59). Насколько быстро и как это происходит в жизни христианина — на эти вопросы нет ответа. «Чтобы выявить до последней глубины связь любви и свободы, необходимо иметь подробно разработанную систему метафизики — учение об онтологическом строении личности, учение о строении мира, о конечном идеале, о связи Бога с миром и т.д. Этой работы Хомяков не произвел» (Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994, с.47-48). Киреевский отнесся к этому намного внимательнее.

И все же, как писал Л.П. Карсавин, «Хомяков первый вскрыл в религиозном процессе существо процесса исторического. Его знания в области богословия и истории Церкви бесспорны. Он впервые поставил на настоящую основу вековой спор Православия с инославием и сумел заставить Запад прислушаться к голосу Русской Церкви» (Цит. соч., с.373). Карсавин признал А.Х-ва «более надежным руководителем», чем

Вл. Соловьева, в вопросах дальнейшего развития нашего богословия (с.375).

Хомяков повлиял на многих. В частности, в книге о. Сергия Булгакова «Православие» узнаются хомяковские формулировки, например: «...Церковность есть истинность, и истинность есть церковность, или, что то же, соборность; пребывание в единении с Церковью, есть пребывание в истине и наоборот» (Булгаков С., прот. Православие: очерки учения Православной Церкви. П.: YMCA-Press, 1985, с.153). И еще: «...Свободное единение в любви есть самое существо церковности» (с.156); «соборное сознание сверхлично, истина открывается не единоличному разумению, но церковному единению в любви» (с.160). Булгаков лучше Хомякова описал роль иерархии: «Лишить себя иерархии значит обеднить, опустошить церковную жизнь, значит, в известном смысле изгнать апостолов и Пославшего их из Церкви» (с. 117).

О влиянии Хомякова на творчество о. Георгия Флоровского, о. Александра Шмемана и В.Н. Лосского см.: Хоружий С.С. Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви. — «Богословские труды», вып. 37. М.: Изд. МП, 2002.

Приложение 2. «Хоровая община» и дионисийский соблазн

В XX в. было немало высокомерных критиков поздних (да и ранних) славянофилов, вроде фрейдопоклонника Б. Парамонова с радио «Свобода», считавшего патриотическую боль за Россию примитивной националистической озабоченностью, а ее он издевательски диагностировал как проявление сексуальной извращенности. К Аксакову тут особенно доставалось за его неудачный «хор», который по сути дела ни при чем. Заметим для сравнения, что Э. Фромм, профессиональный, в отличие от публициста Парамонова, психолог, обратил внимание на другое — на расизм и фашизм, чтобы говорить о взаимосвязях между националистическими страстями и блудной эротикой. Но вот Вяч. Иванов, напротив, положительно отзывался о понимании личности в соборной общине как участника хорового действия. Иванов ценил в славянофильстве дух вселенскости, утверждал «внутреннее единство славянского мира в его внешнем разделении» и ожидал «всеславянского соборного согласия в грядущем» (Иванов Вяч. Эссе, статьи, переводы. Брюссель, 1985, с.201). Пусть некоторые сочтут это наивным, но именно славянам, считал он, вверена тайна соборности.

Она вверена несмотря на то, что славянство Иванов считал открытым дионисическому соблазну. Он писал с какой-то нехристианской симпатией о «глубинном сродстве славянской души с былыми восторгами дионисийских экстазов» и утверждал, что «славяне с

незапамятных времен были верными служителями Диониса» (с.203, 204). Вопреки очевидности этой бесовщины Вяч. Иванов хотел думать, что дионисизм — это подспорье тайны соборности, «тайны хорового согласия», а не искушение ее разрушить, не языческая мерзость. Суть дионисического соблазна, используя его терминологию, выразим так: отдаваться «богу священных безумий», растворяться в сверхличном одушевленном целом, будь то народном или космическом, наполняться неким «вселенским дыханием» и теряться в беспредельном оргиазме, во хмелю безудержных буйных разрушительных страстей. Сближать все это с «хором» К. Аксакова совершенно ни к чему.

В своем творчестве Иванов тяготел не только к дионисизму, но и к противоположному — аполлоническому идеалу меры, разумности и порядка. И все же воспетое Фридрихом Ницше демоническое искушение дионисийской бездны Иванов решительно не отверг, хотел, быть может, ввести его в рамки какой-то меры, проецировал на славянство свое личное влечение к дионисизму, охотно им любовался. Двоеверие в истории славянских народов не было изжито, что по-своему располагало к подобным соблазнам и проекциям. Конкретно древнеславянский дионисизм выражался в разгульных народных празднествах с пьянством, дикими плясками, непристойностями, блудом, мордобоем и убийствами, что имело ритуально-культовый характер. В соборном определении 1274 г. все это было даже названо «обычаем треклятых эллин». (См. об этом и об отношении Церкви: Федотов Г.П. Собр. Соч. в 12 тт., т.Х. М., 2001, с.309-23.)

Не прозвучало у Иванова, что выбор между дионисизмом и соборностью — это вопрос духовной жизни или смерти. Как и то, что в дионисизме, ставшем «хоровым народным действием», присутствует агрессивно-напористая демонически-эротическая компонента с возможностью преступлений и сексуальных извращений. Общинно-безбожный «хор» действительно может, как он писал, обернуться «хоровым и оргиастическим культом» (с.204). К. Аксаков о подобных вещах совсем не думал, его эпоха и культура, как и его вера, не на это ориентировали. В XX же веке после разгула революционной бесовщины и блудных соблазнов мы уже не вправе закрывать на это глаза. Некоторые утверждают, что такое произведение, как «Чевенгур» Платонова, — это описание состояния страны после окончания кровавых революционных оргий, которые, впрочем, на один только «дионисизм» уже не спишешь.

Вяч. Иванов так и не привел к полной ясности все свои взгляды по данному вопросу, потому что рядом с рискованными «продионисическими» рассуждениями мы можем встретить пусть и не в меру риторические, но все же высокие слова: «И если мы право чаем, в торжественнейших определениях нашей народной воли, быть земным и тварным орудием нетварного Слова, то вселенский поистине совершаем

подвиг» (с.187). Или еще: «Душа народа, в глазах моих, есть ответственный перед Богом, Им посланный и Ему подсудный ангел...» (с.180), что исключает понимание соборности как естественного человеческого явления. В целом Иванов больше ратовал за личностное просветление, а не за распад личности в дионисическом буйстве.

Приложение 3. Из полемики вокруг наследия К.Н. Леонтьева

О. Иосиф Фудель заметил, что в полемике К.Л. имел обыкновение высказываться в разговоре или печати больше того, что он в действительности думал. С этим надо считаться. Какое-то «эстетическое изуверство», как выразился С. Франк (15, с.401), проявлялось иногда в речах Леонтьева. Некоторые писали, что ради величия государства, способного остановить мерзкий эгалитарный процесс, он готов был эстетически и прагматически согласиться с тем неизбежным злом, которое оно будет творить, когда будет деспотически гасить разлагающие влияния. «В политике нельзя без лукавства», — сказал К.Л. однажды...

Хомяков и Киреевский боролись за то, чтобы Православие стало духовно чище и нравственно преобразало славянскую стихию, стало духовным первоисточком возрождения России. К.Л. мыслит категориями историческими, социальными, политическими. В истории он мог бы обратить внимание на деятелей традиции преп. Иосифа Волоцкого, которая ему явно ближе, чем традиция преп. Нила Сорского. В сравнении с лучшими представителями «иосифлян», напр., с Митр. Московским Макарием, который ратовал за то, чтобы государева власть служила оздоровлению общественной жизни (а не просто сдерживала деградацию), боюсь, К.Л. едва ли был бы убедителен. Впрочем, во второй половине XIX в. «иосифлянское» благочестие интенсивно размывалось (а Федотов сказал бы — началось это на 300 лет раньше), так что К.Л. мог бы снова возразить: поздно на него рассчитывать.

О. Флоровский сурово писал, что идеи и оценки Леонтьева, где-то верные, не везде получили христианское очищение и претворение. Например, в полемике с Толстым и Достоевским К.Л. высказался за санкционированное православием «сдерживание людских масс железной рукавицей», за страх Божий, понимаемый как «простой, *очень простой* страх загробной муки и других истязаний в форме земных истязаний, горестей, бед» (Константин Леонтьев: Pro et contra. СПб: РХГИ, 1995, кн.1, с.154). Гуманизма в таких рекомендациях, конечно, нет, но нет и христианского милосердия.

О. Георгий соотносил это с тем, что христианство К.Л. воспринял не столько как «благую весть» и «свет разума», сколько как «религию Конца»: К.Л. был не свободен от какой-то преданности страху, может, даже не хотел, чтобы страх прошел. Слова евангелиста «любовь изгоняет

страх» (1 Ин.4.18) были как бы не для него написаны: «Леонтьев весь был в страхе. Он был странно уверен, что от радости люди забываются и забывают о Боге. Потому и не любил он, чтобы кто радовался. Он точно не знал и не понимал, что можно радоваться о Господе» (Флоровский Г., прот. Пути..., с.302).

По Флоровскому, здесь проявилось протестантское ощущение фундаментальности греха, от которого никуда не уйти и за который ничего, кроме кары, быть не может. Проклятие греха нависло над всем миром, проклятие грядущего вырождения и жуткого, непереносимого убожества, и единственный путь спасения дает православная аскетика, строгий монашеский уклад и искус, дисциплина и порядок, которых нет в протестантстве. К.Л. рассуждал: «Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда». Этим словам о. Георгий дал строгую оценку: «Какая ядовитая смесь от Ницше и Кальвина сразу!» (с.303). Он мог бы процитировать и другие пессимистические рассуждения: «Евангелие и апостолы говорят, что *чем дальше, тем будет хуже*, и советуют только хранить свою *личную веру и личную добродетель до конца...*» (Леонтьев К. Избранное. М., 1993, с.185).

Многие скажут, что здесь маловато для Евангелия, что К.Л. односторонне его воспринимал. Но с другой стороны, есть и упрощенность в трактовке о. Георгия. «Трансцендентный эгоизм» вовсе не был для К.Л-ва замыканием на самоспасении. Как отметил Ю. Иваск, примером стал для него старец Амвросий: «Старец, говорил он, тоже думает о своем спасении, “а скольких спас... и меня”... Старец жил не одним страхом Божиим, а и любовью к Богу и человеку» (Константин Леонтьев: Pro et contra, кн. 2, с.579). Он знал тот страх Божий, в котором есть серьезность отношения к Богу, страх совершить грех: «*Но с Богом нельзя ведь лукавить*», — писал К.Л. от чистого сердца (Леонтьев К. Избранное, с.190). Соответственно, и у И.М. Концевича: «Только у великих святых совершенная любовь изгоняет страх» (Концевич И.М. Оптина Пустынь и ее время. Серг. Посад — Владимир, 1995, с.294). В обращении К. Л-ва участвовал Промысел Божий, который его — гордого барина — вел к смирению через опыт слабости и мистического страха перед Богом.

К.Л. критиковал Пушкинскую речь Достоевского за «некую особенную русскую или славянскую любовь», за прибавление к нужному ненужного, вроде грядущего торжества Восточной Церкви или заявления о русских как народе-богоносце. К.Л. называл это «гуманизмом», — дескать, «розовое» здесь христианство, «сочиненное». «Народ наш пьян, лжив, нечестен» и т.д., — резко заявлял К.Л., опасаясь, как бы богоносец не стал богоборцем. Однако, Ф.Д. лучше Л-ва отнесся к русскому народу. Верно, что «великий народ наш был взращен как зверь», но Ф.М.

признавал это с искренней и выстраданной любовью к русским. Сравним: «Достоевский был слишком чутким тайнозрителем человеческой души, чтобы остановиться на органическом оптимизме» (Флоровский Г., прот. Пути..., с.299).

К.Л. критиковал описание монастыря в «Братьях Карамазовых», образ старца Зосимы, советовал брать пример с Афона. Флоровский в ответ сослался на В.В. Розанова, увидевшего, что была правда в образе старца Зосимы, что Россия поверила этому образу и что благодаря Ф.Д. появились люди с тягой к монастырю. Образ Зосимы отвечал духу монастырей не XVIII-XIX вв., а IV-IX вв.: «К Златоусту Достоевский, действительно, во всяком случае ближе (и именно в своих социальных мотивах), чем Леонтьев» (там же, с.301). Ф.Д. лучше Л-ва уловил «серафическую струю в русском благочестии», характерную для св. Тихона Задонского. Ее К.Л. не заметил, потому что искал прежде всего дисциплины и послушания. Отметим, что и архим. Антоний (Храповицкий) упрекал К.Л-ва за то, что он привлекал на свою сторону только «учителей покаяния и дисциплины» и оставлял без внимания таких, как преп. Нил Сорский (см.: Гайденок П.П. Вл.Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001, гл. 5).

К.Л. где-то признал ценность прозрений Достоевского: «Как верно понимал он (давным-давно!), что без веры, без веры православной именно, народ русский, да и вся Россия станут никуда не годными. Он не только умом и любовью понимал эту истину, но и своего рода художественным чувством..., он ничего правильного, ничего издавна освященного иерархией не только не отвергал, но и готов был всегда стоять горой за это правильное и освященное» (Избранное, с.304). И все же, упрекал К.Л., почему строгий старец Ферапонт непременно должен быть таким отвратительным, каким его изобразил Ф.М.? Почему нет в романе основательных монастырских богослужений и послушаний? Тем, кто полюбил старца Зосиму, К.Л. предложил собственный духовный опыт для следующего шага: «И я только подготовительная ступень (после Достоевского) к Отцам Церкви, Амвросию, Иоанну Кронштадтскому, к чтению Иоанна Лествичника, Варсонофия Великого, Аввы Дорофея и т.д.» (Письмо к И. Фуделю от 22.04.1888).

Критика Леонтьевым Достоевского не убедительна, но был тот фальшивый христианский идеал, по отношению к которому он прав. О. Георгий Митрофанов пишет: «Пристально вглядываясь в современную ему христианскую религиозность, К.Н. Леонтьев все явственнее обнаруживал, как смиренное служение православным идеалам, неотделимое от существа церковного предания и явленное в многообразии церковной жизни, постепенно, но неуклонно подменяется в ней горделивым идолопоклонством перед религиозно аморфной, но претендующей на обладание полнотой христианской истины

внеконфессиональной духовной культурой. К.Н. Леонтьев одним из первых русских религиозных мыслителей сумел распознать в этом разрушающем начале подлинной христианской религиозности процессе не только результат ложных мировоззренческих устремлений его эпохи, но и обусловленное многими десятилетиями пренебрежения основами православного благочестия духовное обольщение русской религиозной жизни» («Начало», СПб, 1997, № 5, с.81-82).

Н. Бердяев утверждал, что, став православным, К.Л. так и не стал христианином («Н. Бердяев о русской философии». Часть 1. Свердловск, 1991, с.269), что он «не стремился к торжеству правды» (с.265). В.В. Розанов тоже как-то сказал: «**Любить** в христианстве ему было нечего» (Розанов В.В. Соч. в 2-х тт., т.2. М., 1990, с.408). Страх как бы подавил в душе К.Л. способность любить, — так можно понять В.Р-ва, если сопоставить его слова с суровыми словами о. Флоровского о страхе. С этим можно и нужно спорить, но заслуживают внимания замечания Н.Б-ва, например, о романтизме, повлиявшем на К.Л.: романтизм родился «на католической и протестантской духовной почве», которая «чужда православному Востоку». Кроме того, добавил Н.Б., в «мышлении своем он [К.Л.] был физиолог и патолог», который смотрит на все каким-то недобрым взглядом, а это «черта чуждая русским и не любимая ими» («Н. Бердяев о русской философии». Часть 1, с.150). Отказывать Леонтьеву в способности любить и быть добрым — не слишком ли? Да и стремление Н.Б. лишать права быть русским — русская ли это черта?

И еще: «К.Н. принадлежит к безблагодатному религиозному типу. Безблагодатность эта, со стороны представляющаяся нам темной и мучительной, есть особый путь. И нам никогда не понять до конца, почему этот путь выпал на долю того или иного человека. Это не значит, что Бог покинул такого человека, не любит его, не промышляет о нем. Такой человек может в Царстве Божьем занять более высокое место, чем люди более радостные и светлые по своему религиозному типу. Но в этой земной жизни К.Н. знал мало религиозных радостей, благодатных общений с Богом и созерцания божественных тайн» (там же, с.263-264).

Все ли верно в бердяевских оценках? К.Л. знал, наверное, больше скорбей, больше внутренней борьбы, чем радостей, но знал и ту веру, которая «облегчает жестокие скорби земного бытия» (Леонтьев К. Избранное..., с.192). «Иго религии» он считал тяжким, но жизненно важным для спасения и вовсе не думал сбрасывать со своих плеч. Он любил Церковь, любил подвиг веры, был готов посвятить себя на служение Богу, знал «идеал высшего отречения», видел соблазны неверующей любви, знал «страх согрешить» и мог, ожидая суда Христова, «считать себя перед Богом великим грешником» (с.274). Он ценил слова Киреевского: «Кто хочет понять истинный дух христианства, тот должен изучить монашество», и восхищался молодыми

образованными аристократами, которые «начинают понимать, что одна добрая нравственность, одна чистая этика не есть еще христианство: что основа христианства, *прежде всего*, в правильной вере, в правильном отношении к *догмату*» (с.264). На них и на многих других он смотрел, вопреки Бердяеву, добрым взглядом. По нецерковным критериям Бердяева К.Л. не стал христианином, но иначе по церковным. Суд Бердяева высокомерен — не любил он монахов, а для К.Л. «монашество... есть *высший идеал* христианства» (с.277). С. Франк, напротив, по-своему не отрицал христианского достоинства Леонтьева: «...Слишком уж широко понятие христианства и слишком много противоположных мировоззрений оно исторически обнимало собой» (Франк С. Русское мировоззрение. СПб, 1996, с.400).

Примечательны тем не менее слова Н.Б. о том, сколь трудно было К.Л.-ву иметь дело с Соловьевым. Вл.С. привлекал его своей решимостью идти против господствовавшего либерального течения, затягивавшего многих в бездну неверия. Но Вл.С. возмущал его, как никто в жизни, — это «гений, находящийся в духовной прелести, — писал К.Л. — Не мы, его слабые противники, победим его; его победы факты самой жизни православного Востока» (Константин Леонтьев, наш современник. СПб, 1993, с.282-83). К.Л. не находил у себя сил вступать с В.С. в открытую полемику — на публике надо быть во всеоружии. Но внутреннее чутье говорило — он не прав. Вл.С. превосходил Леонтьева широтой своей мысли, «но в чем-то последнем, — признал Бердяев, — К.Л. не уступает С.-ву. Столкновение и распря К.Л.-ва и Вл.С.-ва не разрешилась при жизни Леонтьева. Сначала Соловьев был сильнее Леонтьева и влиял на него. Но под конец жизни Вл.С.-ва начал побеждать дух Леонтьева, леонтьевский пессимизм по отношению к земной жизни, к истории. К.Л. раньше Вл.С.-ва почуял победу антихристового духа. Сначала Леонтьев разочаровался в своем идеале русской самобытной культуры. Потом Соловьев разочаровался в своем идеале вселенской христианской общности. Оба они подошли к темному пределу истории, к бездне. И взаимоотношения их для нас очень поучительны» (цит. соч., с.228).

Вл. С., подводя итог духовному пути Леонтьева, отметил, что во всем его мышлении была глубокая внутренняя несогласованность. В личном непонимании К.Л. на первое место ставил Бога и Церковь, лично он оставил все, чтобы стать монахом и всецело служить Богу и Церкви. Но его политические идеи и культурный идеал были таковы, что в них религия ставилась на второе место — на службу тому же византизму, получившему значение абсолютное. «Идеал должен быть *одноцентренным*», — возражал В.С. (Собр. соч. В.С. С.-ва. 2-е изд., т.IX, с.405). Если оставлять все ради монашеского подвига, то и византизм тоже, тем более в такой жестко политизированной форме:

«Чтобы с успехом проповедовать какой-нибудь идеал, нужно всецело, всюю душою ему отдаться», но невозможно отдать себя византизму *всей душой*, его можно принимать лишь временно оправданным где-то и на каком-то этапе. Сам В.С. оценил византизм как «идеал сложной принудительной организации общества», который «не имеет ни вечного достоинства, ни минутной приятности», поэтому «жить и умирать ради него решительно невозможно» (там же). Впрочем, оба они представляли себе византизм односторонне и давали этому одностороннему образу противоположные оценки в своей полемике. Лучшее в православной Византии, однако, — это не религиозно-политический «византизм», а свидетельство чистоты православной веры и жизни согласно Евангелию, святоотеческое Предание.

К.Л. оставил по себе память проповедника силы, консервативности и решительных мер, но тем не менее в глубине души, как отметил В.С., он был добрым человеком, сердечно религиозным, который «менее всего был склонен обижать и оскорблять кого-нибудь и в частной жизни, и в литературе» (с.405).

Бердяев цитировал из К.Л.: «Хороните строго в глубине сердец ваших боязнь согрешить против той Церкви, в которой вы крещены и воспитаны» («Н. Бердяев о русской философии». Часть 1, с.272). (Это по поводу увлечений Вл. С-ва Католичеством). Приведем еще: «*Вера* в Христа, апостолов и в святость Вселенских Соборов, положим, не требует непременно веры в Россию. Жила Церковь долго без России, и если Россия станет недостойна, — *Вечная* Церковь найдет себе новых и лучших сынов. И хотя сила Церкви необходимее для России, чем сила России для Церкви, но все-таки пока Россия дышит и *стоит еще под знаменем Православия*, Церковь отказаться от нее не может» (Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992, с.316-317). И далее: «Россия должна быть очень дорога, как самый сильный оплот Православия на земле. Люди слабы, им часто нужна опора внешняя, опора многолюдства, опора сильной власти; опора влиятельной мысли, благоприятно для веры настроенной, и т.п. ...Русский верующий человек должен бороться за веру и за Россию, насколько у него есть ума и сил» (с.310-311).

Приложение 4. О причащении Вл. Соловьева священником-униатом

18.02.1896 г. В.С. причащался в Москве у католика-униата о. Николая Толстого, закончившего МДС и изменившего Православию за пару лет до этого события. Присутствовали Д.С. Новский и кн. Е.В. Долгорукова. Нередко это считают его тайным присоединением к Католичествому. О. Толстой свидетельствовал, что В.С. перед обедней прочитал Тридентский символ веры (с *Filioque*), добавив личное исповедание, которое соответствовало ранее написанному им: «Как член

истинной и досточтимой православной восточной или греко-российской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признали таковым св. Ириней [дан также ряд других святоотеческих имен — Л.В.], — а именно, ап. Петра, живущего в своих преемниках...» и т.д. (т. XI, с. 173).

В.С. по-своему согласился с центральностью папы в христианском мире, но признания *ex cathedra* здесь нет. Соответствует ли эта цитата духу древнего Предания? — Никак нет. Есть ли здесь признание примата папы в полном объеме, как это в католической доктрине? Тоже нет. Скорее что-то среднее между древнецерковным уважением к кафедре Рима и чуждым Православию учением I Ватиканского собора о примате папы. Была ли измена Православию? Здесь осторожно констатирую, что В.С. не был по-настоящему воцерковлен в Православии, более чем нерегулярно исповедался и причащался как до, так и после этого акта. Это было какое-то периферийное, духовно рискованное пребывание не то на границе Православия, не то в каком-то межконфессиональном пространстве. Сам В.С. не думал, что он этим актом порвал с Православием, что бы ни заявляли его враги в России. Да и считать ли присоединением к католичеству однократное его причащение, после которого не было больше ни участия в таинствах у католиков, ни соблюдения католической дисциплины?

Иезуит М.Н. Гаврилов настаивал, что В.С. — одновременно «католик и православный», и утверждал, что присоединение В.С. к Риму действительно произошло. (Гаврилов М.Н. Был ли Соловьев католиком или православным? — «Россия и Вселенская Церковь», Louvain — Bruxelles, 1954, № 5(23), с.3-25. Перепечатка: «Символ», 1999, № 41). Для пропаганды может быть и сойдет заявление, что он «католик и православный» одновременно, но с точки зрения католического канонического права это невозможно. Стоит обратить внимание и на то, что акт о присоединении был составлен лишь в 1917 г. в греко-католической общине о. В. Абрикосова в Москве на основании свидетельств тех же Д. Новского и кн. Долгоруковой — на удивление поздно и почему-то без нужды в участии самого В.С., умершего в 1900 г. (Текст этого документа см. также: <Около-Кулак А.> Владимир Соловьев и католичество. — «Символ», Париж, 1997, № 38, с.167).

Не все в этой истории до конца ясно. Трудно поверить, что В.С. всерьез считал папу «верховным судьей в деле религии» после всего, что он сам написал как суровый судья о никуда не годном духовном состоянии разных церквей. В.С. мог, допустим, думать, что он пребывал над границами, разделяющими церкви, или даже думать, как считал

Гаврилов, что он оставался православным, став еще и католиком. Но, насколько я знаю по недавним делам, от православных, переходивших в Католичество, требовали не того, что говорил или думал В.С. или что думал за него Гаврилов, а другого. Во-первых, полного («с должным повиновением Св. Престолу») принятия латинства, согласия на признание себя «заблудшей овцой», возвращающейся из «схизмы» в «стадо верных», возглавляемое папой. Такой статус определил тогда С-ву Лев XIII, а вслед за ним и еп. Штроссмайер, который С-ва не причащал. И, во-вторых, решительного заявления: «Только в Римско-Католической Церкви — полнота Церкви Христа».

Ритуальное произнесение такой формулы во время мессы означает отказ признать за Православием достоинство Церкви, отречение от Православия. С тем, как это делалось в XVI в., можно ознакомиться по документам, приведенным Митр. Макарием, а затем А.В. Карташевым, по поводу измены Православию инициаторов Брест-Литовской унии епп. Ипатия (Потея) и Кирилла (Терлецкого). В 1595 г. они подписали в Риме полное согласие с католическим вероучением, как если бы сами были еретиками. Их обязали «обещать и клятвенно подтверждать истинное повиновение» папе как «наместнику Иисуса Христа», а также отречься от Православия как от раскола и предать его проклятию: «А все противное, всякие схизмы и ереси, осужденные, отвергнутые и анафематствованные Церковью [Римом — Л.В.], и я осуждаю, отвергаю и *анафематствую*» (Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М.: Наука, 1991, т.1, с.662).

Это создает совершенно жесткую ситуацию выбора, которую С-ву явно было позволено миновать. В.С., во-первых, вовсе не хотел соглашаться на признание себя «заблудшей овцой», «схизматиком» или «еретиком», он хотел строить свои отношения с Римом, как сам считал нужным, а, во-вторых, имел своеобразные взгляды на вселенское христианство в виде «религии Св. Духа», которая, как он заявлял, «шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий». Это В.С. излагал, разумеется, не Льву XIII и не архим. Антонию (Вадковскому), а малоцерковному В. Розанову, в письме от 22.11.1892 (см. Письма, т. III, с.44). Едва ли В.С. мог всерьез произнести формулу отречения, если он не раз говорил и писал об односторонности всех христианских конфессий, включая и Католичество, которому от него же крепко доставалось за «папоцезаризм». Не придавая должного значения границам между церквями, В.С., на мой взгляд, спокойно позволял себе не считаться с каноническими и дисциплинарными вопросами, возникающими при причащении у католиков, а также делать вид, что формулы отречения вроде бы и не существуют (по крайней мере, лично для него). Думаю, что, понимая это, о. Николай Толстой — заметим, ученик В.С. — мог и не

потребовать таких жестких формул, а решил минимально удовлетвориться общим его признанием центральности папы.

Похоже, о. Н.Т. сам нарушил католические дисциплинарные нормы, но затем оформил нужный отчет для Ватикана. (Отчет нигде не публиковался, в отличие от упомянутого акта, но, если его и напечатают, он скорее всего будет вызывать такие же сомнения.) Предполагать возможность нарушения допустимо, поскольку католические иерархи иногда признавали целесообразными нарушения некоторых своих канонических норм для потайной работы в сложных и опасных российских условиях.

Гаврилов занимался упрощенным идеологическим оформлением всего происшедшего и ни слова не сказал о формуле отречения или о нарушениях норм. Нужно сказать, что и в 80-е гг. XX в. некоторые в России все еще произносили подобную формулу. Продолжалось ли это в том же виде в 90-е гг. и позже, не исключаю. Теперь Рим, по крайней мере официально, не требует от переходящих из Православия отречения от него как от ереси, но настаивает на полном католическом исповедании веры. В «Чине принятия в полное общение с Церковью во время мессы» лицо, переходящее в Католичество, обязано произнести следующее: «Верую во все, во что как в богооткровенное верует святая Вселенская Церковь, чему она учит и что возвещает, и все это исповедую» (Чин христианского посвящения взрослых. М., 2002, с.160). Прямо не сказано, что только в Римско-Католической Церкви — полнота Церкви Христа, но подразумевается, поскольку это есть в катехизисах и в экклезиологии.

Вернемся к В.С. Есть одно примечательное свидетельство: «Мысли Соловьева по церковному вопросу в то время были смутны. Католический священник Иоанн Дейбнер передавал мне, что когда он задал Соловьеву вопрос: “Признаете ли Вы непогрешимость римского первосвященника”, Соловьев задумался и затем ответил: “Когда войско идет в бой, оно должно быть уверено в непогрешимости своего вождя”» (Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977, с.348). Вопрос возник, надо думать, не случайно — о. Дейбнер, более строгий по части католической доктринальной и канонической дисциплины, чем о. Толстой, догадался о какой-то сомнительности этой истории. Не столько смутный, сколько уклончивый ответ С-ва свидетельствует об отсутствии его веры в истину католической доктрины. Он лишь прагматически согласился признать военную целесообразность католической организации дела в боевых условиях борьбы с антихристианскими силами.

Иезуиту о. Мартынову В.С. дал понять, что готов стать «волонтером-союзником» Рима в армии, возглавляемой папой, но не «регулярным солдатом». А в военных условиях В.С. не собирался препираться с Римом по вопросам *Filioque, ex cathedra* или о том,

действительно ли Рим — это единственная настоящая Церковь, всем церквам наставница, но не сестра, а все прочее — схизма. Но Рим не звал в свои ряды никаких «волонтеров» со своими особыми взглядами. Сравним это с тем, что в 1886 г., когда В.С. приехал к Штроссмайеру, уровень его амбиций был куда выше — быть пророком вселенской теократии. Потом он согласился на заведомо меньшее — на «волонтерство» без «солдатской» присяги Риму. В.С. хотел оставить себе свободу, зарезервировать особый статус, где-то не доверял Риму.

Спустя время (неясно, через год или раньше после этого причащения) В.С. решил исповедаться у православного священника. Прот. проф. Александр Иванцов-Платонов, которого можно было бы представить себе в качестве исповедующего священника, к тому времени уже скончался, значит принимал кто-то другой, возможно, как некоторые считают, о. Орлов. Вполне понятно, что в ходе исповеди священник предъявил ему серьезные вопросы по поводу всего происшедшего. Что, кроме пастырски строгой отповеди, могла вызвать дисциплинарная безответственность С-ва? В результате В.С. не был допущен к Св. Причастию.

В.С. затем не обращался к католическим священникам ни восточного, ни западного обряда. Он имел все основания встретить с их стороны холодный прием как человек, которого о. Толстой почему-то причастил, не присоединив к Католицизму должным образом. Они обязали бы С-ва проявить послушание, перестать нарушать нормы, признать себя «схизматиком» и «заблудшей овцой» и произнести ту самую или аналогичную формулу. Но я полагаю, что В.С. думал тогда о примирении с Православием. В пользу этого косвенно говорит то, что он весьма внимательно рассматривал в своих статьях то, в каком духовном состоянии завершали свой жизненный путь А.С. Пушкин и М.Ю. Лермонтов — один в примиренном, а другой — нет. К тому же как мыслитель он, наверное, философски понимал, что если он решил не предъявлять претензий Риму по поводу его уклонений от чистоты древнего Предания, то тем более должен был бы догадаться снять претензии и к своей Матери-Церкви и принять ее со смирением.

А.Ф. Лосев писал о «невозможности чересчур ригористических требований к соловьевскому конфессиональному сознанию» (Лосев А.Ф. Вл. Соловьев и его время. М., 1990, с.400), но решительно не уступал С-ва католикам. В.С. был для Католицизма «слишком свободомыслящим человеком», — писал Лосев и цитировал его слова Л.М. Лопатину: «Меня считают католиком, а между тем я гораздо более протестант, чем католик» (с.398). Слова говорят сами за себя и пренебрегать ими нельзя. Их можно не принимать всерьез на все 100%, поскольку В.С. ни в какую протестантскую общину никогда не думал записываться, но лучше видеть в них определенное покаянное признание: В.С. не раз сам писал, что суть

Протестантства — это противопоставление личного мнения церковному Преданию, а в данном случае он адресовал этот упрек уже себе.

Нужно обратить внимание, что Лосев утверждал: «...на самом деле он всегда был и оставался только православным» (с.391). С. Хоружий безжалостно иронизировал над этими, как он их назвал, «православно-патриотическими» словами, вплоть до обвинения в лукавстве, весьма сурово судил и самого С-ва за «импровизаторство и самочинство» (и тут он прав), но почему-то без всякой критики принял слова Гаврилова, что В.С. «официально присоединился к Римско-Католической Церкви» (Хоружий С. О старом и новом. СПб, 2000, с.174). Почему нужно верить о Толстому и Гаврилову, не знаю.

Кто-нибудь возразит, что в спорах о принадлежности В.С. к Православию или о его примирении с Православием слишком много гипотез и «православных пристрастий». Мол, пусть этого С-ва католики забирают «со всеми его закидонами», пусть будет правдой, что В.С. стал католиком. «Правда» об уходе В.С. из Православия в Католичество — не более, чем сомнительная гипотеза. Для ее обоснования придется привлечь серию других гипотез, что В.С. под конец жизни измучился, ослабел духом, перестал придавать серьезное значение всему, что писал раньше по межцерковным отношениям, забыл, наконец, о своей любимой «религии Св. Духа» и «волонтерстве», так что в итоге сдался Риму без всяких условий по испытанному примеру российских униатов. А затем получил от папы Льва XIII, у которого никогда не был, особые инструкции, как вести себя в России, чтобы не «засветиться» в качестве «агента Ватикана» и не угодить в руки полиции. Странно, что, имея столь высокие инструкции, В.С. больше трех лет вообще ни у кого не исповедался и не причащался. О каком католическом послушании или воцерковлении тут говорить? А после этого В.С., дескать, уже не имея возможности перед смертью искать католического священника, вынужден был обратиться к православному из соседней деревни с усадьбой кн. Трубецкого, но «темнил» на последней в жизни исповеди, не говоря о самом важном. Ну что ж, пусть предъявят хотя бы эти инструкции папы в виде достоверного документа.

Приложение 5. Судьба России согласно Н. Бердяеву

Бердяев изложил свои взгляды по этому вопросу в работе «Судьба России». Она вышла в дни Первой мировой войны и речь в ней идет главным образом о полярности русской души — о ее внутренней расколотости, несбалансированности, расщепленности. Например, безгосударственность в виде подспудного или явного анархизма — и одновременно стремление создать мощное государство; наднациональная открытость всему, что происходит в мире, — и национализм; жажда

свободы — и жажда жесткого порядка, который всякую свободу может свести на нет. Он описывал их как антиномии русского сознания.

«Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. Русский народ — самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю... Государственная власть всегда была внешним, а не внутренним принципом для безгосударственного русского народа; она не из него созидалась, а приходила как бы извне, как жених приходит к невесте. И потому так часто власть производила впечатление иноземной, какого-то немецкого владычества. Русские радикалы и русские консерваторы одинаково думали, что государство — это “они”, а не “мы”. Очень характерно, что в русской истории не было рыцарства, этого мужественного начала. С этим связано недостаточное развитие личного начала в русской жизни. Русский народ всегда любил жить в тепле коллектива, в какой-то растворенности в стихии земли в лоне матери. Рыцарство кует чувство личного достоинства и чести, создает закал личности. Этого личного закала не создавала русская история. В русском человеке есть мягкотелость, в русском лице нет вырезанного и выточенного профиля» (Бердяев Н. Судьба России. М., 1990, с.11-13).

Здесь мы видим яркое раскрытие идеи Константина Аксакова, что русский народ — безгосударственный. Н.Б. считал это только половиной истины.

Антитезис Н.Б.: «Россия — самая государственная, самая бюрократическая страна в мире. Все в России превращается в орудие политики. Русский народ создал могущественнейшее в мире государство, величайшую империю... Почти не оставалось сил у русского народа для свободной творческой жизни — вся кровь шла на укрепление и защиту государства. Классы и сословия слабо были развиты и не играли той роли, которую они играли в истории западных стран. Личность была придавлена огромными размерами государства, предъявлявшего непосильные требования. Бюрократия развилась до размеров чудовищных... Земля русская не того приняла за своего суженого, ошиблась в женихе. Великие жертвы понес русский народ для создания русского государства, много крови пролил, но сам остался безвластным в своем необъятном государстве» (с.13-14).

Вторая антиномия, или второе противоречие — в отношении к национальности:

«Россия — самая не шовинистическая страна в мире; национализм у нас всегда производит впечатление чего-то немецкого, нерусского, наносного. Немцы, англичане, французы — шовинисты, националисты в массе. Они полны национальной самоуверенности, самодовольства. Русские почти стыдятся, что они русские, им чужда национальная гордость и часто даже — увы! — чуждо национальное достоинство... В русской стихии есть какое-то национальное

бескорыстие, жертвенность, неведомые западным народам... Национализм новейшей формации есть несомненная европеизация России, консервативное западничество на русской почве» (с.15).

Другая сторона: «Россия самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов национализма, угнетения подвластных национальностей, русификации, страна национального бахвальства, страна, в которой все национализировано вплоть до вселенской Церкви Христовой, страна, почитающая себя единственной призванной и отвергающая всю Европу как гниль, исчадие дьявола, обреченное на гибель. Обратной стороной русского смирения является необычайное русское самомнение. Самый смиренный есть самый великий, самый могущественный, единственный призванный. Русское есть праведное, доброе, истинное, Божественное. Россия — святая Русь, Россия безгрешна, но в грехе своем она остается святой страной, страной святых, живущей идеалами святости. Вл. Соловьев смеялся над самоуверенностью тех, кто думал, что все святые говорили по-русски» (с.16).

«Русская история явила совершенно исключительное зрелище полнейшей национализации Церкви Христовой, которая определяет себя как вселенскую. Церковный национализм — характерное русское явление, им насквозь пропитано наше старообрядчество. Но тот же национализм проникает в славянофильскую идеологию, которая всегда подменяла вселенское русским. Вселенский Дух Христов, мужественный вселенский Логос, пленен женственной национальной стихией, русской землей в ее языческой первородности. Так образовалась религия растворения в матери-земле, в коллективной национальной стихии, в животной теплоте. Русская религиозность — женственная религиозность, — религиозность коллективной биологической теплоты, переживаемой как теплота мистическая. В ней слабо развито личное религиозное начало; она боится выхода из коллективного тепла в холод и огонь личной религиозности. Это не столько религия Христа, сколько религия Богородицы, религия матери-земли» (с.17).

Есть еще противопоставления: бунтарство и анархизм, но в то же время сервиллизм, жуткая покорность; странничество как искание Царства Божия и в то же время погружение в мещанство и т.д. Н.Б. пишет, что корень таких раздвоений — в несоединенности мужественного и женственного в русском характере. Безграничная свобода оборачивается безграничным рабством, вечное странничество — вечным застоєм, потому что мужественная свобода не овладевает женственной национальной стихией в России изнутри, из глубины. Мужественное начало всегда ожидается извне, личное начало не раскрывается в самом русском народе. Отсюда — вечная зависимость от инородного.

Единственный выход, согласно Н.Б., — это «раскрытие внутри самой России, в ее духовной глубине, мужественного личного, оформляющего начала, овладение собственной национальной стихией, имманентное пробуждение мужественного светоносного сознания» (с.23).

Это скорее надежда и пожелание, чем путь. Н.Б. не то, чтобы не прав в отношении мужества, но ограничил его только одним его рыцарским проявлением и оставил без внимания подвижнический труд Востока. Н.Б. писал, что «нет выточенного профиля» у русских характеров. Такой профиль, скажем в ответ, нередко выражает собой горделивость, да и сам Н.Б. видел «сумасшествие германизма от гордости и самомнения» (с.24). Но если вспомнить св. Александра Невского, то его путь не был рыцарским, тогда как его брат, рыцарски боровшийся не на жизнь, а на смерть с врагами, в конце концов бежал из России. Александр Невский многое сделал для спасения Руси и не случайно именно его мы чтим как святого.

Н.Б., сам внутренне несбалансированный человек, острее других чувствовал несбалансированность у многих русских и, конечно, прав, что в России это затрудняет культурное творчество. И призвание России он видел не в том, чтобы создавать культуру и цивилизацию, «цветущую культуру и могущественное царство», а эсхатологически устремляться к Царству Божию. Христианскому мессианскому сознанию в России Н.Б. придавал большое значение и, несмотря на его нередко уродливые искажения, Н.Б. верил в его пророческое значение для Запада и для всего мира: «Славянская раса, во главе которой стоит Россия, должна раскрыть свои духовные потенции, выявить свой пророчесственный дух. Славянская раса идет на смену другим расам, уже сыгравшим свою роль, уже склоняющимся к упадку; это — раса будущего» (с.27).

Чем не славянофил? Да и кто из славянофилов имел смелость так писать? Тем более в XX в. Нет здесь пессимизма К. Леонтьева по отношению к славянству. Н.Б. не замечал здесь, что это не согласуется с его же утверждением, что у русских много «вечно-бабьего» — склонности блудить «с чужим и чуждым мужем» (с.47). С. Франк, мыслитель трезвый, видел, что Бердяев, Булгаков и славянофилы, в отличие от Соловьева и Леонтьева, заражены, кто больше, а кто меньше, одной и той же болезнью «мистической национальной самовлюбленности», а «Бердяева это прямо погубило» (Франк С. Русское мировоззрение. СПб, 1996, с.99). Погубило ли, вопрос особый, но игнорировать сказанное Франком было бы ошибкой.

«Прав Бердяев, что русское православие сосредоточено на эсхатологии, на стремлении к Царству Божию, т.е. к сверхземному абсолютному добру», — писал Н.О. Лосский (Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: ИПЛ, 1991, с.245). В отличие от Н.Б., он находил это стремление в жизни святых, в богослужении, в монашестве, в

«кроткой благости духовенства», в любви русских к страдающим и обделенным в этой жизни, и делал вывод, что русское православие весьма способно к осуществлению плодотворной социальной работы.

Трудны и трагичны судьбы культуры в России из-за того, считал Н.Б., что призвание России — эсхатологическое. Культура означает чувство меры, порядка, земную работу, упорный и систематический труд над тем, что дано здесь и сейчас, а не эсхатологический порыв к запредельному. Н.Б. вспоминал слова К. Леонтьева, что русскому человеку проще стремиться к святости, чем к честности, а поскольку святых всегда мало, то огромное большинство русских чуть ли не обречено на элементарную бесчестность, а какое тогда может быть созидание культуры и здоровой социальной жизни? Киреевский, напротив, писал в свое время о смирении, спокойствии, сдержанности, достоинстве тех, кто вырос в традиции православной Церкви. Г.П. Федотов, думая о национальном деле созидания России, признавал пригодность русских для серьезной работы: «Русский народ всегда был трезвым, мудрым народом, в спокойном мужестве своем возлюбившему выше всего простоту. Но это значит, что он призван к классическому творчеству» (Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб: София, т.1, 1991, с.232). И.А. Ильин тоже писал о ценности того, что Пушкин явил русскому народу: «...что национальная мощь и страсть поддаются форме, что в очевидном хаосе его душевной стихии дремлет совершенный порядок и гармония» (Ильин И.А. Собр. соч. т.6, кн. 2. М.: Русская книга, 1996, с.386).

Да, задатки есть, есть те возможности, которые должны развиваться до уверенной способности и преданности делу созидания, ответственности за дело. Но пока этот труд не совершен, Н.Б., увы, будет оставаться во многом прав. Тот же Ильин признал: «Воспитание характера тем самым является национальной проблемой в России» (там же, с.399). Признал это и прот. Г. Флоровский, с серьезными, как обычно для него, поправками: «История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях и увлечениях, в разочарованиях, изменах и разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана... Русская душа плохо помнит родство. И всего настойчивее в отрицаниях и отречениях...» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. П.: УМКА-Press, 1983, с.500, 501).

Объяснять ли это только варварским дионисизмом русских, текучестью русской стихии? Нет, отвечал о. Георгий, дело также в исторических грехах, в непостоянстве народной любви к Богу, в отсутствии решимости делать выбор и брать на себя ответственность, в какой-то страсти к перепутьям и перекресткам, в том, что «не было самоотречения перед истиной, последнего смирения в любви». Тут еще и

«соблазн священного быта» вместе с интеллигентским «соблазном пиетического утешения», без творческого приятия истории как подвига, да еще дает знать о себе «власть земли» и пр. «В истории русской мысли с особенной резкостью сказывается эта безответственность народного духа. И в ней завязка русской трагедии культуры... Это христианская трагедия, не эллинская античная. Трагедия вольного греха, трагедия ослепшей свободы, — не трагедия слепого рока или первобытной тьмы. Это трагедия двоящейся любви, трагедия мистической неверности и непостоянства. Это трагедия духовного рабства и одержимости... Потому разряжается она в страшном и неистовом приступе красного безумства, богоборчества, богоотступничества и отпадения... Потому и вырваться из этого преисподнего смерча страстей можно только в покаянном бдении, в возвращении, собирании и трезвении души... Путь исхода лежит не через культуру или общественность, но через аскезу, через “внутреннюю пустыню” возвращающегося духа...» (с.502).

Приложение 6. Платонизм и оккультизм П.А. Флоренского

О. Павел по своей вере православный христианин, а по миропониманию — христианский платоник. Он считал себя поздним сыном античной культуры. «Я последний из эллинов», — говорил он о себе, имея в виду, конечно, умных византийских эллинов, уверовавших во Христа.

Платонизм христианский — это попытка соединить веру с платоновской философией, что встречает принципиальную трудность: Воплощение Божие платонизм принять не может, не отказавшись от дуализма небесного и земного. Но есть в платонизме то, что влекло к нему многих, и не только христианских, мыслителей, — интуиция, что все земное укоренено в небесном. П.Ф., в частности, решительно заявлял в работе «Смысл идеализма»: «Платонизм оказался мировоззрением наиболее подходящей к религии, как таковой, и терминология платонизма — языком более всего приспособленным для выражения религиозной жизни» (Т.3(2), с.69-70).

Это непомерно похвальное слово сопоставим с тем, как он находил корни платонизма в народном язычестве. Своей статьей «Общечеловеческие корни идеализма» (1909) П.Ф., сам того не желая, дискредитировал возможность принятия платонизма христианским мыслителем. Приведем выдержки.

«“Магия” — вот то единственное слово, которое решает платоновский вопрос. Или, если хотите более современного слова, то это будет “оккультизм”» (Т.3(2), с.147). П.Ф. описывает распространенные в народе ведовские представления и практику как близкие платонизму: «Все вещи взирают друг на друга, тысяче-кратно отражают друг друга. Все

вещи — центры исходящих тайных сил. Пересекаясь, сплетаясь, запутываясь, эти черные лучи, эти нити судеб вяжут узлы — новые центры, — как бы новые много-различные манифестации природы, — то являющиеся, то исчезающие, то попадающие в поле зрения повседневного, то заволакивающиеся от солнечного света туманной дымкой или исчезающие в густой, как смола, тьме ночи. Это — бесчисленные существа — лесовые, полевые, домовые, под-овинники, сарайники, русалки, шишиги, кикиморы и т. д. и т. д., — двойники вещей, мест, стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые *numina* их (*numina* — это лат. термин для обозначения богов в римском дохристианском понимании — Л.В.). Это, — предвосхищу дальнейшее, — *ипостасные имена вещей*, *nomina* их. Это — знаменья судеб их, *omina* их. Это *Numina-Nomina-Omina regum*) (с.151-52).

Многих удивляет та легкость, с которой П.Ф. оперирует материалом, от которого христианские философы обычно держатся в стороне. Вдобавок он произвольно берет богословский термин «ипостась» и вводит его в другом смысле в совершенно иную ткань, чтобы обозначить квазиличностный характер «здешних» и «нездешних» сил. Вещи, по-лейбнически, — центры исходящих тайных сил, «вещи-существа-души», обозначаемые судьбоносными именами разной мощи и разной глубины. Маг, манипулируя именами, повелевает вещами, духами мест, стихиями. Ведуны, ведуньи, ведьмаки, ведьмы *ведуют* по преимуществу; знахари, знахарки — они *знают* по своему опыту, *знает*, надо думать, и П.Ф. Есть свидетельства, что оккультисты хаживали на некоторые лекции о Павла в Москве в начале 20-х гг., и это можно понять.

Соответственно, «идеи» Платона аналогичны именам как орудиям проникновения в действительность, «мания» Платона — познанию в кудесническом озарении, «эрос» Платона — любовному экстазу волхва и пр. Имена здесь особо важны, они дают внутреннюю форму того, что именуется. Из этого выросла философия Платона, согласно Соловьеву, — «темного хаоса светлая дочь» (с.168).

Мир, по П.Ф., двойственен: в вещах приоткрывается потаенная внутренняя жизнь, маг находит доступ к ней через имена, символически сопричастные скрытой сущности вещей; есть «души» вещей, они же и монады (термин от Лейбница), они взаимопроницаемы, взаимно соотносимы, образуют единства разных рангов, вплоть до Космоса как высшей формы этого единства мира — великого мирового единства многообразных сущностей и планов бытия. Единства эти основаны на некоей любви, за которой стоит космическая эротика... Там же какие-то духи... Продолжать эту тематику можно далеко, вдаль и в сторону от Предания. Тем более, что есть не только кудесники и ведьмаки в темных

народных низах, которых П.Ф. описал не без симпатий, есть и маги куда более высокого класса.

Соловьев, которого П.Ф. не любил, разбирался в «паранормальных делах», сам от них пострадал и в «Трех разговорах» свел всех оккультных мастеров к фигуре Аполлония, помощника Антихриста. Но как далеко готов был зайти сам П.Ф. в намеченном им направлении? Не поставил ли он где-то для себя ту черту, за которую идти нельзя? Или эта черта была поставлена ему свыше, но он ее перешел? Не на все из таких вопросов есть ответ в его текстах.

Впечатление таково, что о. Павел хотел воцерковить эти представления и устремления. Почему? Быть может, предвидел, что к концу XX в. они получат широкое распространение во внецерковной культуре, что магия попытается взять реванш и маргинализировать традиционную европейскую науку с ее строгими критериями обоснования знаний и неприятием оккультизма любых видов, а затем поставить ее на службу новым властителям — магам высшего класса. И что же — он предвидел вызов и заранее готовил ответ, и в этом видел свою миссию на земле? Или поддался искушению уступить тому, что уже не останешься?

Некоторые, напр., о Сергий Булгаков, всерьез опасались, что о. Павел воцерковлял то, что не воцерковимо, что он не просто «стилизовался» под Православие, как забойно писал Бердяев, а шел дальше — придумывал на гностически-оккультной основе православный аналог «духовной науки» Р. Штайнера.

В 1922 г. в своем «Ялтинском дневнике» о. Сергий Булгаков писал, что о. Павел перестал быть для него церковным авторитетом. П.Ф., если верить о. Сергию, считал исторически сложившееся русское православие чем-то дряблым и недееспособным и готовил свой проект другого православия. Искусственно сделанное православие должно было стать мощным и творчески ярким. П.Ф., как утверждал Булгаков, намеревался богато оснастить его из эзотерического наследия древней эллинской и средневековой культуры — культуры около-церковной и периферийно-церковной, рискованной по содержанию. Однако, проект нового православия, по оценке Булгакова, оставлял впечатление своевольного дела — «роковым образом своего», талантливо или даже гениально субъективного:

«Я помню, о. Павел когда-то мне писал, что он имеет *свою* идею православия и, действительно, в этой книге [«Столп» — Л.В.] есть *его* собственное православие, *его* мысли о нем. И *его* православие — с такой **безнадешностью** в смысле нерастворенности и, кажется, нерастворимости оккультизма, неоплатонизма, гностицизма, не есть историческое православие, не есть и церковное православие. Его личная, человеческая сила, уверенность сознающей себя силы отнюдь не есть еще

церковная сила, как мне наивно все время казалось» (Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Письма. Орел, 1998, с.106-07).

Это мрачное и одновременно решительное заявление о. Сергия исключает возможность положительной оценки жизненного дела о. Павла. Другие авторы критиковали спорное в его наследии, но отдавали должное его верности русскому Православию. Я лично тоже не стал бы погружать П.Ф-го с головой в оккультизм, платонизм и гностицизм, но не рискну отделять его от них.

Отметим, что, по признанию о. Сергия, П.Ф. говорил ему нечто подобное еще в годы своего студенчества. Зрелый о. Павел вправе был бы, допустим, сказать в ответ о. Сергию что-нибудь вроде: «Если так было, то грехов юности моей не помяни». Но было ли именно так? Относительно студенческой юности о. Павла мы имеем, например, свидетельство в виде письма к матери от 03.03.1904, где сказано, как он понимал свою предстоящую жизненную задачу:

«Произвести синтез церковности и светской культуры, вполне соединиться с Церковью, но без каких-либо компромиссов, честно воспринять все положительное учение Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством и т.д. — вот как мне представляется одна из ближайших целей практической деятельности. В необходимости церковности я лично, да и многие, убеждены более, чем в чем-нибудь другом, и мне кажется, что было бы не только нелепо, но во многом и не последовательно отрицать такую необходимость, как это делалось и делается...» (См.: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и др. Под ред. В.И. Кейдана. М., 1997, с.64).

Письмо это не то, чтобы снимает все вопросы, но свидетельствует о другом отношении к делу, если сравнивать с тем, что написал Булгаков. Тем не менее о. Сергей даже усилил беспардонное по тону заявление Н.А. Бердяева, назвавшего «Столп» в своей рецензии просто стилизацией под православие, фальшивой и сумеречно осенней по настроению: «...И это “стилизация” роковая, безысходная, от силы, от богатства... б.м. люциферовского, дьявольского (в неоплатоническом смысле), от которой *не дано* освободиться» (Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Дневники. Письма. Орел, 1998, с.107).

Справедлива ли такая оценка о. Сергия? Убедительно ли его свидетельство? Позволим себе в этом усомниться.

Во-первых, его резкая оценка — удивительный контраст собственным словам о. Сергия, что о. Павел «вместе с тем и христианин — святой» (Там же, с.106). Одно с другим несовместимо.

Во-вторых, слово о. Сергия совсем не беспристрастно по отношению к о. Павлу. Это слово человека, страдавшего от того, что о. Павел не предоставил ему возможности стать его Другом в ответ на

сильное желание о.Сергия обрести его дружбу (Подробнее см.: Половинкин С.М. Ревностная дружба. — В кн.: Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым: Архив свящ. П.А. Флоренского. Вып. 4. Томск, 2001). Судя по всему, о.Сергий со временем преодолел кризис.

В-третьих, заметим, что сам о.Сергий несомненно грешил в своей молодости намерением создавать какую-то особую «новую церковь», началом для которой должна была стать Религиозно-философская академия, не без привлечения оккультизма. Это звучит на редкость амбициозно в письме о.Сергия о.Павлу от 01.11.1922:

«Философия, оккультизм, наука, искусство, **все, не** как предметы преподавания только (это только ближайшая, внешняя задача), но их внутренняя ассимиляция, так сказать, оправославление, оцерковление их существа. Это **последняя** задача в области религиозного **сознания** (далее, а м.б., и одновременно, идет уже религиозное **действие**), и поэтому-то была бы **мировая** задача, в которой заключается весь узел мировой истории. ...Мы знали, что через нас проходит сейчас **ось** Православия и всемирной истории, — и чувствовали себя призванными и посланными на дело Православия» (Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым, с. 176).

Никак не меньше, чем «ось Православия»! Булгаков не решился сказать, что призвание и посланничество получены непосредственно от Бога. И все же он утверждал, что эти намерения были у них общими. Не ошибся ли? Не совершил ли бессознательную проекцию на П.Ф-го своих собственных намерений? Вполне обоснованно будет допустить, что сам П.Ф. дал ему какие-то поводы так думать, если молодой, энергичный и социалистически политизированный тогда Булгаков правильно его понял.

Приведем еще мнение философа Н.К. Бонецкой, считающей П.Ф-го скрытым оккультистом в церковной огаде:

«На наш взгляд, по всему духовно-умственному складу личности Флоренский был ближе Штейнеру, чем кто-либо иной из русских софиологов. Более того, мы дерзнули бы сказать, что никем иным, как Флоренским была предпринята отчасти удавшаяся попытка создать “духовную науку” (в широком смысле слова) на русской и даже на православной почве. В отличие от гностика-теоретика Бердяева (равно как и от других русских деятелей духовного “ренессанса”, ориентирующихся на гностицизм — включая и Соловьева), Флоренский был гностиком-практиком» («Вопросы философии», 1995, №7, с.79-97).

Все ли в творчестве П.Ф-го вместили в эти озадачивающие характеристики? Придавать ли им решающее значение в оценке того, что делал о.Павел? Думаю, что нет. В конце концов, он принял крест лагерного пути и его расстреляли не за «духовную науку», а как православного священника, хранившего верность Церкви, России и

монархии. «Великий теург» древности Аполлоний Тианский в такой ситуации поступил бы наоборот — эмигрировал и добывал бы в Париже мировую славу.

Следующая работа, на которую стоит обратить внимание, — это «Магичность слова» из «Водоразделов». В ней обосновывается тезис: «Слово магично и слово мистично» (Т.3(1), с.231). Нет нужды сомневаться в том, что магичность и мистичность слова реально существуют. Вопрос в том, как к этому относиться. Магию слова П.Ф. отличал от мистики слова по признаку присутствия действующей воли в слове, исходящем от человека. Мистичность означает символический смысл слова, знаменование через слово иной реальности в нашей земной. А магичность слова означает силу, воздействующую на мир, когда психическая энергетика слова («заряженность энергией») воздействует на вещи волей того, кто использует эту энергетику.

Энергийно-волевое воздействие слова, как писал П.Ф., имеет сверхличный общенациональный характер. Сконцентрированная историческая воля целого народа, а особенно всех тех, кто оказал серьезное влияние на формирование энергийно одаренной личности, как утверждал П.Ф., соединяется в слове с концентрированной индивидуальной волей того человека, который направляет энергию слова на предмет и производит в нем нужное изменение. «Слово — конденсатор воли, конденсатор внимания, конденсатор всей душевной жизни, ...слово с усиленной властью действует на душевную жизнь, — сперва того — кто это слово высказывает, а затем, возбужденною в говорящем от соприкосновения со словом и в слове — от прикосновения к душе, энергией — и на тот объект, куда произносимое слово направлено» (там же, с.241).

Слова для этого нужны особые, высоко насыщенные энергетикой. Прежде всего это имена, которые, не являясь самостоятельными метафизическими сущностями, все же ведут себя как таковые и несут в себе полученные энергии. Энергии таких особых слов, «заряженных оккультными энергиями нашего существа» (там же, с.246), воздействуют на энергии вещей, присущие им по их природе, так что тот, кто владеет энергией слова, способен овладевать также и энергийными силами вещей.

Воздействие этих энергий, как считал П.Ф., не требует того, чтобы наш разум понимал, что и почему, не требует лично-сознательного участия, ясного осознания. Так, по крайней мере, на низших ступенях магии. Видимо, к низшим ступеням магии следует отнести следующую цитату, в которой весьма лихо проводится жутковатая параллель между знахаркой и церковным священнослужителем, что не стоит и комментировать:

«Знахарка, шепчущая заговоры или наговоры, точный смысл которых она не понимает, или священнослужитель, произносящий молитвы, в которых иное и самому ему не ясно, вовсе не такие нелепые явления, как это кажется сперва; раз заговор произносится, тем самым высказывается, тем самым устанавливается и наличность соответствующей *интенции*, — *намерения* произнести их. А этим — контакт слова с личностью установлен, и главное дело сделано: остальное пойдет само собою, в силу того, что самое слово есть уже живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии» (Т.3(1), с.249).

О более высоких ступенях магии мы ничего ясного у П.Ф-го не встретим. Найдем, впрочем, эскизные рассуждения, что таинственная сторона вещей и иных миров приоткрывается через бессознательное. Ссылки на бессознательное, которое само по себе не объяснено, трудно признать основательными. Напрашивается прямая ассоциация с К.Г. Юнгом, который связывал подобные вещи с работой архетипов, с их темной «нуминозной» силой, принудительно отстраняющей разум и волю человека и требующей его согласия отдаться этим силам. Но кто ввел самого Юнга в мир архетипов? — Даймоны: гностически культурный Филемон и еще один египетский — с условным именем «Ка» и отталкивающего мифистофельского вида. Юнг, судя по всему, писал об этой демонизации честно. У П.Ф-го нет таких признаний.

Вероятно, «врата восприятия иных миров» были у П.Ф-го открыты с ранних лет, так что обращаться за содействием к даймонам ему не было нужды или же даймоны, если они присматривали, не давали поводов что-то заподозрить. Можно подумать, что у П.Ф-го не было тяжелого и неприятного опыта бессилия воли и разума при их энергичных воздействиях или он не захотел об этом рассказывать, тогда как Юнг не таил. Но сколько было открыто П.Ф-му и понадобилось ли ему концентрировать свою личную энергетику, чтобы входить в «другие миры», — на эти вопросы ответ найти не удалось.

Не хватает у П.Ф-го проблематизации всего того, что он описывал как энергичную жизнь Вселенной, скрытую для многих, особенно для несчастных заблудших интеллигентов, но явную для некоторых продвинутых. В самом деле, что это за энергии, от кого они и для чего, нет ли слепоты сердца и ошибок разума в объяснениях или интерпретациях всего, что происходит в этой области? В конце концов, научный критицизм европейской культуры, на который постоянно нападали и нападают многие, в том числе и П.Ф., при всей его примитивности, надо отдать ему должное, не одно столетие успешно отражал атаки со стороны магии, оккультизма, алхимии, астрологии, каббалистики, теософии и всего прочего. Лишь вторая половина XX в. стала временем какого-то отступления и ослабления пафоса научного

рационализма, горделиво самоутверждавшегося и не пожелавшего искать своего восполнения в истинной вере.

Мнение П.Ф-го о том, что магическая воля оккультиста тесно связана с некоей магической волей всего народа в целом, не убедительно. В любом народе есть поляризация устремленностей к свету и тьме, есть двоеверие, не лишенное демонизации. Поэтому «воля народа», если о ней вообще корректно говорить в смысле социально-философском, слишком затемнена, чтобы ждать от нее чего-то хорошего. Ясно, что далеко не весь народ склонен к магии, а кто склонен, то не лучшая его часть. П.Ф., заметим, ссылаясь на «народ» с его «ведунами», чтобы критиковать амбициозную и одновременно духовно фальшивую и ненадежную интеллигенцию за то, что она ничего не понимает в оккультных делах. Он критиковал *всю* интеллигенцию, хотя точнее было бы говорить о сомнительной ее части. Но у русских религиозных философов была лучшая ее критика. Если ссылки на «народ» понадобились П.Ф-му только в качестве не очень солидного полемического приема против несимпатичной ему атеизированной интеллигенции, тогда и не нужно их считать весомыми.

Иеромонах Андроник (Трубачев), в частности, не возражал, что магичность и мистичность слова существуют, но оценивал это не так, как Флоренский, и ни на какую «волю народа» или «энергичную» продвинутость немногих «знающих» не ссылаясь. Прочитируем:

«По мере приближения человека к Богу и освящения от Него благодатью, Божественною энергиею через слово Божие, у человека могут открыться и особые естественные силы, сродные свойству магичности слова. Мы сказали: могут открыться. Но могут и не открыться, в зависимости от того, что ему полезно... При а) теоретической неисследованности, б) практически нулевой значимости для искоренения греха, в) и почти неустранимой возможности впадения в грех — все Святые Отцы запрещали специально развивать магические силы и намеренно пользоваться магическим свойством слова, а мистические свойства слова разрешали использовать лишь для связи с Богом и святыми. При этом силы и свойства магические оставляются как бы на волю Божию: если Богу будет угодно, он восстановит и все естественные силы освященного человека. Но так ли они будут нужны человеку тогда, когда в нем уже будет действовать сила Божия, благодать?» (Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998, с.129.)

Подведем итог. Если П.Ф. хотел предложить Церкви и культуре христиански просветленную магию, очистив ее от всяких демонических инспираций, то выполнить эту задачу ему не удалось. Не случайно многие и поныне считают, что П.Ф. имел в виду только старую темную магию, ничего общего не имеющую с Церковью. П.Ф. возражал бы, что не за это

он ратовал, но сомнения остаются. Подвело его не критическое принятие платонизма с его демонической магией и теургией, а также народного двоеверия, и не только русского.

Могут также заявлять, что Флоренский ради магии забыл Христа. Не стоит с этим соглашаться. Какая-то раздвоенность между космизмом и церковностью у Флоренского была, но Христа и Церковь он любил. Завершая свою работу, приведем слова Ю.П. Иваска о Флоренском, которого он считал человеком, «самое главное утаившим», но не оставившим Господа: «У гордого, по-осеннему прохладного о. Павла Флоренского чувствуется *не* одно эллинско-языческое любование, а и евангельское жертвенное рвение, которого не было у Сократа, у Федра или Федона. Стрела христианства ныла в сердце эллина о. Павла Флоренского...» (Иваск Ю.П. Розанов и о. П. Флоренский. — В кн.: П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб: РХГИ, 2001, с.441.)

Приложение 7. Трагедия древнерусской святости согласно Г.П. Федотову

Федотов писал о различии путей святости. Преп. Сергей не писал икон и книг, не занимался наукой — он шел по пути аскетической святости, с горячей любовью к Богу, ближнему, Церкви и Руси, и его подвиг стал источником духовного пробуждения древней Руси. Преп. Сергей не занимался политикой, социальным устройством, культурой, но сделал главное: в условиях морального разложения страны он преодолел в себе страхи и страсти русского человека — в искусе, в подвижническом труде. Он дал образец полной внутренней свободы от страхов и страстей. Вокруг него появились те, кто сами становились святыми, создавали новые древнерусские монастыри и оказывали большое влияние на социально-культурную жизнь.

По Федотову, именно святость — источник подлинного духовного обновления Церкви и страны, а все святые вместе образуют душу народа. У Соловьева душа народа абстрактна, у Бердяева внутренне поляризована, полна противоречивых страстей, а Г.Ф., чтобы выявить главное, отстраняет все лишнее, непросветленное и страстное и утверждает, что душа народа — это святые. Именно с них начинается преобразование народной жизни. Сначала святость, потом духовное очищение и возрождение жизни в Церкви, затем нравственное возрождение народа, и лишь после этого социальное и политическое. Начинать нужно с духовной работы. Это есть и у Ильина, хотя и менее четко: чтобы обрести правосознание и социальную свободу, мы должны достичь религиозной свободы, духовной зрелости. Но у Г.Ф. это яснее: должны действовать святые и тогда у страны будет перспектива. Если Бог не посылает святых, то у народа нет будущего. Нужно молить Бога, чтобы

святые были посланы и свидетельствовали высшую правду, стали ее носителями. Святые создают очаги духовного преображения, и в этом особая роль традиции преп. Сергия.

Этому посвящена книга «Святые древней Руси» (М., 1990). Она сдержанна и скорбна по тону. Несколько схематизируя, Г.Ф. писал, что идеал русской святости выразил в себе милосердие, служение людям. А в Византии мы видим прежде всего мужественных, решительных святых, борцов за православную истину, созидавших силу духа в Церкви. Преп. Сергий — человек самоуглубленной молитвы, аскет и подвижник, но в его подвиге больше любви к ближнему, тесно связанной с любовью к Богу. В этой духовной работе создается человек очень близкий Богу, сокровенно с Ним соединенный, человек, которого Бог слышит.

Г.Ф. не скрывает того, что судьбы традиции преп. Сергия были драматичны. Она разделилась на стяжателей и нестяжателей. Беда не в том, что стяжатели были стяжателями, а в том, что они разгромили традицию преп. Нила Сорского. Победа стяжателей оказалась поражением для Церкви. Связи с традицией преп. Сергия восстанавливались довольно сложным путем. Такая оценка сделана не без гнева, хотя и сдержанно выраженного, на иосифлян, что многих отталкивает. Вот фрагмент из главы «Трагедия древнерусской святости»:

«В религиозной жизни Руси устанавливается надолго тот тип уставного благочестия, “обрядового исповедничества”, который так поражал всех иностранцев и казался тяжким даже православным грекам при всем их восхищении. Наряду с этим жизнь — как семейная, так и общественная — все более тяжелеет. Если для Грозного самые ревностные обряды благочестия совместимы с утонченной жестокостью (опричнина задумана как монашеский орден), то и вообще на Руси жестокость, разврат и чувственность легко уживаются с обрядовой строгостью. Те отрицательные стороны быта, в которых видели влияние татарщины, развиваются особенно с XVI века [т.е. не следует сваливать все на татар. — Л.В.]. XV век рядом с ним — век свободы, духовной легкости, окрыленности, которые так красноречиво говорят в новгородской и ранней московской иконе по сравнению с позднейшей.

Ныне уже ясно, что основной путь московского благочестия вел прямо к старообрядчеству. Стоглав недаром был дорог расколу, и Иосиф Волоцкий стал его главным святым. Вместе с расколом большая, хотя и узкая, религиозная сила ушла из Русской Церкви, вторично обескровливая ее. Не нужно забывать, что первое великое духовное кровопускание совершилось на 150 лет раньше. Тогда была порвана великая нить, ведущая от преподобного Сергия. С Аввакумом покинула Церковь школа святого Иосифа. Ноль святости в последней четверти XVII в. — юность Петра — говорит об омертвлении русской жизни, душа которой отлетела. На заре своего бытия древняя Русь предпочла путь

святости пути культуры. В последний свой век она горделиво утверждала себя как святую, как единственную христианскую землю, но живая святость ее покинула. Петр разрушил лишь обветшавшую оболочку Святой Руси. Оттого его надругательство над старой Русью встретило ничтожное духовное сопротивление» («Святые Древней Руси», с.196-197).

Мы видим очень горькие заявления. Что сказать в ответ? Описанный духовный упадок не означает конца святости в России — понятно, что невозможно все уничтожить. Заметим также, что Г.Ф., не любя иосифлян, все же не ставит под вопрос святость преп. Иосифа, не взваливает на него все зло тогдашних событий. Насчет «нуля святости» в конце XVII в. соглашаться, конечно, не стоит — достаточно назвать хотя бы свт. Феодосия Черниговского, свт. Питирима Тамбовского, свт. Митрофания Воронежского и свт. и чудотворца Димитрия Ростовского. Г.Ф. пишет, что святых не было среди *прямых* учеников преп. Иосифа, не оговаривая, что святые были среди тех стяжателей по складу характера, которые в этот круг не входили, — к ним надо отнести свт. Филиппа, свт. Макария, свт. Германа Казанского, свт. Еρμοгена Московского и мн. др. Но где-то он прав: сосуществование обеих монашеских традиций, если бы оно продолжалось и после XVI в. лучше бы выражало полноту православной истины и духовной жизни, чем только одна традиция преп. Иосифа.

Г.Ф. писал и о конфликте св. Филиппа, Митр. Московского, с государем Иваном Грозным. Митр. Филипп — мученик за правду Христову, следовавший заветам преп. Иосифа, который в 7-м слове «Просветителя» писал: «Если же некий царь царствует над людьми, но над ним самим царствуют скверные страсти и грехи: сребролюбие и гнев, лукавство и неправда, гордость и ярость, злее же всего — неверие и хула, — такой царь не Божий слуга, но дьявол, не царь, но мучитель... И ты не слушай царя или князя, склоняющего тебя к нечестию или лукавству, даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью» (Федотов Г.П. Св. Филипп Митр. Московский. М., 1991, с.189).

Митр. Филипп потребовал от государя исполнять царское служение в духе правды Христовой. Он не выступал против монархии и не боролся за права человека. «Св. Филипп сделал то, чему учили св. Иосиф и Макарий. Именно он выразил в жертве своей жизни идею православной теократии. Он не был ни новатором, ниспровергающим традицию самодержавия, ни отсталым поклонником удельно-боярской старины, хотя личные нравственные связи с ней, быть может, воспитали его чуткость и независимость. Он погиб не за умирающий быт, но за живую идею — Христовой правды, которой держалось все русское теократическое царство. Оно жестоко попирало на практике эту идею, но не могло отказаться от нее, не отрекаясь от себя. Столетие, в которое жил

св. Филипп, непрестанно расшатывало эту идею, все более удаляясь от идеала заданной “симфонии” мира и Церкви. Смерть мученика могла бы быть искупительной жертвой, спасающей родину, если бы родина приняла ее, участвовала в ней. Этого не случилось. И кровь святого Филиппа переполнила до краев уже полную чашу грехов русской земли. Ее падение сделалось духовно и морально неотвратимым. Каковы бы ни были социальные причины катастрофы, но не может жить общество, повседневно убивающее идею своей жизни» (там же, с.95).

Серьезную критику концепции Г.Ф-ва высказал один из его друзей — Федор Степун. Согласившись, что велика вина иосифлян в преследованиях нестяжателей, Ф.С. отметил, что преп. Иосиф «первый выдвинул проблему социального христианства, за которую впоследствии боролись Вл. Соловьев и его продолжатели — Булгаков, Бердяев и прежде всего Федотов. То, что Иосиф связал идею социального христианства с властью царя, осуждать не приходится, ибо с какою иною силой мог он ее связать в XV веке. Говорит за Иосифа и то, что социальная тема была для него не только отвлеченною идеей, но и заданием всей его жизни» (Степун Ф.А. Соч. М.: РОССПЭН, 2000, с.599).

Непривлекательный портрет москвича-иосифлянина (у Г.Ф. это «сплав северного великоросса с кочевым степняком, отлитый в формы осифлянского православия»), по оценке Степуна, «написан вприглядку на большевика», а серьезный историк не вправе позволять себе подобные публицистические вольности. «...Вряд ли можно оспаривать, что федотовская концепция иосифлянства верно улавливает грехи и недостатки этого движения, но нельзя не видеть и того, что она все же является опасным искажением русской истории, льющим воду на мельницу тех прокоммунистически настроенных кругов западной интеллигенции, которые в большевизме видят вполне последовательное завершение русской истории» (там же, с.598). Нет ничего хорошего в том, что Г.Ф. вопреки историческим фактам сблизил москвича с большевиком, а свои свободолюбивые симпатии адресовал Киеву и Новгороду (как он писал, «в Москве угасла киевская поэзия военной доблести» и т.д.). Этим он, быть может, незаметно для себя, «до некоторой степени оправдывает ту общую ненависть, которая спаивает воедино все русские меньшинства против великороссов» (с.760).

Приложение 8.