

Российская Академия Наук
Институт философии

В.В. Лазарев

**ИДЕЯ ЦЕЛОСТНОСТИ
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

(середина XIX – начало XX в.)

Москва
2012

УДК 14
ББК 87.3
Л-17

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *М.А. Маслин*

доктор филос. наук *П.И. Симуш*

- Л-17 **Лазарев, В.В.** Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.) [Текст] / В.В. Лазарев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 222 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 202–204. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0213-3.

Анализируется круг проблем, к которым было приковано преимущественное внимание русских философов указанного периода. Это – идущее от А.С.Хомякова философское осмысление Божественного Троиинства; русская идея в конвенции Всеединства, Богочеловечества, Соборности, разрабатывавшиеся В.С.Соловьевым и последующими религиозными мыслителями; историософские концепции, касающиеся судьбы России и имеющие современное звучание; проблемы преодоления зла в мире в связи с непреложностью человеческой свободы выбора между добром и злом; осмысление трагедии земного существования; напряженность между Божественной благодатью и человеческой свободой; внутренняя проблема философии как способа преодоления недостатков и односторонностей монизма и дуализма через интенсивную разработку принципа монодуализма Н.А.Бердяевым, С.Л.Франком, Б.П.Вышеславским, В.В.Зеньковским и другими философами.

ISBN 978-5-9540-0213-3

© Лазарев В.В., 2012

© Институт философии РАН, 2012

Введение

Понятие «религиозной философии» (где религиозность относится к способу подхода) не совпадает с понятием «философии религии» (где религия – один из предметов какой-нибудь философии, могущей быть и не религиозной, например, в философии Л.Фейербаха, К.Маркса). И не то же самое религиозная философия в России, что теология на Западе. Николай Бердяев называет религиозную философию «очень русским продуктом» (добавляя, что на Западе христиане «не всегда ее отличают от теологии»).

Мыслители рассматриваемого здесь направления создали традицию отечественной мысли, закрепленную под наименованием *консервативной*, но не косную, означающую стагнацию, монотонное повторение былого и простой «откат», возврат к прошлому (каковыми смыслами наделяют ее противники), а творчески развивающуюся в многосторонность и многообразие, постоянно воздвигающуюся над своим идейным первоявлением, созданным в философии ранними славянофилами Алексеем Степановичем Хомяковым и Иваном Васильевичем Киреевским.

Круг проблем, к которым было приковано преимущественное внимание русских религиозных философов рассматриваемого периода, это идущее от А.С.Хомякова философское осмысление Божественной Триады, концепция Всеединства, идеи Богочеловечества, соборности, разработывавшиеся и Вл.Соловьевым, и следовавшими затем замечательными русскими мыслителями, у которых одною из главных тревог и забот была судьба России. Это видно было по интенсивной разработке ими важнейшего направления их исследований, подытоживаемых понятием «русская идея», о существовании коей и свидетельствуют русские духовные искания.

Под знаком русской идеи сюда включались историософские концепции, касающиеся прошлого, настоящего, будущего России и особенно ее высшего предназначения. Сам термин «русская идея», впервые введенный в оборот Ф.М.Достоевским (по поводу программы издания журнала «Время» в 1860 г.), стал наименованием сочинений у ряда крупнейших религиозных мыслителей от Вл.С.Соловьева (его статья «L'Idée russe» впервые опублико-

вана на французском языке в Париже в 1888 г.) до Н.А.Бердяева («Русская идея», 1946). Развитие этой идеи протекало преимущественно в рамках религиозной философии.

Будем иметь в виду, что в ходе развития от первых деятелей какого-нибудь направления мысли к последующим при известных исторических условиях, в тех или иных отношениях может утрачиваться чистота и строгость некоторых из первоначальных идеалов. Славянофильство – не исключение. Иные из взглядов ранних его представителей окажутся потом на самом деле ошибочными, формулы и положения – опрометчивыми, и исторически раскроются, как допускали и сами ранние славянофилы, те же основополагающие идеи, «но совсем в иных формах и совсем иными неисповедимыми путями» (И.С.Аксаков). Коренные начала славянофильства в последующей религиозной философии в России, и особенно у мыслителей русского зарубежья, не исчезали, а только приобретали новые и изменившиеся, по сравнению с ранним славянофильством, черты, далеко не всегда распознававшиеся в своих подлинных идейных истоках («своя своих не познаша») и вытеснявшиеся во враждебный себе воззренческий арсенал.

Историческое продвижение славянофильства сопровождалось осознанием себя как творчески развивающегося течения, в котором не одобрялись приверженцы, желавшие быть, по выражению Константина Леонтьева, «только послушными адептами» его. Таким незадачливым последователям, не в меру горячившимся в отмежевании от новых веяний в том же направлении последующего философствования, он пенял: «Что за неумение узнавать *свой собственный идеал в иных и неожиданных формах*; не в тех, к которым приучила их *заблаговременная теория!*»¹.

Среди самых значительных примет конструктивности в славянофильской традиции было сочетание разнообразия (несходства) в детализации воззрений с очень своеобразной целостностью. Русская мысль явила себя сознающей свою национальную самостоятельность и подобающее место в контексте всемирной философии. Признание в славянофильской философии назначения и ответственной миссии России соответствовало характеру и духовному призванию русского народа. «Русские думали, что Россия – страна совсем особенная, с особенным призванием. Но главным была не сама Россия, а то, что Россия несет миру, прежде всего –

братство людей и свобода духа»². То была русская идея. Русские духовные искания свидетельствовали о таинственном и все же реальном ее *существовании*.

Русская идея – не предмет внешних наблюдений и не вымысел. Она – не эмпирическое понятие, она и не просто рациональна, она сверхрациональна. Она *открывается нам*, когда мы открыты ей. В одном и том же мыслителе или пророке откровение может обрываться, прекращаться, и русская идея может исказиться им, понимание ее может в тех или иных подробностях превращаться в превратное. Такие отклонения можно наблюдать и у Владимира Соловьева, и у Николая Бердяева, и не только у них. Русская идея не покидала их, пока они в мыслях и чувствах оставались с нею. Философский и религиозный аспекты в ней, *всеединство* и *соборность*, неразрывно связаны. Почва этому вполне народная. Русский народ – религиозный по своему типу и по своей мировоззренческой установке. Эсхатологическая идея (свидетельство непримиримой борьбы и предвосхищение будущих катастроф – христианская тема Откровения Иоанна Богослова, излюбленного апостола у православных), принимает в русском сознании «форму стремления к *всеобщему спасению*». Именно такой символический смысл выявляет, например, Н.А.Бердяев (не где, как в своей «Русской идее») в ожиданиях многими «конца времен», последних судеб мира и человека. При этом полагается согласованность с христианским вероучением, которое, не отрицая мучительности эсхатологического процесса, учит не о крахе, не об уничтожении жизни, а о преображении и спасении, о новом небе и новой земле, о всеобщем воскресении и соединении твари с Творцом, человека с Богом.

На переломе XIX и XX вв. заметны усиливающиеся и обостряющиеся переживания за судьбу России, проистекающие из тревожных предчувствий, исторических интуиций, прозрений, прорицаний и пророчеств. Это не могло не затронуть самый нерв рассматриваемого направления в философии. В ней осмыслиется глубже и основательнее (доосмыляется, – не скажу: *пересмыслиется*) понятие исторической судьбы, она начинает пониматься как трагедия, и в этом же свете рассматриваются понятия личности, свободы, творчества – Божественного и человеческого. Становится недостаточным известное из философии искусства

Ф.В.Й.Шеллинга понимание трагедии как литературного жанра, в частности античной трагедии, при шеллинговской ее трактовке в духе «философии тождества» получающей очень уж безмятежное завершение (в «точке индифференции» противоположностей). На передний план выступают теперь не просто логические противоречия, их выявление и устранение, а реальные антиномии, парадоксы самой жизни, для разрешения которых требуются, кроме абстрактно-теоретических, усилия иного рода. Вл.Соловьев определенно прочувствовал это. В ходе и после начатого им в работе «Жизненная драма Платона» (1898) серьезного продвижения в области философских исследований трагедии формируется новое понимание ее.

Вольно иному системосозидателю, изощренному в диалектике единства и борьбы противоположностей, настаивать на неразрывном единстве добра и зла, *чтобы* тем самым оправдывать зло, его «необходимость» для единства. Но возникает вопрос: органичное ли их единство? Не разрывное ли? И не будет ли этическая теория лучше соответствовать своему предмету, если акцентирует его внутреннюю раздвоенность (т. е. и сама дуалистически разорвана), и – не соответствовать, если (в отличие от своего предмета) органически целостна (монистична)? Учение о диалектическом (в гегелевском смысле) единстве противоположностей скорее отстраняет и упраздняет *проблемность* отношений между добром и злом, чем дает действительное решение (ибо «разрешает» лишь в умозрении). Поставив под вопрос убедительность гегелевской диалектики, русская философия ищет иные пути преодоления моральной антиномии. В этико-религиозном плане это связано с новым пониманием проблемы зла (его реальности, возможности его преодоления при непременно наличии человеческой свободы выбора не только добра, но и зла). Встают вопросы о характере связи между добром и злом. Например, органично ли зло нравственной целостности?

Дело не в одном пагубном влиянии Запада на русский образ жизни и даже не в западничестве, прокравшемся на русскую почву. Проблема целостности ближе к славянофильству, она постепенно стала для него внутренней его нравственно-религиозной проблемой, заострилась, усложнилась и требовала привлечения в философию еще не использованных религиозных ресурсов Православия для более основательного решения.

Проблема добра и зла является для русских религиозных мыслителей одновременно глубоко личностной и общезначимой, теоретической и практически-жизненной. Именно в области этики мировоззренческий вопрос о безусловной целостности и радикальной двойственности, о монизме и дуализме оказывается наиболее фундаментальным и выступает в более обостренной форме, чем в других разделах или дисциплинах философии, в том числе и в гносеологии.

Через проблемную напряженность между человеческой свободой и необходимостью у русских религиозных философов начала XX столетия идет процесс преодоления односторонности как монистического подхода, так и дуалистического. Дело продвигается благодаря интенсивной разработке (особенно Бердяевым, Франком, Зеньковским) принципа *«антиномического монодуализма»*, способного, как предполагается, выразить единство далеко не безоблачное.

В этот период развития, известный под названием «русско-религиозно-философского ренессанса», была достигнута значительная зрелость в отношении к проблеме зла. В круге этико-религиозных исканий радикальное *зло* осознается как последнее и серьезнейшее препятствие на пути к завершению всеобъемлющего синтеза. Если мы видим, что добро (в явлениях) поражено злом (как здоровый организм – болезнью), а в злодее находим не угасшую искру добра (на котором зло паразитирует), то будет ли это достаточным основанием для утверждения об их органическом единстве? Даже если создаем *логически стройную* теорию о связях добра и зла, будет ли эта стройность тождественна органичности?

Идущее от ранних славянофилов пояснение их воззрений как живой органичной целостности путем ее сопоставления с природными организмами оставалось плодотворным, но недостаточным, хотя не всегда высказываемое ими различие с духовными организмами все же у них подразумевалось. Да и странно было бы их взгляды на человеческую жизнь, на жизнь духовную, сводить целиком к представлениям о животном или растительном организме. Это было бы непозволительным упрощением, очень на руку ловким противникам. Но и полностью отстраняться от образа «органичность» и оспаривать это сравнение из опасения лишить нас свободы воли при подходе к человеку и обществу никак не следовало бы.

Учтем, что хотя есть в человеке свобода воли к преобразованию, но существуют границы нашей свободы и нашей способности изменять исторически сложившиеся человеческие индивидуальные и общественные организмы. Н.Н.Страхов, К.Н.Леонтьев, кстати сказать, оба – славянофилы, справедливо подчеркивали: мы не можем, *не разрушая* Россию, заставить «организм ее» иметь *других предков*.

Человек, общество – это существа и природные, и духовные. Вл.Соловьев приложил огромные усилия и внес весомый вклад в дело построения концепции органичной целостности природного и духовного бытия.

Необходимо было не только подразумевать, но акцентировать, как и вытекало из философии всеединства, что органичную целостность следует рассматривать не как состояние (неизменное пребывание), а как процесс, процесс становления и развития в смысле восхождения (т. е. в человеческих условиях – духовного роста, преображения). Надо было также признать, что сама эта целостность каким-то образом содержит в себе «надтреснутость» (соображение, промелькнувшее в рассуждениях Вл.Соловьева о корне зла). Находила применение в русской религиозной философии и мысль о «страдании в недре Троицы», – мысль, отчасти связанная с попытками отыскать «корень зла» и с ним вести борьбу, чтобы достичь желанной нравственно-религиозной целостности. Затруднений на этом пути предостаточно, начиная уже с того, что этика как учение о непримиримой борьбе добра и зла не может не быть дуалистичной. Ибо есть явления, злодеяния, поступки, мириться с которыми никак нельзя. Но тогда под вопросом оказывается монизм, целостное единство воззрения. Без противостояния злу добро вяло, бессильно, лишено энтузиазма. С исчезновением зла добрый поступок перестает быть свободным, превращается в детерминированный, подчиненный необходимости, в морально нейтральный, – ни морально добрый, ни морально злой. Удовольствуемся ли такой этикой, обесмысливающей моральную оценку деяний?

При всем страстном и законном желании когда-нибудь полностью преодолеть зло, намерение это должно представляться невыполнимым в наших земных условиях (ведь с ростом добра растет и зло), ситуация тупиковой, окончательное решение – про-

сто непостижимым рационально. Но это не значит, что напрасны усилия к постепенному все большему ее разрешению, хотя и кажется, что полное разрешение непрестанно отдалается в дурную бесконечность. В связи с этим мы встретимся с разработкой Вл.Соловьевым (особенно в его «Чтениях о богочеловечестве») вопроса о единстве: 1) непосредственного начала целостности, 2) опосредствованного различиями проявления тождества во множественности и стремления (и действительного продвижения) к целостности (как цели), и 3) законченного, совершенного целого, или Абсолюта, вечно к себе возвращающегося и утверждающего себя как такового. Русская этико-религиозная мысль настойчиво испытывала этот путь, каждый раз встречая и преодолевая новые и новые границы постижимости (целого) и отодвигая встречающиеся пределы разрешимости (проблемы преодоления зла). Это теоретический путь, и он сам себе полагает предел. Нельзя до бесконечности размышлять над бесконечной проблемой, наступает момент, когда надо приостановить процесс размышления и осмысления, чтобы действовать, бороться со злом и осуществлять добро.

На весьма показательных, на мой взгляд, примерах из истории отечественной религиозно-философской мысли я попытался рассмотреть некоторые важные стороны развертывания очерченной проблематики. Образ живой, органичной целостности призван пояснить то, что в истории философии поименовано как *русская идея*.

После длительного периода пренебрежения русской идеей попытки ее исследований возобновились, но мы не можем сказать, что они далеко продвинулись. Теперешняя интенсивная работа над русской идеей пока что связана скорее с освоением уже добытого содержания, чем со все более глубоким постижением. Не из-за утраты ли религиозного измерения наша теоретическая мысль стала менее проницательной? Исследователи русской идеи очень чувствительны к этому изъяну в современных ее разработках. При оценочных суждениях надо иметь в виду и более высокие сферы, чем просто органичность явлений материального мира. Надо считаться с высшими нравственно-религиозными обертонами мысли. У ранних славянофилов это, собственно, и имелось в виду, и нельзя сказать, что не продумывалось, даже когда специально не оговаривалось.

Поскольку в русской идее заложены в сжатом виде темы и проблемы отечественного философствования, с нее я и начну рассмотрение. Чтобы не растворять русскую религиозную идею в *отношениях* ее с западной (и восточной) философией в *непрестанных сравнениях* с нею, в выявлении сходств и различий внешнего характера, я сосредоточу внимание прежде всего на том, какова она сама по себе и какова в своем историческом развитии, не претендуя при этом на всю полноту охвата³.

ГЛАВА I О ЕДИНСТВЕ В РУССКОЙ ИДЕЕ

Говоря о русской идее, я прежде всего имею в виду неразрывную связь элементов ее содержания Духовности, Державности и Соборности, – единство, формулировавшееся в различных, но сходных сочетаниях категорий, и наиболее известное через триединую формулу: Православие, Самодержавие, Народность. Русская идея включает неразрывную, живую и подвижную связь названных категорий. Их триединство, подготовленное всей предшествующей историей России, в начале 30-х гг. XIX в. было сформулировано министром народного просвещения графом Сергием Семеновичем Уваровым сначала по отношению к основам народного просвещения.

Рассечение указанного триединства, созидавшегося по образу и подобию Истины, Добра и Красоты или, если угодно, по образу Святой Троицы (истолкование смысла триединства в которой заключено в православном учении), разрознивание живой духовной целостности на отдельные элементы превращало это единство в мертвенный конгломерат, механически тяготеющий над душами, в нечто достойное лишь осуждения, проклятия и уничтожения.

Рассматриваемые порознь, составляющие русской идеи легко подвергались деструктивной критике, суровому и справедливому осуждению, ибо вне внутренней связи между собой они и в самом деле утрачивают свои зиждательные функции, свои потенции совершенствования и начинают играть совсем иную роль, подчас противоположную своему действительному назначению.

Перенесением элементов социальной троицы в несвойственную ей систему понимания довершалось негативное отношение к ним: Православие – лишь одна из религий, притом наиболее застарелая и консервативная, – хуже: оправдывающая угнетение, деспотизм властей; Самодержавие – конечно же абсолютизм, самовластье, деспотизм; Народность – псевдоним крепостного права. Во всем этом запечатлеваются черты, далекие от подлинно русской идеи.

Действительные нападки на последнюю кажутся тем «справедливее», деструктивная критика тем «убедительнее», что каждый из элементов уваровской формулы берется в его «догматически обособляющем истолковании» (П.И.Новгородцев), в отрешенности от положительных органических связей его с другими, от такого же живого единства с целым, – берется вне развивающейся традиции, в оторванности от живой общности, рассматривается в не свойственном ему контексте.

Православие понимается как лишь одно из множества проявлений «религии» вообще, наряду с другими, а не в контексте русской идеи, не как одно из преломлений этой идеи, не как один из ее аспектов.

Самодержавие – абсолютная монархия, одна из форм политического устройства, наряду с другими: аристократическим, республиканским, демократическим, каковы они в измерениях Запада, а не каковы в отношении к обычаям, нравам, традициям, к религии данного народа. Такое сознание воспринимает самодержавие не иначе как на европейский манер, разумеется, видит в нем все пороки «абсолютизма» и «тирании». Оно не может понять самодержавие как явление исключительно и типично русское – как **диктатуру совести** (Вл.Соловьев), диктатуру православной совести русского царя и всякого простого русского человека, как диктатуру народной совести. Именно это **самодержавие совести** накладывает внутренние ограничения на возможные поползновения самодержавия к тирании. У нас монарх самоопределяется тем, что ограничивает себя изнутри, тогда как на Западе власть монарха ограничивают извне: конституция, парламент.

Наконец, **Народность**. Что слышим мы об этом третьем члене нашей социальной Троицы? Это-де лишь лицемерное словесное прикрытие политики закабаления народа, «официальная народ-

ность», в лучшем же случае – этническое понятие или направление в литературе, а не почвенничество православной веры и российской державности, не народная целизна, не национальная сплоченность, не соборное единство соотечественников.

Даже без умысла что-то еще исказить в расторгнутых элементах русской идеи всякое продолжение рассмотрения влечет к превратному представлению и – неудивительно! – вызывает отталкивающее впечатление о них, взятых что порознь, что в совокупности. Довольно уже и того, что формула «Православие, Самодержавие, Народность» с самого начала выставлена в ложном свете: профанированной, безжизненной и бездуховной, извращенной уже в первых актах интерпретации основных ее «составляющих».

Расчленение русской идеи, как и самой России, которая есть реальный предмет этой идеи, проводится обозначенным в гётевском «Фаусте» геллертерски, вполне практически, с тою односторонностью, которая в вопросах созидания являет темноту и неспособность «ткань соткать из нитей», а в деле разрушения демонстрирует успехи и достижения на основе «дрессировки» ума, с помощью «курса логики» с ее «редукциями» и «классификациями», с немецкой «методичностью», с бездушным «порядком» и «пунктуальностью», под ёрничество Мефистофеля:

... Живой предмет желая изучить,
Чтоб ясное о нем познание получить,
Ученый прежде душу изгоняет,
Затем предмет на части расчленяет
И видит их, да жаль: духовная их связь
Тем временем исчезла, унеслась!⁴

Воссоздавать единство трудно. Говорят, надо сначала срастить разъятые части умерщвленного тела, омыв мертвой водой, затем живой водой одухотворить, вселить в него – вернее, возвратить ему – душу. В такие *сказки* о воскрешении, больше того, в миф о фениксовом возрождении из пепла, мы относительно России хотим и должны верить. И есть на то несомненное множество оснований, далеко не все из которых мы можем сознавать, – потому и должны верить. На том стоит русское религиозное философствование. Как вера в русскую идею предполагает реальность предмета веры, так в русской идее подразумевается, что с нею должно иметь

дело не как с абстракцией и не как с внешним нам безжизненным «объектом», а как с нашим существенным предметом, с предметом нашей веры, предметом живой верующей души, предметом воления для существа нравственного и свободного. И не должно вызывать удивления, что для Вл.Соловьева *русская идея* является *предметом веры*, глубоко личным кредо, страстным *исповеданием*. В вере в русскую идею, как и в ее предметную действительность – в Россию, у философа проявляется не только нравственный, но и уверенно восходящий к религиозному, пафос русского духа, русского народа как целого. Это слышится во вдохновенном обращении Вл.Соловьева к государю (в связи с мартовскими событиями 1881 г.): «Веруя, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах, – веруя также, что русский народ в целостности своей живет и движется духом Христовым, – веруя, наконец, что царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, – я решился с публичной кафедры исповедовать эту веру»⁵. (Формула С.С.Уварова, как видим, просвечивает здесь вполне отчетливо.)

Перед лицом воинствующего и разрушительного направления, ставшего фактом истории и современной действительности, встает задача возрождения духовного содержания заглушенных и катастрофически утрачиваемых традиционных ценностей русского народа, вековых его святынь; задача собирания и сращивания в былое органическое целое еще не извращенных, не размененных, не уничтоженных элементов и сторон русского духа, во многом явно подавленного и пресеченного в его характерных проявлениях; задача творческого развития их в свойственном им национально ориентированном направлении. В выполнении такой, объективно выдвинутой условиями и временем, многосложной задачи животворную и конструктивную роль должна сыграть национально мыслящая патриотическая часть отечественной интеллигенции, объединяющейся под знаменем русской идеи⁶.

Элементы русской идеи должны быть восстановлены, очищены от искажений, от исторических случайностей и волюнтаристских наслоений и привнесений, приняты в их развитии, отвечающем требованиям времени виде, приведены в связь между собою

и с их предшествующим историческим развитием. Эта работа по воссозданию из обломков уже начата разными движениями, направлениями, союзами, обществами.

Самосознание нашего народа – в основе своей нравственное, а не политическое, юридическое или экономическое. Примечательно, что в категориях нравственности измеряется у нас и власть, в них же выверяется и оценивается коллективизм, и общинность, и соборность; и личность, и характер войны и мира, и политика, и наука; и даже сама религиозность. Не сводимая к политической, русская идея заключает в себе политический аспект, и в его преломлении заключено вполне определенное отношение к политическим акциям, политическим движениям и партиям.

Ввиду того, что определенные силы под влиянием политической конъюнктуры хитро и коварно используют в качестве вывески, прикрываются тою или иной стороной русской идеи, приходится и по этим вполне практическим соображениям отстаивать целостность нашей идеи. Ибо изъятие хотя бы одного из ее моментов, отгораживание его от остальных мы уже знаем к чему ведет. Знаем и на примерах заигрывания с идеей державности, и на примерах попыток отделить Православие от русской идеи, и по перехватам лозунгов и манипулированию чувством патриотизма, – еще недавно подвергавшегося охуждениям и издевательствам, а теперь, дай Бог, не «напрокат» взятое.

Чистота от чужеродных привнесений, беспримесность – важная сторона забот о целостности русской идеи. Особая опасность здесь – от сеятелей разлада, от полагания ими разорванности в самую сердцевину национального характера, от трактовки нашего национального сознания как якобы исконно раздвоенного и противоречивого.

Такую раздвоенность вкладывает в самую природу русского духа даже теоретик русской идеи Н.Бердяев (по доброте А.В.Гулыги причисленный к «творцам» русской идеи, – как если бы последнюю кто-либо мог *сотворить*). В *русской натуре* он видит болезненный разлад, кричащие противоположности и противоречия; замечает отсутствие собранности, отсутствие даже какого-нибудь стремления к интегрированности духа. Более того, есть будто бы неукротимая тенденция к разжиганию внутреннего раздора до последних пределов и крайних напряжений. (Позднее мы уделим место рассмотрению таких явлений.)

Стало чем-то вроде моды начинать с феномена противоречия и, без всяких попыток прояснить его генезис, принимать как неоспоримую очевидность, выдавая за сущность, за субстанциальное в русской душе. Нынешнее расстроенное состояние, в котором пребывает русское национальное сознание, и есть-де свойственное ему, от века присущее состояние: пребывание в противоположностях порочности и святости, бунта и покладистости, безудержного разгула и рабского смирения, и т. д. На деле же такая «диалектичность» его означает, конечно, не что иное, как нарушение органичной целостности интервенцией, подорванность духовного здоровья внешними воздействиями, а не подлинную суть русской природы.

В русских национальных началах раздвоению нет места. По отношению к ним, как доказывал А.С.Хомяков, это явление может носить только случайный и привходящий характер: «Раздвоение, подавляющее в нас духовную силу», идет от романо-германской Европы. Прошлое и настоящее Запада – это раздвоение и борьба, доходящие «до крайности, до окончательного расслабления народной жизни и до безграничного преобладания эгоистической и расудочной личности»⁷.

На Западе такая противоречивость и неспособность преодолеть собственную душевную раздвоенность и внутренний свой разлад порой возводилась в высшее жизненное и духовное достоинство личности. Когда эта негативная диалектика начинала и у нас принимать до очевидности отвратительные формы, от такого разорванного состояния сознания как бы освобождались, очищались благодаря вытеснению собственной раздвоенности вовне: она проецировалась на весь русский народ и ставилась теперь уже в укор и посрамление русскому национальному характеру. Едва ли лучший и достойный способ избавления от собственного духовного разлада.

От славянофилов шла в России традиция, отстаивавшая идею единства в противоположность раздвоению и распаду. Принцип живой целостности исконно присущ русской душе. Ее идеал – величественное спокойствие, мерность, лад, непоколебимость в принятии добра, когда приходится предстоять злу. «Изначальная целостность эта была силой русского человека. Она направляла все его поступки. Он целостно молился, целостно любил и нена-

видел, целостно строил и разрушал. И вся древнерусская культура носила отпечаток этой цельности. Власть в области государственности, Церковь в области соборной духовной жизни, подвижники в области личного духовного достижения были произведениями этой целостности»⁸.

Идея сплоченности и внутренне согласованного единства выступает основополагающим и доминирующим принципом у А.С.Хомякова, у Ап.Григорьева («органическое мировоззрение»), затем у Достоевского (стремление к единству в Добре, в нравственной красоте), у Николая Федорова (в «Философии общего дела»), у Вл.Соловьева (идея всеединства). Точка зрения единства – не только органичного, но и духовного – развивается в противовес западникам славянофилами, в самом психологическом складе которых, по слову А.Ф.Лосева, чувствуется «спокойствие, уравновешенность и несокрушимая надежность». Они неспроста ощущали духовное родство с русской стариной. «Душа русского народа была тогда едина. И заседал ли он в боярской думе, спасал ли свою душу в скитах, обрабатывал ли землю, грабил ли по дорогам, это был один и тот же русский народ. Он жил одним мирозерцанием... Основа мирозерцания древней Руси была – небывалая цельность духа»⁹.

Как много слышаны мы от другой традиции, – далеко не столь древней и почтенной, какую имеет за собой тысячелетняя традиция, подытоживаемая в русской идее, – как много слышаны мы от нее о «непримиримых» российских противоречиях, в особенности между народом и монархией! Как только могла Россия нести в себе неразрешенными и непримиренными эти и другие противоречивые явления через многовековую историю?! Как могла выдерживать их? Неужели не было сколько-нибудь существенно перевешивающего положительного отношения между ними? История указывает нам на такого рода отношения. Они существовали, и притом самые теснейшие. И вот как шло осмысление их, например, у Ивана Лукьяновича Солоневича (1891–1953). Оно велось в духе русской идеи, проповедуемой им в «Народной монархии».

Со времен княжения Андрея Боголюбского являются первые образы «мизинных» людей как монархически настроенного народа и формы власти как народной монархии. Между ними нет непримиримых противоречий. Напротив, они поддерживают друг друга,

вместе и порознь поддерживают Православие, которое в свою очередь вступает в конструктивное отношение к народной монархии и монархически настроенному народу. А поскольку народ и монархия – православные, – то и в отношении духовно-нравственное и созидательное к православному народу и православной монархии.

При этом Православие выступает как опосредствующий и синтезирующий элемент, который, пропитывая соединяемые моменты, и сам окрашивается в их тона, т. е. в свою очередь приобретает и народный характер, и монархический. Церковная религия может быть одновременно и народной, и государственной. Таково русское Православие: это – национальная религия, религия русского народа, носителя этой духовной силы, которая сохраняет народ и оберегает самодержавную власть. Сказанное о синтезирующей функции Православия, принимающего отблеск двух других элементов, следует, конечно, аналогичным образом отнести и к ним, к самодержавию и народности. И все это вместе создает прочную связь, органичную целостность русской идеи.

При такой взаимосвязанности иные из характеристик каждого из «элементов» тройственной формулы могут выражать вместе с тем и русскую идею в целом. Так, важнейшим средоточием духовности в России всегда считалась и является по сути своей Православие, а внутри последнего – ядро, сущность духовности, принцип духовного единства: Божественная Троица, по образцу которой и развертывается целостное единство *социальной троицы* русской идеи. Триединством существенно характеризуется как элемент религиозный, Православие, так и русская идея в целом.

Значит, и осмыслять и теоретически развивать русскую идею можно, как это и делается, исходя из Православия, чему известны яркие примеры. Но легко понять, что так же правомерно будет исходить из других сторон русской идеи: через государственное видение (И.Л.Солоневич «Народная монархия») или через общинность, ведущую к соборности (Н.Федоров «Философия общего дела»). Соответственно встававшим перед Россией очередным задачам, в разные периоды истории сам порядок рассмотрения «элементов» триединства мог меняться, тот или иной из них мог выдвигаться на передний план. При этом другая очередность рассмотрения не нарушала гармонии их, а как раз наоборот, служила поддержанию и укреплению ее.

Конечно, неравномерность в развитии элементов, если она своевременно не выправлялась, могла вести к деформациям, как это случалось, например, в Петровские времена, когда государственная идея так возобладала, что оттеснила и приглушила идею православную. Явление это, однако, не носило характера фатальной неизбежности и неустранимости. Кроме того, оно смягчалось уже тем, что каждый из элементов русской идеи опосредует отношения между двумя другими, каждый выверяется в своей добротности, истинности, в своей гармонии с другими двумя, корректируется ими и сам выправляет их, конкретизируя целое. Например, отношения между государем и народом опосредует (и, значит, регулирует и очищает) православная совесть. Она соединяет их и крепит внутреннюю их связь. И то же с другими отношениями сторон целого.

Иными словами, целое представляет собой самоорганизующуюся и саморегулирующуюся живую систему, где все держится под неусыпным внутренним контролем, все предохраняется от чрезмерных отклонений, выверяется и уточняется во взаимных отношениях¹⁰. Так и оформляется триединство, – в качестве специфически русской идеи внутренне подвижная и постоянно поддерживающая в себе соразмерность, тогда как механическое соединение «элементов» ее (хотя обозначающие их слова будут те же) совсем не носит характера русской идеи.

В самом деле, чтобы оформиться в нее (в идею), Православие должно явиться русским (не византийским Православием, не греческим, не грузинским и т. д.), и не просто как церковная доктрина, но как народная вера. Самодержец должен быть православным и национально ориентированным государем. Народ должен быть православным народом, поддерживающим своего царя. Общественный идеал здесь – не «самое прогрессивное» государственное устройство, не «самое лучшее», витающее в чьей-то голове, измышленное и лишь воображаемое, а то, которое должно быть в пору вполне определенной общности, оформившейся в народ со своеобразной культурой, нравами, верованиями, обычаями, традициями. Как писал П.И.Новгородцев, «дело не в том, чтобы власть была устроена на каких-то самых передовых началах, а в том, чтобы эта власть взирала на свою задачу как на дело Божие и чтобы народ принимал ее как благословенную Богом на подвиг государственного служения»¹¹.

Сочлененность всех трех зиждительных начал русской жизни позволяет каждому из них противостоять пагубным чужеродным воздействиям. Например, самодержавие именно потому выступает по отношению к иностранным государствам в определении самостояния, суверенности, что оно имеет прочную опору и надежную поддержку в православном и национальном самосознании. А русское Православие – государствообразующая религия¹², русский народ – государствообразующий. Преданность государю означала для православного люда не столько преданность лицу, сколько верность символизируемому в нем Отечеству, так что «жизнь за царя» развертывалась, как во время Отечественной войны 1812 года, во вдохновенный воинский клич «За веру, царя и Отечество»¹³.

Будем иметь в виду, что в глубинных своих определенностях русское Православие было державным по духу (сам тезис «Москва – третий Рим» зародился в среде православного духовенства) и национальным православием, народной верой. Самодержавие было православным («диктатура совести») и народным («народная монархия», «соборная монархия», «самодержавие совести» не в самодержце только, но в каждой русской душе, в каждом православном верующем). Русский народ был православным и монархически настроенным. Связь всех трех элементов была внутренне неразрывная, каждый предполагал в себе два другие в теснейшей их сплетенности (не поглощая их в себе и не растворяясь в них, так что внешнее их единство оказывалось проявлением и выражением единства внутреннего)¹⁴.

Нет надобности строить иллюзии о реальном состоянии идеальной целостности, каково оно во временном, историческом, особенно в теперешнем бытии. Нет надобности и скрывать, что целое расстроено, поражено недугом, находится в упадке и на краю гибели. Русская идея – не только прекрасный гармонический идеал, но и горестная сегодняшняя наличность, искаленная суровая реальность. Принимая золотую рыбку, надо принимать и разбитое корыто. Что же, остается сокрушаться? Принимать со смирением? Дело совсем не в горе-горевании перед лицом жестокой судьбы, – русскому духу и русской идее напрасно отказывают в крепком волевом начале, в воле к воссозданию из теперешних руин обновленного, более обустроенного и прекрасного жилища своего духовного бытия.

К этой воле взывал, стараясь поддержать ее, Вл.Соловьев. «Русская идея, – читаем в его одноименной работе 1888 г., когда впервые и был введен у него в оборот этот термин, – исторический долг России требует от нас... обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая и истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея»¹⁵.

В русской идее мы имеем дело одновременно с вечной небесной Троицей и с изменяющейся во времени земною, социальной троицей, ранимой, даже, как мы знаем, отвергаемой и разрушаемой; и потому – с задачей ее восстановления и приближения ее содержания к вечному ее образцу. Это соответствует и логическому пути в метафизике Вл.Соловьева: от единства через разложение во множественность к целостности и – историческому разрыванию духовного содержания, моменты которого у Соловьева суть: 1) божественное совершенство, 2) несовершенство человеческое, 3) путь совершенствования, приближения человека к своему Божественному образу.

Русская идея, поскольку она причастна временному развитию, включает в себе настоящее, прошедшее и будущее, мы имеем в ней дело с реальной посылкой и идеальным проектом, с наличной действительностью и целью, с сущим и долженствующим быть, с неутраченным прошлым и с осуществимым будущим, с осуществляемым ныне идеалом. «Идеал, если он только не пустая мечта, не может быть ничем другим, как осуществимым совершенством того, что уже дано»¹⁶.

Вслед за Вл.Соловьевым на такой неразрывности времен, а главное – на реальности идеала, настаивал Л.П.Карсавин: «Идеальное состояние ни в коем случае не должно пониматься как исключающее то, что есть и что было, конкретную действительность». Оно содержит в себе всю подлинную действительность настоящего и прошлого. «Оно не потусторонне, а всесторонне; движение к нему – не уход от сущего и метафизический скачок в иной мир... но преображение и спасение всего сущего, даже того,

что **видимо**, эмпирически погибло». Смысл христианской догмы воскресения Карсавин толкует в духе Н.Федорова: это победа над забвением и временем, над прошлым и будущим, над самою смертью, это воскресение всецелое: не душевное только, а и телесное¹⁷.

Во взглядах на будущее, в видениях его имеет смысл различать: 1) будущее желаемое и чаемое (что включает надежды, упования, мечты, утопии, фантазии); 2) будущее, определяемое общественно-историческими закономерностями, «объективными», «естественными» тенденциями развития; 3) будущее должное, нравственно необходимое, – ибо нравственную необходимость (и свободу) отличаем от естественной необходимости (и свободы); 4) будущее фактическое (не окончательное), получающееся из «соотношения сил» и сочетания указанных выше факторов, как общий результат взаимодействия (отчасти и противоборства) всех их.

Какого же будущего надо ожидать и для какого трудиться? Будущее чревато великими опасностями, но велики и надежды на лучшее, и в него надо верить, имея в виду идею всеединства. На том стоит Л.П.Карсавин: исходя из идеи всеединства, «мы поймем, что будущее в настоящем и что настоящее само по себе обладает непреходящей ценностью»¹⁸. Связь времен – в добре. «Только то будущее, которое и сейчас проявляется в добре, должно быть целью деятельности»¹⁹.

В самом широком и общем своем определении русская идея есть нравственная идея. Русская философия несет в себе этот неизгладимый отпечаток. Она является по преимуществу философией нравственности и раскрывает этический смысл русской идеи. Не стоит подозревать здесь склонность к «абсолютизации» этического. Подход к рассмотрению *под формой вечности* в этике, как и в метафизике, и в эстетике и т. д., не есть абсолютизация. Абсолют не подменяется, он остается сам по себе. Нравственность абсолютна лишь в том смысле, что причастна Абсолюту²⁰.

Веками создававшееся единство трех устоев нашей народной жизни есть единство не только органическое, но и нравственно-духовное. Иной, кроме Православия, государствообразующей религии (как мы знаем по советскому периоду, не обязательно, да и не желательно быть ей вместе с тем религией государственной) в России никогда не было. И это не привилегия перед другими религиями в России, а богопризванность русского Православия с един-

ственной для него прерогативой – большим грузом ответственности. И точно так же государствообразующим народом в России является народ русский – не по привилегии перед другими, а по назначению, по историческому своему призванию и долгу, сопряженному с тягчайшей ношей ответственности.

Во всех своих аспектах и преломлениях, – в культурном, религиозном, политическом, правовом, – русская идея носит нравственный характер. Она не является одною только теоретической идеей. Она – идея **практическая**. Она означает нравственно ориентированный образ действия – теоретического и практического, образ мыслей и образ жизни. Вл.Соловьев напоминает, что действительная национальная идея «не есть отвлеченная идея или слепой рок, но прежде всего нравственный долг»²¹. Нравственная свобода ориентирована на исполнение долга.

В отличие от кантовской практической философии, где нравственная практика носит индивидуальный характер²², в русской идее практика, разумеется преимущественно нравственная, – это **общее дело** (Н.Федоров), соборное дело. Религиозная практика – ее средоточие. Не в пример протестантской религиозной практике, практика православных верующих не утесняется в рамки «частного дела», принятие ее – не результат рассуждений и просчитанного выбора, моральной калькуляции. Православная вера есть приобщение к Христу не в одиночку, а сошедшихся во имя Его «двоих или троих», и всегда представляет собою нечто общее, общее дело. Соборное дело. Высшее единящее начало Православия и Народности заключено в понятии Соборности.

Соборность – это прежде всего принцип организации православной Церкви, но простирается он и на устройство народной жизни, которая содержит предпосылку и основу для реализации этого принципа – общинную нравственность, служащую ступенью к религиозному единству – и Церкви, и народа, – единству с общим Божественным Главою в Церкви, с самодержцем в государстве.

В данном отношении и соборность не есть одно только абстрактное понятие (хотя даже в качестве такового его напрасно было бы искать в «Философском словаре» или в «Философской энциклопедии»). Соборность – издавна складывавшаяся на Руси форма общежития, самоуправления, церковной и государственной организации общества. О ней (соборности) не следует говорить

лишь в прошедшем времени. Не только в истинных и непосредственных своих формах, но частью в превращенных, отчужденных и извращенных, она продолжает существовать. Она не изжита и не устарела. Соборность полагает традицию развивающуюся, способную к обновлениям.

Соборность есть высшая степень развернутости и возвышения к духовности того же самого содержания, содержания нравственного, которое заключено в общинном принципе. Общины сами восходят к тому, чтобы через иерархию единств соединиться в государственное формообразование, которое есть некоторого рода духовная община.

В народном представлении существует образ кровного родства, сравнительно близкого или более отдаленного, между царем и всем народом русским. Родословная царской семьи и семьи мизинного человека где-то соединяются в одном корне, генеалогии смыкаются. Народ – это разросшаяся и многократно разветвленная семья, а царь в ней – отец, царь-батюшка. Так в ходу у нас были еще не истершиеся в памяти нынешнего поколения теплые и приветливые обращения: «отец», «братишка», «сынок», «тетенька». Вслушайтесь в звучание слова: дружина. Воинское дружество – единство братьев по оружию, а не сослуживцев, не чиновников. На моей памяти о службе в Советской Армии командир полка (части) для солдат – батя. Не говорю уж о православной общине, где прочно закрепилось обращение к единоверцам как к ближним. В духовном смысле они и взаправду близкие, как родные – «братья и сестры».

Если теперь и заводят речь о славянской общине, то как о чем-то архаичном, реликтовом, об остатках общинности – как о чем-то «к сожалению» еще не изжитом, но уже никакой существенной роли не играющем в нашей *цивилизованной* жизни, в нынешнем так называемом гражданском обществе, в котором считается, что общинность принадлежит прошлому, что от нее осталась одна только консервативно-романтическая идея.

С этим мнением решительно не согласно *общинное мышление* (о котором говорил Вл. Соловьев как равно присущем и народному мышлению, и мышлению подлинно философскому). Общинность жива, жизнеспособна²³: она продолжает существовать не только в форме земледельческой общины или общины-прихода.

Община – это не семья в смысле ближайшего кровного родства. Но все же общинные отношения и связи осмысляются по образцу семейных. Путь к уразумению прямой и доходчивый. Высоко ценятся у нас – едва ли не выше собственно семейных нравственных уз, еще во многом естественно-родовых, – нравственно-духовные узы братства.

В основе общинных отношений – будь то в артели, в сельской общине или в сословии – так же в основе действий и поступков отдельных носителей общинного сознания лежит прочное доверие друг к другу и к общности в целом, – доверие, к которому не примешано ничего постороннего, – ни страха, ни вражды. Доверие есть устойчивый способ отношения, связующий людей не как чужаков, а как «друзья своя». На доверии строится и общинное самосознание: я доверяю всем в том, что они срастили свое «я» с общностью и знаю, что они знают о моем доверии и сами доверяют мне в том, что я сроднил свою личность с общинным целым, и они знают, что я знаю об их доверии²⁴.

Связи и отношения здесь прозрачны и проникновенны, – задет или ущемлен один – чувствуют все: «Страдает ли один член – страдают все, радуется ли один – радуются все» (ап.Павел). «Все за все ответственны и все во всем виноваты» (Достоевский). Такой принцип, по словам Б.П.Вышеславцева, «утверждает солидарность автономной личности и автономного народа. Всякий “изм” отрицается (одинаково социализм и индивидуализм) и утверждается солидарность, соборность, братство»²⁵.

Личность также соборна, – не только в силу причастности семье, которая есть тварный образ Божьего Троиинства, и не только в силу непосредственной и опосредствованной причастности другим более общим соборным единствам, также представляющим собой единства по образу Святой Троицы, но индивидуальная личность соборна уже в силу того, что сама она есть совершенно неповторимый образ и подобие Бога Троидино, Святой Троицы (и предстает триединством еще и в другом отношении, – в терминологии Л.Карсавина как «самоединство, саморазъединение и самовоссоединение»). Подлинная личность соборна, так же как в иерархии соборных единств каждое единство представляет собою соборную личность (другое название для нее у Карсавина: «симфоническая личность»). Личность и общинность (соответ-

ственно личность и соборность) духовно едиnorodны, вполне совместимы и не противоречат друг другу, а внутренне согласуются между собой.

Принцип духовного родства, пронизывающий общинные единицы, простирается и на соборное тело нации. В свою очередь, соборность восходит до уровня всемирной (в религиозном отношении – до вселенской) соборности. Русская идея соборности содержит в себе такой пункт, с которого прозревается всемирное братское единение людей и народов.

Русская идея чужда национальной замкнутости, она включает в себе точку роста, расширения и возвышения над собственно национальным своим аспектом, в силу чего, не переставая быть русской, выступает одновременно *сверхнациональной*, единящей множество народов в сплоченной державе и вместе с тем, далее, мировой идеей: идеей всечеловеческого братства. С этим связана и всемирная отзывчивость русской души.

В своем религиозном аспекте русская идея также не замкнута в себе, а простирается до вселенской, отвечает на вопрос об отношении русского Православия к другим вероисповеданиям, демонстрируя не стремление к химеричному экуменическому сращиванию религий (и не к смешению их, как языков при вавилонском столпотворении), а проявляя к ним мягкость, снисходительность, относясь с сочувствием и *пониманием*. Не всем под силу истинная религия, такая как Православие. Точка зрения славянофильства – лучше уж иметь, пусть отдаленно отстоящее от истины Православия, хоть какое-то вероисповедание, чем не иметь никакого.

Восточно-христианское сознание, по утверждению Л.П.Карсавина, «особенно остро и глубоко смущаемо идеалом всеединства», и представление о Церкви включает в себе идею всяческого – и государственного, и культурного, и религиозного всеединства, т. е. всяческого единства всего человечества, всеединства вселенского. Карсавин отмечает *интуицию всеединства*, присущую нашей православной мысли: «Как всеединство постигается само абсолютное или триединое; как всеединство предстает идеальное состояние причаствующего абсолютному космоса; и всеединство же в потенциальности своей характеризует эмпирическое бытие. А интуиция всеединства непримирима с типичным для Запада ме-

ханическим истолкованием мира... Православие глубоко космично, и потому сильнее и полнее, чем Запад, переживает в себе прозрения эллинства, сопряженные с жизнью мира. Так, нашим далеким предкам, несмотря на недостаточность культуры (! – цивилизованности? – В.Л.), доступна в иконописи символика красок и сложных композиций, раскрывающая существо космической жизни»²⁶.

Что всеединство должно быть претворено – это для русской мысли не требует обсуждений. Трудность заключается в том, чтобы выявить надлежащий способ объединения качественного многообразия. Во всяком случае, это должно быть нравственным единством, единством в добре. В этом направлении громадную работу проделал Вл. Соловьев. Но детальный анализ достоинств и недостатков (и передержек) в ней заслонил бы здесь общее усмотрение, поэтому я приведу лишь предостережения Л.П. Карсавина по вопросу о всеединстве.

«Это всеединство нельзя мыслить как безличное единство всех народов или такое же единство их под одною только церковною властью. Тогда оно не будет всеединством. Его необходимо мыслить по аналогии с живым организмом – оно живое тело Христово. И как нельзя создать органического единства, перемолов и перетерев в однородные атомы человеческое тело, но надо исходить из сознания и особого смысла и особого значения каждого из органов, в качественности своей необходимого для целого, так же нельзя создать единство человечества путем уничтожения культурных, национальных и других особенностей»²⁷.

Наряду с *непосредственным* возвышением до *вселенской*, русская идея связывается с последней и простирается в нее через *опосредования*, – через славянскую идею, она тоже есть русская идея; через российскую идею, тоже русскую идею; через отношение России к Востоку и Западу. Ф.М. Достоевский говорил о способности и действительном намерении России в спокойствии своей силы проявить *национальную личность* ее народа, показать западноевропейским и другим народам пример «искреннего мира, международного всеединства и бескорыстия»²⁸.

Русская идея, само собою разумеется, идея национальная. Тех, кто не умеет усмотреть в национализме ничего положительного, следует успокоить: в их смысле национализм русской идее не присущ. Для осуществления своего национального призвания нам

не нужно действовать, как справедливо утверждает Вл. Соловьев, «*против* других наций, но с ними и *для* них». И в этом видно лишь доказательство истинности русской идеи. «Ибо истина есть лишь форма Добра, а Добру неведома зависть»²⁹.

Истинность русской идеи выверяется теоретическими над нею размышлениями о встречном пути – от всечеловеческого к национальному и индивидуальному: всеобщие цели реализуются не иначе как в особенных индивидуальных задачах, назначениях, в личном долге и его исполнении. На этот счет позволю себе снова воспользоваться рассуждением Л.П. Карсавина: «Путь к цели человечества лежит только через осуществление и целей данной культуры и данного народа, а эти цели в свою очередь осуществимы лишь через полное осуществление каждым его собственного идеального задания во всякий, и прежде всего в данный, момент его бытия. Личная этика неотрывна от этики общественной и покоится на тех же самых началах»³⁰.

В дополнение к подмечавшимся до сих пор синтезирующим моментам в русской идее, конституирующим ее целостность, добавлю еще один. После крещения Руси русская идея как замысел Божий о России ответно осознавалась нашим народом в его обороне как от восточных варваров, так и от поплзновений с Запада, как от басурманов, так и от латинян. В непрерывной борьбе за свое национальное и духовное бытие православная Русь осознала свой путь преемницей стержневого вселенского царства истории: «Москва – Третий Рим».

Сколь ни важен и значителен этот результат, на нем нельзя остановиться и успокоиться. Дело не в каком-то «экспансионизме». Русская идея – не только развивающаяся и совершенствующаяся, она содержит в себе этот момент как внутренний импульс. Дети должны стать лучше нас. На пути нравственного и религиозного восхождения и роста нельзя остановиться и сказать себе: «я достиг...», «я совершенен». Без нравственного и религиозного совершенствования, без постановки перед собой высших задач, сверхзадач государство движется к своему концу. Довольство ограниченными целями губительно.

Если русский народ, историей предназначенный и Богом призванный быть государствообразующим народом, не осуществляет своего высшего призвания, то... знаем и видим, к чему это ведет.

Воля народа и его действия должны соотноситься с его назначением. Быть народом-богоносцем, *ядром державы*, создателем и зиждителем многонационального государства для него – не амбициозная претензия, а священный долг. Народу надлежит выполнять свое высшее Божественное предназначение. Ограничиться задачей только выжить, выуществовать, только сохранить себя, – это равнозначно бесцельному существованию, прозябанию, это измена высшему своему предназначению и путь к вымиранию и исчезновению.

ГЛАВА II

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ. БЛИЖАЙШИЕ ЗАТРУДНЕНИЯ

От философских положений славянофилов перейдем теперь к положению их самих как философов.

1

Не только применительно к философии славянофилов приходится высказываться о наличии *системы* с осторожностью, условно, с оговорками, прибегая скорее к понятиям «построение», «учение», и разумея стройность, внутреннее единство, органичную (а специально по отношению к славянофильству – духовную) целостность. В *этом* смысле «система» взглядов у славянофилов, конечно же, есть, но не в виде логической оформленности, не *рационализированная*³¹.

Рациональная систематизация схоластизирует философское учение, сковывает «необходимостью», подавляет и губит свободную целостность. Знание, заключенное в рациональную систему, принудительно. В *системе* оно несвободно.

По дошедшему до нас древнему убеждению, понятие свободы прямо-таки несовместимо с системой, и любая философия, стремящаяся облечься в систему, неизбежно ведет к отрицанию свободы. Элементы системы связаны необходимостью, сплочены в единство, не уживающееся со свободой, а свободе неуютно в системе. Йозеф Шеллинг в «Философских исследованиях о сущно-

сти человеческой свободы» (1809) отреагировал на эту мудрость парадоксом: равно неприемлемо иметь систему и не иметь системы. Установление связи между понятием свободы и системой мировоззрения «всегда останется необходимой задачей». Такою же апорией для ума явилось утверждение, далее которого немецкий философ не продвигался: «В божественном разуме содержится система, но сам Бог есть не система, а жизнь»³².

Николай Александрович Бердяев советует не забывать о злом роке, преследовавшем славянофилов при попытках систематически оформить свои учения. Как только Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) принялся за систематизацию славянофильской философии, он внезапно умер от холеры. Точно та же участь постигла и Алексея Степановича Хомякова (1804–1860), когда он решил продолжать дело Киреевского и приступил было к систематическим философским разработкам. Совсем не суеверный, Бердяев находит в этом «что-то провиденциальное».

В.Ф.Эрн оправдывает неприязнь русских мыслителей к системосозиданию тем, что система всегда «искусственна, лжива». Конструирование ее есть не что иное, как насильственное укладывание многообразия действительности в прокрустово ложе определенной точки зрения. Такой громадный ум, как Хомяков, не создал «системы», хотя при желании мог бы создать их десятки. *Мог бы. Но должен ли был?* Отсутствие систем, столь дорогих рационалистам, обыкновенно считается признаком недоразвитости и несамостоятельности русского философствования. В России и вправду куда как мало систем, но почти все русские мыслители обладают редким и исключительным единством внутренним. В нем, а не в «системе» коренится самостоятельность философствования. Живая внутренняя целостность, схватывается некоторой исходной интуицией («изначальной интуицией», в терминологии И.А.Ильина). Из нее разворачивается внутренне целостное философское учение. Эта интуиция предваряет и превосходит рассудок. По времени появления она до-рациональна, а по отношению к рациональности – сверх-рациональна.

Чем же надлежит руководствоваться при оценке той или иной философии как «целостной» (или «не целостной»)? Или критерий оценки не в *чем*, а в *ком*? Кто-то, конечно, не преминет заметить и *оценить по-своему* («на свой вкус»): «Хорош же критерий целост-

ности!»). Но целостен ли сам-то оценивающий, своим возражением (субъективной оценкой) претендующий на обладание неким критерием для оценки? Нелегко установить, истинно ли его представление о целостности. Здесь действительно заключается подступ к проблеме... Обратим внимание, что с самого начала ее постановки: по какому образцу надлежит принять сам критерий целостности? – проблема эта может быть помещена в такой круг надлежащего своего разрешения, где уже предуказан совершеннейший образ для созидания целостности: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, *так* и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21). Таково – субъективное и одновременно объективное – выражение истинной церковной соборности. Философский вариант – утверждение всего в Едином и Единого во всем.

Необходимо зафиксировать не только *характер предметности*, подлежащей рассмотрению, но и *способ подхода* к ней самого рассматривающего, мировоззренчески включающегося в рассматриваемую им ситуацию и признающего или отвергающего в ней целостность. Важно учитывать, *с какой позиции* признаётся и оценивается наличие или отсутствие целостности в том или ином рассматриваемом учении. Одни делают как раз не объективную целостность, а собственную субъективную *раздвоенность* нормой и мерилom для подхода и критерием для оценки всего предлежащего. Другие сознательно несут органичную целостность в себе и усматривают ее вовне или стремятся к (потерянной или ушедшей вглубь души) целостности, к возрождению ее как формы духовного единства и в себе, и с другими, единства – как у славянофилов – соборного; не просто к возврату к былой целостности, а к воссозданию ее преображенной, к претворению ее как единства, охватывающего собою и двойственность, возвышающегося над противоречивостью, преодолевающего антиномичность, мучительный разлад и острейшую моральную форму разлада – трагичность.

Утверждение и разработку в русской философии идеи целостности в контексте соборного мирочувствования по праву числят за славянофильской традицией, ее сторонниками и последователями. Именно идее *соборности* сопутствуют или присоединяются как родственные ей и друг другу понятия и философемы. К ним относятся *неразрывность* и *неслиянность* в *Св.Троице* (иерархически высшей), *кафоличность Церкви*, тезис о *свободе в единстве и един-*

стве в свободе (А.С.Хомяков), идея цельного знания, Всеединство и Богочеловечество (как в учении Вл.Соловьева). Сюда же возвращена и русская идея, главное в которой, как известно из «Русской идеи» Н.А.Бердяева, – «то, что Россия несет миру, прежде всего братство людей и свободу духа». Сюда примыкает и бердяевская коммуно-нотарность, и органичная нравственно-духовная целостность, и выстраданный в золотой век русской философии методологический принцип *антиномического монодуализма* (П.А.Флоренский, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, С.Л.Франк, Л.П.Карсавин, и др.).

Многое из идеи соборности входит и в состав сопутствующих ей указанных выше понятий, выражающих те или иные аспекты, формы, ступени (также тенденции, движения) соборного единства. А у основателя славянофильства А.С.Хомякова многое из особенностей философствования прямо проистекает из соборного характера его мышления. Он утверждает *соборную* гносеологию. Сущее, как оно есть в глубине своей, дано лишь соборному сознанию. Целостный дух всегда связан с соборностью. При внутренней отрешенности от соборного единства индивидуальное сознание бессильно постигнуть истину. Его самоутверждение в своей изоляции, по словам Бердяева, всегда есть вместе с тем «рассечение целостной жизни духа, отщепление субъекта от объекта».

Представление в русской философии о целостности зачастую сознательно питается *древними народными корнями*. Представление о целостном знании проходило через всю историю русской философии, не только религиозной, каковою была славянофильская. Даже у безрелигиозной интеллигенции, исповедовавшей атеизм, Бердяев улавливал бессознательное стремление к философии цельного духа, и она «лишь по роковому своему отщепенству была враждебна философии славянофильской»³³.

Ничуть не сомневаясь в солидности религиозной и культурно-исторической основы для целостного мировоззрения, я все же не собираюсь отгораживаться от признания в этой целостности проблемного содержания. Признавать и принимать целостность можно как философский *принцип*, опирающийся на факты бытия, но можно и как *проблему*, подлежащую разрешению. Мыслители, опирающиеся на факты противоречивой двойственности бытия, преимущественно наличного, эмпирического, воздвигают построения, расходящиеся с целостными, такие, в которых и сами являют себя мировоззренчески

раздвоенными и делают собственный внутренний разлад нормой, мерилom для общего подхода и критерием для заключительных своих оценок. И на том останавливаются. Хотя на деле, как показано в «Феноменологии духа» Гегеля, изображенное таковым «несчастное сознание» (и далее – «разорванное сознание») знаменует болезнь роста, момент развития сознания, ступень. Принятие ее за окончательный результат – недуг исцелимый. Другие стремятся к целостности – органичной, – либо некогда существовавшей и теперь утраченной, либо к новой, к целостности более высокого порядка и более широкой, даже всеобъемлющей. А с позиции новой целостности, при оглядках на усложненность противоречиями предшествующего развития, можно отвергать и отстранять первоначальную, предшествующую (отчего сама же новая позиция оказывается односторонней и терпит урон), но можно сохранять и возводить к собственной, высшей, более зрелой ступени, т. е. удерживать целостность в новой форме. Только каким образом? Это и составляет проблему (подробности см. далее, особенно в главах IV и X). С нею повстречалась славянофильская традиция, можно сказать, с самого начала своего возникновения. Именно в ее русле выдвигался вопрос и об антиномичности, и о желанной перспективе преодоления разлада, несчастной раздвоенности, «разорванности» и противоречивости сознания, о выходе из этого нестроения с помощью божественной Благодати, если рассмотрение проводят в религиозном контексте, или посредством монодуализма – как философского способа подхода. При этом, как верно замечает Бердяев, славянофильское целостное сознание не могло избежать противоречий, которые нельзя рационалистически преодолеть. В них надо погрузиться и изжить изнутри, как это делал Хомяков. Но как это у него получалось?

По воспоминаниям даже его идейных противников, западников, Хомяков представляется прежде всего спорщиком, диалектиком («непобедимым бретером диалектики» назвал его Герцен), парадоксалистом, вечно шутящим. Но тем самым глубина его, его «святая святых» еще не раскрывается. Бердяев, исследовавший в книге «Алексей Степанович Хомяков» его мировоззрение, отметил таинственную «эстетическую законченность этого человека». Большой соблазн – привлечь на помощь к пониманию хомяковской «диалектичности» философию Гегеля. С освоения ее и начинал Хомяков вырабатывать свое критическое отношение к западному

философствованию. Почему же в ходе критики западного способа мышления Хомяков разлучился с философией Гегеля, с *его* диалектикой противоречия и преодолением («снятием») противоречия? Гегель всюду пытался представить искусство спора, диалектику противоречий, диалектику преодоления их как процесс рациональный (хотя не без некоторого основания и обмолвился однажды о своей диалектике как *мистике*), как деятельность «отвлеченного мышления» (Вл. Соловьев), т. е. мышления абстрагирующего, и в этом смысле одностороннего. Достаточно сказать, что *Св. Троица* оказалась посредством такого способа подхода рассечена, и «элементы» ее должны были подчиниться диалектической логике и ею определяться, а не определять ее. Бог Отец и Бог Сын и Бог Дух должны были вписаться в строй логических категорий и подчиниться порядку, указанному гегелевским разумом. Получалось: не разум должен быть осмыслен через *Св. Троицу*, исходя из Нее, а *Св. Троица* должна быть дедуцирована и понята из него.

2

Идея цельного знания в русской философии, начиная с Хомякова и наряду с ним Ивана Васильевича Киреевского, выросла и развивалась в ходе критического осмысления отвлеченного рационализма. Гегель был для них только одним из ярких примеров характерного для Запада типа мышления, далеко не только философского. Оба мыслителя, положившие начало славянофильской традиции, взяли на себя ответственность на потребность русского сознания в создании «синтетической» религиозной философии, в которой целостность должна быть и исходным пунктом, и целью, и данностью, и заданием. На этой стезе разрабатывали идею цельного знания Киреевский – с чисто философской точки зрения, Хомяков – также с теологической. Наибольшая целостность жизни возможна, по Хомякову, лишь в недрах Церкви, в ее соборном лоне. И лишь цельной душе, получившей нормальное религиозное воспитание, доступен способ подлинного постижения.

Жизнь Запада, включая в первую очередь его религию, католическую и протестантскую, не смогла в достаточной мере проторить путь такому познанию. Жизнь эта предстала славянофилам в ее не-

преодолимом расколе. С одной стороны – рассудочное единство *романского начала*, в котором отчетливо очерчивались окостеневающие рамки обязательной для всех системы мысли, так что и религиозное вдохновение угасало в непоколебимых, мертвенных формулах рассудочного богословия. Вследствие этого и личность доводилась до уровня «экземпляра» некоторого социального вида и превращалась «в неключимого члена всемогущей организации, в покорного адепта всеразрешающей доктрины»³⁴.

А с другой стороны, реакцией против простирающейся на европейскую жизнь холодной, абстрактной власти, не только символизируемой папизмом, но и фактически пронизывающей душевный строй христиан, была *лютеровская Реформация*. В ней ознаменовался и выразился германский дух – с началом свободы, с идеалом самоопределения и мощного индивидуального утверждения. В социальной жизни германских народов место всеохватывающей и единообразной организации католичества, властно утесняющей внутреннюю жизнь индивидов, заступало раздробление общества на замкнутые монады, независимые и самоопределяющиеся ячейки. Каждый противопоставляет себя всем и каждому и чинит изнутри свой произвол, сдерживаемый лишь зыбкими внешними рамками. Бесповоротно утверждается своеволие индивидуального рассудка. Вот что в западном развитии обнаруживает себя как противоположную католицизму крайность. В ней славянофилы видели дополнение и одновременно продолжение все того же западного развития. Иван Киреевский решительно поставил точки над «i»: **произошло раздвоение в самом основном начале западного вероучения**, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом Реформация в самой вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики: гегельянство – их потомство³⁵.

Своим историко-критическим анализом жизни Запада и осмыслением ее в этом духе славянофилы были приведены к пониманию, что жизнь эта строилась на *непримиримом дуализме* внутренне несогласуемых друг с другом начал, постепенно раскрывая в процессе развития «свое двусмысленное и потому беспомощное лицо» (Г.В.Флоровский). Приспосабливанием к такой противоречивой двойственности стало принятие Западом *половинчатой срединной позиции*, отстраняющей в неопределенную даль бессиль-

ную надежду на примирение противоречий. В европейской жизни восторжествовал «рационализм». Из него родилась «разорванность», тяготящая самих людей Запада. Славянофилы не только выявили фактический диссонанс европейской жизни, но и показали невозможность его преодоления и примирения без перехода на совершенно новую духовную почву.

До Хомякова и Киреевского Православная Церковь воспринимала полемику католицизма и протестантизма в той постановке вопросов, в какой они стояли на Западе. Мы так и оставались бы вполне на той же самой почве противостояния, принимая либо антилатинскую свободу без латинского единства, либо антипротестантское единство без протестантской свободы. Заимствованный от Запада рационализм со всею выработанной им системой доказательств так и продолжал бы служить «оружием против нас же самих, на пагубу нам» (Ю.Ф.Самарин). И потому Хомяков поднял голос не против *вероисповеданий* латинского и протестантского, а против *рационализма*, распознанного им в этих источных западных его формах.

Антитезу одновременного существования незыблемых гарантий *порядка* и *свободы индивидуальности* от стесняющего гнета организационных сил западная мысль не сумела преодолеть и не смогла превзойти потому, что стороны этой антитезы брались *отвлеченно*. Рационализм способен зафиксировать это, но бессилён преодолеть. Так же и относительно других проявлений общей *разорванности*: монархический деспотизм – анархическое человекобожество, косная система – необузданное своеволие мысли и эксцессы чувства, насилие во имя закона – насилие ради прихоти. От этого ряда противоречий в сфере разума исхода нет. В логически-систематичном жизнеустройстве неизбежно «либо свобода терпит изъян, либо под порядком пошатнутся устои» (Г.В.Флоровский).

Формула Хомякова: «единство в свободе и свобода в единстве», энергично поддержанная потом Вл.Соловьёвым, должна навести на мысль, что преодоление западной раздвоенности и противоречивости не было просто отвержением. Действительное преодоление не могло осуществляться с легкостью и не должно было стать голым отрицанием.

Западная культура у нас, как известно, со времени Петра Великого оказалась вовлечена в исконный русский ритм жизни, захватила часть русской стихии и стала вызывать сильнейшие «возмущения» духа. Разлады и борения Запада перекинулись на русскую почву, сделались внутренним вопросом для русского сознания и русской совести.

В полемических сочинениях, в бесконечных спорах Хомяков пытался преодолеть разлады – и наши внутренние, и то раздвоение, которое пришло к нам с Запада. Он мог выстоять в упорных схватках с идейными противниками лишь ощущая за спиной не гегелевскую школу диалектики, а незыблемую твердыню веры. Хомяковская твердыня – Православная Церковь. При такой надежной основе нечего опасаться соприкосновений с Западом, в противостоянии ему эта основа не понуждает с порога его отвергать. Стоит очертить ближе складывающееся при этом непростое к нему отношение.

Люди европейски образованные, славянофилы относились к Европе с внутренним антиномизмом: и влеклись к ней, и видели в ней великую духовную опасность, и любили, и ненавидели, и признавали, и отрицали в одно и то же время. Славянофильская двойственная оценка Европы и как «гниющего Запада», и как «страны святых чудес» (выражение А.С.Хомякова из стихотворения «Мечта», 1835) вполне соответствует внешнему и внутреннему распадению Западной Европы на два враждующих стана.

Освоение западной культуры в России не могло оставить в стороне, не могло не сделать внутренним достоянием и заботой недуги заимствованного образа жизни, но славянофильская среда не могла оставить их неосмысленными. Запад был отвергнут не безусловно и напрочь, и уж никак не из-за чужеземности или далекости от славянской культуры, а как превзойденная уже ступень всемирно-исторического восхождения «в сиянье правды вечной». Если превзойденная ступень, внутренне антиномичная и противоречащая новой ступени, не охватывается последующею, то эта последняя ступень сама станет претерпевать внутренний ущерб из-за отсутствия целостного единства с первой.

Антиномичность в ней признается, но только как промежуточный, переходный момент. Она должна быть зафиксирована, но в ней не следует успокаиваться и подолгу пребывать. Иван Киреевский и не задерживается на этом пункте. Он очерчивает перспективу дальнейшего продвижения. Истинное начало должно не оставлять противоречия в душе человека, а, охватив собою, ввести их в собственные границы, подчинить собственному превосходству, сообщить этим противоречиям свой, истинный смысл. Тогда и западные «начала» предстанут в ином свете, преображенными, к ним появится адекватный отклик, должное отношение, положительное, к которому зывал Киреевский³⁶.

4

Н. Бердяев тщательно исследовал и добросовестно изложил положительные стороны раннего славянофильства, но обнаружил в нем отсутствие теснейше связанной с проблемой целостности одной из неотъемлемых сторон своего собственного учения. По мнению Бердяева, в славянофильской целостности изживаются и преодолеваются *противоречия* в очень разнообразных их формах, – всяческие, кроме наиважнейших, *трагических*. Бердяев ставит славянофилам упрек в отсутствии внимания именно к этим острейшим противоречиям³⁷.

«Слишком много», оказывается, было в духовном складе и философствовании Хомякова «бодрости». Заметим: расслабленность или вялость совсем нетрудно почесть за недостаток. Но как признать за «недостаток» преизбыток бодрости? Высокий жизненный тонус, душевная собранность, здоровый духовный уклад преподносится Бердяевым по существу как «ущербность». «Нет ожидания мировых катастроф». Другими словами: не мучимое тревожными ожиданиями, не подавленное страхами, «не разорванное» сознание, цельная, не болезненная философия, – это, оказывается, тоже «неполноценность», тоже большой дефект.

Всю историю Бердяев просматривает под углом зрения *трагедии*, только не замечает или не желает замечать трагического чувствования в раннем славянофильстве. Он «видит», как ему кажется, *отсутствие* у Хомякова чувства исторического трагизма

и критикует за «отсутствие» того, чего не замечает в нем... «Но древо русской жизни не по славянофильскому заказу росло, и в этом была объективная трагедия славянофильства. Субъективно же сами славянофилы еще мало чувствовали эту трагедию <...>. В личности Хомякова так мало трагизма, мало катастрофичности»³⁸. Значит, славянофильство все же не обделено пусть малой дозой трагизма, признанного хотя бы и окольным путем. А при обращении к упускаемым у Бердяева фактам жизни Хомякова можно показать, что он не так уж *обездолен* этой злосчастной участью. Вот пример на первый случай. Хомяков носил в себе надрывное переживание высказанной им однажды «заветной мысли», которая казалась «странною и дикою» даже близким его приятелям: «как бы каждый из нас ни любил Россию, мы все, как общество, постоянные враги ее <...> потому что мы иностранцы, потому что мы господа крепостных соотечественников, потому что мы одураем народ и в то же время себя лишаем возможности истинного просвещения»³⁹.

Распространив *трагический* взгляд на всю человеческую историю, не забыв при этом и о собственной истории, Бердяев не разглядел и не удостоил должным вниманием сущую «мелочь» – переживание трагизма личностью, которой он посвятил целую книгу. Персоналист, энтузиаст «личностного начала», в герое своей книги Алексее Степановиче Хомякове автор позднейшего «Самопознания» (самоисследования, где страницы пестрят «яйно-стью», где судьба личности, «всегда» бывшая для философа «центральной», поставлена «первое всех проблем»⁴⁰) не усмотрел, даже попросту отверг столь близкую себе и важную для собственного воззрения сторону в складе рассматриваемой им личности. Под такое исключение из «всеобщего трагизма» подпадает у Бердяева все раннее славянофильство. Он объясняет этот очевидный для себя факт и тем самым выправляет свою концепцию, остроумным оборотом снова превращая ее в общезначимую: в бестрагичности и заключается трагедия основателей славянофильства.

Взявшись объяснить эту «трагедию бестрагичности», Бердяев связывает ее с органицизмом. Он приписывает Хомякову чрезмерное пристрастие к *органическому целому*, притом натуралистически понимаемому (по образцу животного организма), и придает связи такого понимания с трагичностью, конечно же, только от-

рицательный смысл, признает только отрицательное отношение между ними. Но и целостность духовного организма для Бердяева равнозначна бестрагичности, а трагизм есть подрыв и разрушение органичной обустроенности. Эту свою схему он спроецировал на понимание славянофильства: «славянофилы очень злоупотребляли понятием “органическое”, которое покрывало все, что им нравилось и что они одобряли»⁴¹.

Жаль слышать такое от Бердяева. Бездуховную целостность, хотя бы и органичную, славянофилы не одобряли. Полагаясь на думающего читателя, они не находили нужным всякий раз оговариваться, о какой (природной или духовной) органической целостности идет у них речь. Ясно, что оба эти явления душевной и духовной жизни в обществе, как и в личности, сосуществуют, взаимодействуют и переплетаются между собой. И славянофилы хорошо понимали необходимость различать, *что чем* реально определяется в этой жизни и что чем *должно* определяться. Природная душа может заглушать духовность, вытеснять и подавлять, вместо того чтобы ею одухотворяться. Бердяев приписывает славянофилам такой взгляд на органичную целостность, который они никоим образом не могли принимать за надлежащую норму человеческого существования.

Бердяев питает вполне оправданную неприязнь к такому воззрению, которое самый дух и духовную жизнь трактует натуралистически. Организму природного порядка, надо признать, не свойственно переживание *трагичности*. Свойственно это организму *духовному*. Только органическому мировоззрению раннего славянофильства почему-то в этом отказано: Бердяев уверяет нас в «нечувствии» Хомяковым трагедии, в «бестрагичности» его сознания.

Соглашаясь с основным определением мировоззренческой установки славянофилов как целостной, мы не можем признать «несовместимости» ее с чувством трагичности. Не в равнодушии к русским разладам, а в остром чувствовании и глубоком переживании прошедших через него разладов, в противостоянии им, в борьбе с ними, в превозможении и пересиливании их закалялась удивительная (восхищавшая не только Бердяева) целостность природы и воззрений Хомякова. Личность его была слишком широка и многогранна, чтобы его взгляды могли уместиться в одно трагическое мироощущение, чтобы трагичность тотально довле-

ла (как у Бердяева) или доминировала во всех его исторических, философских, религиозных, эстетических, моральных воззрениях. Но о полном или почти полном отсутствии в Хомякове внутренних надрывов и трагичности говорить не приходится.

5

Наблюдаемое Хомяковым «раздвоение между жизнью народной и знанием высшего сословия» ощущалось нашими славянофилами все тягостнее, и не ими одними. Мысль об этом болезненном раздвоении Хомяков, по его признанию, «носил в себе с самого детства»⁴² и заговорил о нем одним из первых. Надо согласиться с современным исследователем: «Хомяков все время оказывается лицом к лицу с раздвоением, которое не минует и его самого. В самом словно бы присутствуют два начала – дневное, укорененное в земной жизни, и ночное, сокровенно трагическое, обращенное к Вышнему. Они уживаются в нем. Днем он весел и ровен, занят всевозможными делами, ночами он пишет статьи, стихи, он молится». «При всей духовной бодрости, при всем “запасе веселости”, “дневного”, в нем живет затаенно трагическое, “ночное”»⁴³.

Таинство русской жизни творится в безмолвии. И проникнуть в него можно (согласимся с В.Ф.Эрном) «лишь верою, лишь любовью». Под таким углом зрения следует рассматривать характер интимнейших, не показных переживаний Хомякова и течение его мыслей.

От поверхностного наблюдения шло бы и поверхностное суждение, заключающее о противоречии Хомякова, энтузиаста соборности, с общественной средою как об индивидуалистической самоизоляции, о желании порисоваться, а не о невыносимом внутреннем одиночестве, в которое был повергнут философ через самоуглубление и которое стороннему наблюдателю легче и удобнее не замечать, сводя толкование существа дела к гордыне обособления и индивидуалистического уединения, к экстравагантности и дерзостному вызову обществу. Но, как показал хорошо знавший Алексея Степановича Ю.Ф.Самарин, дело, конечно, не в самоизоляции, а именно во внутренней глубине, и очень напоминает гоголевский «видимый смех сквозь невидимые, неведомые миру слезы», где «видимое» не превращенное и превратное

наличие (личина) внутреннего, а такая же, как и оно, реальность, и противоречие между ними не наигранное, а серьезное, антиномичное и поистине трагичное.

На каком внутреннем напряжении выдерживал Хомяков свою непонятость окружающим обществом, видно из его признаний в письме одному из ближайших своих единомышленников, И.С.Аксакову: «Странно наше, так сказать, островное положение в русском обществе. Чувствуешь, что мы более всех других людей люди русские и в то же время, что общество нисколько нам не сочувствует»⁴⁴. «Островное положение» Хомякова заметно прежде всего в его церковном воззрении. «Он не относился к Церкви, – наводит точность в выражении Ю.Ф.Самарин, – а просто в ней жил. Эта отличительная особенность его (назовем ее хоть странностью), конечно, не сближала его с современным ему обществом, а, напротив, разобщала, изолировала его. В таком внутреннем одиночестве, не находя вокруг себя не только сочувствия, но даже внимания к тому, что было для него святыней, провел он всю свою молодость и большую часть своего зрелого возраста. Всякий согласится, что такое положение не легко, даже почти невыносимо. Ощущение постоянного своего противоречия с общественной средой, от которой человек не может, да и не хочет оторваться при невозможности Борьбы (ибо какая может быть борьба с равнодушием?), должно непременно окончиться или падением человека, то есть внутренним озлоблением, или такою победою личного сознания, после которой он закаляется и становится непоколебимым навсегда»⁴⁵. Не стихийно, а именно в противостоянии русским разладам, которые прошли через него самого, формируется в Хомякове на удивление целостный взгляд.

Трагизм, которого Бердяев лишает славянофилов в угоду своей концепции, в общественно-политической жизни был виден в самом же изображении Бердяевым их отношения с властью. Славянофилы были, по Бердяеву, не только самодержавниками, но и ненавистниками бюрократии, и в этом смысле антигосударственниками. Славянофилы были свободными и свобододолюбивыми людьми, в них не было прислужничества, близкого сердцу николаевской бюрократии. Все это было для нее непонятно и беспокойно. Консерватизм уразумевался как рабское послушание и прислужничество, но был непонятен и опасен как свободное вы-

ражение народной души. Согласимся с Бердяевым: славянофилы и бюрократы более чужды друг другу, чем славянофилы и русские радикалы. Царь был для них отцом (царь-батюшка), а не формальной властью, общество – органическим союзом свободной любви. *Непонятное* переводилось властью в систему своего понимания, с прищуром подозрения во враждебности, с приписыванием *непонятым славянофилам* глубоко затаенного лукавства, хитрой подделки под дружественность по отношению к власти⁴⁶.

Как власть относилась на деле к славянофильству, видно из распоряжения правительства 1849 г., запретившего славянофилам носить бороду и русскую одежду. Вышедший в 1852 г. I том «Московского сборника» вызвал недовольство властей. Для II тома Хомяков написал статью «По поводу статьи И.В.Киреевского “О характере просвещения Европы и об его отношении к просвещению России”». Представленная рукопись этого тома привела к запрету славянофилам печатать свои сочинения (без разрешения Главного управления цензуры) и к установлению полицейского надзора за ними. В 1854 г. Хомякову было запрещено не только печатать, но и читать кому бы то ни было свои произведения.

Надо упомянуть о личных несчастьях и утратах Хомякова. Он претерпел свои невзгоды, которые можно отнести к житейским несчастьям, «по большому счету» к «маленьким трагедиям». Алексей Степанович потерял друга-поэта Дмитрия Веневитинова, умершего у него на руках. Он пережил смерть друзей, соратников, брата и сестры, малюток сыновей, Степана и Федора, умерших от скарлатины, кончину жены, посвятив ей в бессонную ночь стихотворение «Вечерняя песнь» (1853), где поэт возвышается над своим страданием. Но путь восхождения – трагический. Путь Хомякова «меж камней и терний».

Нам всегда хватает мужества, чтобы перенести чужое несчастье. Известное дело, у всех случающиеся, всеми знаемые, каждому знакомые горести, – все это обычное. А вот Бердяеву нужно *необычайное*. Для успокоения и умиротворенности достаточно и знания. А в вере нужно и важно для него не успокоение, а взлет, не умиротворение, а внутренний подвиг, не разрядка, а зарядка напряжения, риск. Акт веры свободен. Но рискован. А в акте знания (в познании необходимости, в естественнонаучном познании) нет никакого риска, здесь вы ничем не жертвуете. Для веры же нужна отвага, нужна жертва, нужен подвиг.

Но о крепкой и искренней вере славянофилов, об их вере как о жертве, отваге, внутреннем отречении, подвиге Бердяев так не высказывался. Напротив, славянофилы, как он с оттенком укора не раз повторял, удобно и безмятежно устроились в своих усадьбах, мировоззрение их бестрагично. Существенной связи всего этого с верой как жертвой и подвигом здесь не прослеживается, Бердяев даже не тщится ее установить. А о собственной его установке, претендующей на *трагичность*, вот что слышали от А.В.Карташова: «Напрасно Бердяев говорит о трагизме его положения <...> Его мистическая трагедия есть почти литературная трагедия, а на деле первейшая идиллия. Он упоен вином сей увлекательной истины и внутренне счастлив, ибо принадлежит к тем одиноким, которые получили пророческое право быть на высотах, в ожидании Иерусалима, грядущего с неба. Это положение благополучнейшее и аристократичнейшее»⁴⁷. А.А.Мейер обращает внимание на скрытую, может быть, от самого Бердяева предпосылку в нем: «Он говорит, что надо прежде всего стоять над пропастью, иметь смелость отказаться от всех безопасных берегов. Это хорошо сказано, но это вещь страшная. Легко так говорить. Хорошо, когда в эту пропасть не попадаешь: стоишь, любишься, и поза красивая. Мне кажется, что в этих словах просто поза, пусть простит меня Н.А.Бердяев. Он над пропастью не стоит, он благополучно устроился»⁴⁸. Надо сказать, что Бердяев искренен, но если дать подходящее объяснение его «позе», в которую он, в духе нашей несвоеземной части интеллигенции, впадает, то это есть следствие отвлеченной жизни, занесенной с Запада. Рядились в Чайльд-Гарольдов плащ. Был целый период страдания «лишних людей», страдавших, по выражению И.С.Аксакова, «по-западному, а вовсе не русским, реальным, историческим страданием». Трагичность у Бердяева – порой мысленная, наносная, словесная, тогда как у Хомякова она была прикровенная, совсем не показная, и переживание ее не расплескивалось вширь и вовне, но захватывало глубину души.

И все же есть своя правда и правота в позиции Бердяева. Его *изначальная философская интуиция* связана совсем не с личными амбициями или наивным аристократичным чувством превосходства в понимании трагичности, а с новой эпохой, относительно которой у него много серьезного, верного и заслуживающего внимания. И эту правду следует высказать, – она говорит за Бердяева,

за неославянофильство, и совсем *не против* правды славянофильства. Обращением к наследию Хомякова в 1912 г., в тревожном предчувствии драматичных событий, Бердяев очень своевременно напомнил о необходимости творческого возврата к славянофильству: «Теперь настало время восстановить и укрепить порванную традицию».

Религиозно-философские собрания 1903–1904 гг., и потом возобновившиеся, обозначили вступление в «новую религиозную эпоху» и связаны они были со славянофильством, а не с западничеством, хотя эта связь не всеми сознавалась. «Потерять всякую связь с Хомяковым значит стать беспочвенными, носимыми ветром. А дует сильный ветер, скоро перейдет в бурю, и нужна хомяковская крепость и твердость, чтобы не снесло и не развеяло в пространствах»⁴⁹. Надвигалась новая эпоха для религиозного философствования, с такими отчаянными противоречиями, относительно которых в славянофильской философии требовалось внести коррективы, а сказать точнее, нужно было творческое развитие.

ГЛАВА III

ЦЕЛОСТНОСТЬ И ТРАГИЧЕСКИЙ РАЗЛАД В МИРОЧУВСТВОВАНИИ

(О А.С.Хомякове и Н.А.Бердяеве)

Трагическое мирочувствование – это едва ли не главное, что принято выдавать за отличие нового славянофильства от старого, будто бы еще не ведавшего внутренней раздвоенности, душевного разрыва, надлома в целостном мировоззрении. В.В.Зеньковский обращает внимание на «любопытную странность», что, глубоко ощущая свободу в человеке, Хомяков никогда не касается темы зла, не ставит и не разрабатывает вопроса о раздвоении «единой духовной основы» в человеке. С.А.Левицкий, автор «Трагедии свободы», настойчиво продолжает склонять нас к мнению, что тема зла для Хомякова «как бы не существовала».

Представлению о «бестрагичности» воззрений раннего славянофильства сопутствует представление о «нечувствии зла» в нем. Первое из заблуждений подпитывается вторым. Может быть, сосредоточенность на разладах своего времени мешает усмотрению их у своих предшественников?

С.Булгаков в «Трагедии философии» без обиняков признавал «разорванность» современного ему бытия, равно и сознания, имея установкой не отгораживаться от трагизма, не закрывать на него глаза, а выдерживать его в себе и стараться пересилить. В «Свете невечернем» он прямо указывает на заострение религиозного момента, вызываемое чувством разрыва с Божеством и в то же время страстного к Нему влечения. В религии человек неустанно ищет Бога. «Чтобы была возможна религия не только как жажда и вопрос, но и как утоление и ответ, необходимо, чтобы эта полярность иногда уступала место насыщенности»⁵⁰.

По широко распространенному и опрометчивому мнению, ранние славянофилы избежали мировоззренческого надрыва или закрывали на него глаза. Указание на «слишком сильное» благодушие «патриархального» свойства (Г.В.Флоровский) все же служит довольно скудным объяснением целостности славянофильских воззрений. Дело в том, что у Хомякова процесс преобразования переживаний и страданий в гармоническое мирочувствование прикровен и почти неразличим; виден только результат: целостность, твердость и неколебимость духа. Мировоззренческая целостность является у Хомякова не такой уж простой и «наивной», какую обычно приписывают ему и другим славянофилам не только противники их; примитивизируют, чтобы потом «уличить» и попрекнуть в «*незрелом* монизме». Отсутствие внутренних расстройств и борений в мирочувствовании Хомякова – это только *кажимость*, которую не следует принимать за подлинную действительность; это – неразличимость всего лишь на «поверхности», ее надо иметь в виду, но не останавливаться на ней, хотя и трудно дать ей объяснение как *только видимости*, трудно понять внутренний образ Хомякова, каков он *сам по себе* и увязать его с тем, каким он явлен своим (да и нашим) современникам.

«Образ Хомякова остается не совсем ясным и для нас. Мы не знаем, как сложился его твердый духовный и умственный характер», – признается Флоровский, и поэтому приходит к не очень-то уверенному решению: «То верно, по-видимому, что Хомяков не проходил через сомнение и кризис, что он сохранил нетронутой первоначальную верность»⁵¹. Не будем, однако, считать, что прохождение через сомнения и кризисы должно непременно разрушать «первоначальную верность», ведь такие проверки и испытания могут сохранить, подтвердить, даже укрепить и закалить эту «первоначальную верность». А что в случае с Хомяковым дело обстоит именно так, можно показать на примерах из жизни его самого, отнюдь не безоблачной. Надо только заранее оговориться, что он не выставлял напоказ свое отчаяние, не рисовался своим страданием, а, напротив, стремился укрыть его от посторонних глаз, осилить, духовно преодолеть. И не безуспешно, свидетельства чему – факты его биографии, выразившиеся в его поэзии.

В своих стихотворениях Хомяков зачастую не «отражает», не «воспроизводит» несчастные события личной жизни, а творчески преобразует, преодолевая диссонансы. Страдания перекры-

ваются лирикой, в которой слышится нерастраченность светлой надежды, здоровый и зрелый, а совсем не детски наивный оптимизм. Стоит присмотреться, в какие лучистые стихи вылились переживания Алексея Степановича по поводу смерти маленьких его сыновей, Степана и Федора. Другое личное несчастье постигло его в 1852 году: смерть жены, Екатерины Михайловны. В одну из бессонных ночей им написано молитвенное стихотворение, в котором глубокая скорбь дивно преображается в примиряющий душу тихий покой:

Господи, путь наш меж камней и терний,
Путь наш во мраке... Ты, свет невечерний,
Нас осияй!
В мгле полунощной, в полуденном зное,
В скорби и радости, в сладком покое,
В тяжелой борьбе –
Всюду сияние солнца святого,
Божия мудрость, и сила и слово,
Слава тебе!

Хомяков был очень сдержан, о своей внутренней жизни говорить не любил, его знали и видели таким, каким он был на людях. Ровность и спокойствие духовного строя, этого «церковного спокойствия», не следует смешивать с бытовой успокоенностью. Зримая сдержанность есть не просто повторение внутреннего спокойствия; между ними незаметным образом совершается акт сдерживания чего-то, акт выравнивания и уравнивания каких-то отклонений, которым человек не попустительствует, не дает проявиться. И это усилие, этот промежуточный момент между внутренним состоянием и внешним обнаружением, по нерастянности своей во времени, по своей краткости, «мгновенности», не должен быть упущен нами из виду, хотя бы это опосредствование давалось уловить не эмпирически-чувственному, а теоретическому, умозрительному видению. В это «мгновение» происходит не стихийное, не «объективное» (помимо воли) претворение сущности в существование, а творчески-деятельное преобразование, через внутренне напряжение, через преодоление (не только, может быть, действительного, но и предчувствуемого только, надвигающегося) разлада, предотвращение самой возможности его, кото-

рая, однако, появляется снова и снова и тем же путем опять и опять одолевается внутренними усилиями, далеко не всегда доступными наблюдению.

Подступ к душевному строю Хомякова вовлекает нас в некоторого рода антиномию, которая должна быть не только определенно выражена, но и осмыслена и разрешена. С одной стороны, подобно богине-воительнице Афине, чудесно явившейся из головы Зевса сразу в полном вооружении, с копьем, эгидой и в шлеме, Хомяков как бы *родился*, а не *стал* верным рыцарем Православной Церкви. Бердяев поспешил возвести это впечатление в факт: «Хомяков родился на свет Божий религиозно готовым, церковным, твердым». Но, с другой стороны, для сохранения и поддержания «нетронутости изначальной верности» нужно противодействие распаду и разрушению, нужен опыт противостояния и воля к утверждению себя и пребывания в таком состоянии. Поэтому верно скорее то, что не столько он *родился* твердым, сколько *утвердился* «напряжением своей верности» (Г.В.Флоровский). Сохранение в Хомякове первоначального состояния совсем не похоже на пассивное пребывание в одном и том же; это не – инерция и косность. Здесь скрыт некий внутренний процесс активного противоборства деструктивным силам. Г.В.Флоровский точно фиксирует эту вторую сторону: «Верность Хомякова есть закаленность его духа. Его цельность не есть простая нетронутость, первобытная наивность, – она проведена чрез испытания, чрез искушения, если не через соблазны»⁵².

«Непосредственность» утверждена через опосредствования, возвращена к себе. Это – прошедшая испытания, не только *предположенная*, но и *положенная* цельность, и не только объективно данная, врожденная, но и субъективно упрочиваемая волевым актом, разумной волей. Недаром же Хомяков – убежденный *волюнтарист* в метафизике (несомненное свидетельство чему – его «Семирамида»). В его мировоззрении отчетливо видна «упругость мысли» (Флоренский), *воля разума*.

Но воля в моральном отношении, свободная воля – это способность выбора между добром и злом. Не ведет ли к мировоззренческому надлому сама эта «разделяющая воля»? Ведь в качестве воли к злу она есть способность к разрушению целостности. Что сдерживало ее *проявление* (не отменяя при этом волю к злу как таковую), так это неколебимый религиозный настрой, о таинствен-

ной глубине которого в Хомякове нам мало что известно. Одно из редких и ценных свидетельств такого рода – примечательное сообщение Ю.Ф.Самарина, приоткрывающее перед нами мир «собственных внутренних ощущений» Хомякова.

В дни после смерти жены жизнь его раздвоилась. Днем он работал, читал, говорил, занимался своими делами, отдавался каждому, кому до него было дело. Но когда наступала ночь и вокруг него все улеглось и умолкало, начиналась для него другая пора. Раз пришлось Самарину ночевать с ним в одной комнате. Далеко за полночь он был разбужен каким-то говором и начал всматриваться и вслушиваться. Алексей Степанович стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. А днем он являлся перед всеми бодрым и веселым, с обычным своим добродушным смехом. Спустя время человек, всюду сопровождавший Хомякова поведал, что это повторялось почти каждую ночь.

Свой рассказ Самарин заключает общей характеристикой: «Не было в мире человека, которому до такой степени /было/ противно и несвойственно увлекаться собственными ощущениями и уступить ясность сознания нервическому раздражению. Внутренняя жизнь его отличалась трезвостью, – это была преобладающая черта его благочестия. Он даже боялся умиления, зная, что человек слишком склонен вменять себе в заслугу каждое земное чувство, каждую пролитую слезу; и когда умиление на него находило, он нарочно сам себя обливал струей холодной насмешки, чтобы не давать душе своей испаряться в бесплодных порывах и все силы ее направлять на дела»⁵³.

Все это никак нельзя назвать просто природным, врожденным свойством характера Хомякова, как недостаточно было бы утверждать, что славянофильство – лишь непосредственное проявление народной стихии (хотя и этого было бы уже немало). Оно – не только психология, но и философия, притом психология и философия народа, а не только «помещичьих усадеб, теплых и уютных гнезд» (как представлялось Бердяеву). Сами славянофилы с полным основанием чувствовали себя плотью от плоти и костью от кости как помещичьего дворянства, так и народа в целом. В славянофильстве прозвучал голос не черни, а народного разума, и в этом

смысле славянофильство было не «обнажением примитива», а голосом культурного слоя народа. Именно *культурного и просветленного*, а не «цивилизованного» и «просвещенного», не голосом отделившейся от народа интеллигенции.

Сами славянофилы были не менее западников европейски образованными людьми. Но это не отчуждало их от русских духовных корней, не подрывало духовную целостность, связь с народной традицией. Освоение ими западной философии, прежде всего немецкой, было одновременно и критическим восприятием, и творческим преобразованием. Восприятие и творческая переработка были не разделены, а как бы сжаты в единый акт. Предлежащий идейный материал, проходя через призму национального сознания, тут же оценивался и перерабатывался в духе русского Православия. И это в отличие от некритического, механического перенесения на нашу почву европейских идей западной интеллигенцией.

Хомяков ратовал за духовное обновление интеллигенции, за живое соединение ее умственных сил со «стародавнюю, и все-таки нам современную русскую жизнь». Это привело бы нашу интеллигенцию из состояния «безнародной отвлеченности» к полному родству с жизнью народа, к национальным началам, совершенно отличающимся от начал западного мира «с его латино-протестантскою односторонностью, с его историческим раздвоением». Поскольку же начала западного развития, неорганичные русской почве, были все-таки восприняты частью нашей интеллигенции, то превратные следствия «односторонности» и «раздвоения» лишь усугубились. Болезненное состояние сознания стало приниматься носителями его за разумную норму с достоинствами в ней «диалектики противоречия», а здоровое, целостное, нерасстроенное состояние – за недоразвитость, за затянувшуюся стадию духовного младенчества, за наивность, неискушенность, а то и за варварство, дикость или за некоторого рода отупение. Но и ссылки на «диалектику» только вводили от проникновения в истоки несчастной разорванности сознания и не давали ни исцеления от этого несчастья, ни внутреннего примирения с таким состоянием души.

Что и говорить, *возврат* безнародной, беспочвенной интеллигенции к народным корням (не к первоначальному состоянию, а к духовным основам, к *истине* этого состояния, к истине, от которой

интеллигенция отпала) – процесс нравственно необходимый, хотя многотрудный. На этом пути возможны и неудачи, и срывы, и отчаяния в поисках. Продолжительная стагнация в душевной раздвоенности нередко просто обескрыливает и отваживает от поисков выхода из этого несчастного состояния и порождает чувство тоски и безнадежности. «Есть с чего сойти с ума, – жалуется Грановский в письме к Герцену. – Благо Белинскому, умершему во-время. Много порядочных людей впали в отчаяние и с тупым спокойствием смотрят на происходящее, когда же развалится этот мир?». В другом письме он с горечью продолжает: «Слышен глухой общий ропот, но где силы? Где противодействие? – Тяжело, брат, а выхода нет *живому*»⁵⁴.

Чутко прислушиваясь к душевному настрою человека исключительно западной ориентации, разочаровавшегося при виде удручающих последствий принятого направления в образовании и просвещении, Герцен в «Былом и думах» очертил последний предел этому чувству щемящей тоски и безысходности: «Довольно мучились мы в этом тяжелом, смутном нравственном состоянии, не понятые народом, побитые правительством – пора отдохнуть, пора свести мир в свою душу, прислониться к чему-нибудь... это почти что значило “пора умереть”, и Чаадаев думал найти обещанный всем страждущим и обремененным покой в католической церкви»⁵⁵.

Ищущие взоры естественно обращались к религии. В ней чаялось обрести новую интеграцию духа. Религия опознавалась тогда именно как возврат к цельности, как собирание души, как высвобождение из тягостного состояния внутренней разорванности и распада.

Славянофилы, проходя искус европеизма, уверенно преодолевали его соблазны, тогда как обольщенность Западом составила, как известно, суть западнической интеллигенции. Кто поддался соблазну и отрекся от изначальной правды, тому *предстоит возвратиться* к ней. (Возвратится ли?) А устоявшему перед соблазном, победившему его и утвердившемуся в первоначальной целизне духа *нечего возвращаться* к тому, от чего он не отступался. Славянофилы и в самом деле отличались укоренностью в православной вере, близостью к народу, духовным здоровьем.

«Пафос возвращения» в славянофильстве все же заложен, но обращен он к интеллигенции, обращен укором, упреком в ее отрыве от народа, от национальной почвы, от святынь старины и на-

деждой на возвращение неведомо как отпавшего и обособившегося от народа слоя, это призыв возвратиться к народной жизни, к ее нравственно-религиозным основам, к народным идеалам, к русской идее. Такое возвращение было бы не отступлением, а, как это ни парадоксально, шагом вперед.

Хомяков неспроста говорит о нашей, по собственной вине несчастной интеллигенции – «мы». *Несвоеземная* в нашей земле, она все-таки у нас, среди нас, *наша*, и то раздвоение, которое она порождает и несет в себе, касается нас же, нашей целостности. Всемирная отзывчивость русской души охватывает, само собою разумеется, и то, что происходит совсем близко, в нашей же общей жизни, среди нас. Славянофилы остро переживают духовные недуги Запада, – неужели им не откликнуться на недуги западничества в самой России, неужели не пережить их в себе *как свои*?

Славянофилы стремились не столько уличить оппонентов в неправоте и осудить, сколько склонить к поиску истины, к правде. В самом деле, посмотрите, чем восхищается Хомяков в своем сподвижнике, деятеле русского просвещения Дмитриии Александровиче Валуеве, и что признает в нем своею ценностью: «В спорах любил он не опровергать заблуждение, а открывать глубину истины... в наставленьях не нападал на пороки, но старался развить добрые качества души, с полною уверенностью, что они (пороки) должны заглухнуть перед преобладанием добра»⁵⁶.

Неужели отказать Валуеву в «нечувствии зла» на том основании, что он не тратил и не распылял силы на противостояние и споры, но сосредоточивал и направлял их на созидание, не выказывая признаков той тяжелой борьбы с европеизмом, которая захватывала славянофильскую среду и, по словам Хомякова, отзывалась «в каждом из нас», грозя раздвоением, разладом в душе.

Надо признать, что уже в раннем славянофильстве внутренняя целостность все-таки проходила через искус дуализма. Ее требовалось блюсти и непрестанно воссоздавать в неуклонном подвиге и восхождении, здесь заключен динамический процесс, всегда подверженный угрозе срыва и распада, он держится не одной силой исторической или бытовой инерции. Это – творческий процесс, всегда требующий ответного напряжения, нравственного усилия. Творчество есть нечто большее, чем борьба со злом (которая не всегда равнозначна положительному утверждению добра). И вот,

пафос созидания, творения добра, критики славянофильства почему-то пытаются приравнять к «нечувствию зла». С таким же успехом (т. е. неуспехом) чувство правды, красоты можно было бы приравнять к нечувствию лжи, безобразия.

Трудно себе представить, чтобы Хомяков не был чуток к трагическим сторонам современной ему жизни, Но он не придавал им значения универсальной и непреложной человеческой ситуации, не полагал, что творческое восхождение к более высокому состоянию возможно не иначе как через отпадение от первоначальной целостности, через трагический разрыв с нею, как если бы вовсе не было прямого пути восхождения к ней. Можно ли сказать, что достижение большего добра возможно лишь при посылке зла? Действовать ли нам по потворствующей (и даже склоняющей к) греху поговорке: «не согрешишь – не покаешься»?

Почему не принять путь совершенствования без околичностей, без излишнего опосредования, без отпадения к злу? Разрыв с целостностью (делающий сам ее лишь стороной двойственности) слишком часто становится фактом, и с ним приходится считаться, но в этом дурном факте нет *нравственной* необходимости) и нет надобности преклоняться перед ним. Хотя раздор и зло в нашей жизни есть факт, но цель, достойная человека, – единство в добре. Мы не можем считать, что разрыв морально *должен* иметь место. Это было бы оправданием зла, т. е. было бы безнравственностью.

В своих предпосылках акт этического творчества не связан необходимым образом с душевным разладом, с *трагическим разрывом*. Так ли обстоит дело в следствиях?

Неославянофильское вызволение творческого акта из сокрытости (объективирование) и развертывание его в процесс составляет очень важный момент в историческом развитии славянофильства. Здесь обнаруживается осознание *трагизма реализации* творческого деяния, осознание *трагедии творчества*, как называет это явление Ф.А.Степун в одноименной своей работе, полагая, что исход всякого творчества – крушение. Булгаков говорит о трагическом итоге всякой философской системы и посвящает этому вопросу трактат «Трагедия философии». Бердяев также видит трагичность именно в творческой объективации: объективация связана с раздвоением, протекающим из природы творчества. Раздвоение (как и у Степуна, и у Булгакова) подлежит преодолению опять-таки творческим актом.

Трагичность связана с двоякого рода установками: либо без всяких упований погрузиться в антиномию, пребывать в них и принимать это за норму, даже величаться перед «безнадежно здоровым» сознанием, либо со стремлением покончить с недугом раздвоенности, преодолеть антиномичность и воссоздать целостность души. Русское православие выражает этот двоякий, мрачный и светлый характер апокалиптического свидетельства о трагедии человеческого мира и человеческой души. При всей серьезности принятия трагедии человеческой жизни Булгаков признает также возможность определить Православие с этической стороны как душевное здоровье и равновесие, находя в нем место для оптимистического, жизне-радостного отношения к жизни уже в пределах земного существования. Православное сознание возносит трагическое мироощущение на более высокую ступень, уделяя место *надежде на исцеление*. «Если зеленеющее древо христианства кажется ныне увядшим, – пишет Булгаков, привлекая евангельские образы, – то не означает ли это того, что Садовником срезаны все старые побеги в винограднике Своем, чтобы тем сильнее произросли новые?»⁵⁷. Вопрос заключает антиномию и надежду на положительное разрешение.

Неославянофилы считают своим преимуществом перед предшественниками возвышение до *монизма усложненного трагичностью*, до точки зрения, включающей в себя противоположное целостности: двойственность, расторгнутость. В философской терминологии у Булгакова, Бердяева, Франка и ряда других русских мыслителей начала XX в. это охватывается понятием *монодуализм*. Символизируемое этим понятием превосходство перед хомяковским и всем предшествующим славянофильским монизмом действительно имеется, если понимать его в том смысле, в каком исторически более развитая ступень превосходит более изначальную. Так бывает и в тех случаях, когда отдельный момент или сторона учения вызволяется из сокрытости, выдвигается на передний план и интенсивно разрабатывается, что и проявилось вполне отчетливо в «Смысле творчества» у Бердяева. Как и Хомяков, он признает Троичность в Боге такую внутренне сплоченной целостностью, где есть любовь, но нет раздора. Однако мысль Бердяева продвигается дальше: в Божественном Троиединстве нет еще драматического напряжения, ведущего к расколу, который происходит в тварном мире. Мир сей, решает Бердяев, и есть «внутренняя драма» Троичности.

Бердяев настаивает на антиномичности собственной точки зрения. Взятое с формальной стороны, его учение представляется исследователю «разновидностью крайнего дуализма» (С.А.Левицкий). Но на этой вполне реальной видимости нельзя останавливаться при оценке воззрений Бердяева. Он и сам очерчивает перед собою иную перспективу: надо изживать, «а не логически и разумно устранять» антиномию. В этом и заключается трудность для понимания. *Антиномия* в его идее *монодуализма* в том, что он, с одной стороны, заявляет о своем «радикальном дуализме», а с другой – о «радикальном монизме». Он признает и отчаянную дуалистичность, и преодоление ее (в религиозном опыте). Он признает антиномичность между дуализмом и монизмом и антиномичное же разрешение их в единство в таинственной глубине религиозной жизни. Тем самым повторяется на уровне теоретического осознания и парадоксальных формулировок то, что Хомяков осуществлял на практике, в личном своем жизненном опыте, осуществлял преднамеренно, но еще не вербализованно.

Таким образом, наследуя общую мировоззренческую линию славянофильства, новые славянофилы в этом принципиальном вопросе по существу не только не порывали с ним связи, как то им порой казалось, но наследовали и продолжали традицию, обогащали и углубляли славянофильский монизм, творчески развивали то, что подспудно, без эксплицитных формулировок несли в себе их прямые философские предшественники. *Целостность* и у ранних славянофилов, и у неославянофилов, и в общей традиции, в которую вписываются обе ступени развития, представленные теми и другими, удерживается и сохраняется. И есть между ними преемственность, которая заключается не в одном следовании по стопам предшественников, не в одной *логике развития*, не в простом выведении *необходимых* следствий, но и в созидании нового, в *творчестве*.

Процесс перехода к новой ступени, отличной от прежней, о чем пойдет речь в следующей главе, не отменяет единства традиции. Этот переход, представляющий собой труднейший момент развития, я попытаюсь выявить и раскрыть в следующей главе, посвященной анализу Владимиром Соловьевым творений Платона, того, как в них обозначился искомый Соловьевым и важный для него самого глубоко драматичный переход.

ГЛАВА IV

В.С.СОЛОВЬЕВ О ЖИЗНЕННОЙ ДРАМЕ ПЛАТОНА

Владимир Сергеевич Соловьев за два года до своей кончины завершает философское исследование «Жизненная драма Платона» (1898) и публикует затем очень значительный очерк «Жизнь и произведения Платона» (предисловие к публикации переведенных им с греческого «Творений Платона»), где осмысляет переведенный им свод произведений Платона и изображает жизненный и творческий путь ученика Сократа. Кроме нового пояснения общеизвестной завязки Платоновой жизненной драмы, вызванной одною из величайших трагедий во всемирной истории, смертью Сократа (399 г. до н. э.), Соловьев счел нужным и важным показать на диалогах Платона развертывание последующих этапов стущавшейся и нарастающей в его жизни и творчестве драмы, вплоть до катастрофического завершения пути великого греческого философа. Владимир Францевич Эрн отнес Соловьева к тем, кто сумел высвободить Платона от груд схоластического мусора платонической литературы в XIX в. и начать читать его творения «с собственным своим разумением и с сочувствием “конгениального” постижения». Предшествующим исследователям это не очень-то удавалось⁵⁸.

Платона Афинского (427–347 г. до н. э.) окружал хаос гибнущего классического полиса, и он остро чувствовал эту надвигающуюся катастрофу греческого мира. В чем-то сходную тревогу тоже испытывал к концу своей жизни Вл.Соловьев (1854–1900). Какие-то трудно уловимые перемены, внутренние ли, внешние ли жизненные обстоятельства, так или иначе побуждают русского мыслителя об-

ратиться к трагической стороне нашего существования. Надо полагать, не случайно, а в существенной связи с потребностью в новом истолковании зла, с начавшимся изменением своего понимания проблемы зла приступил Владимир Соловьев к анализу трагедии, разыгрывающейся не на театральной сцене, а в самой жизни, где без нахрапистости действительного и деятельного зла трагизм едва ли мог бы проявиться во всей своей вздыбившейся мощи.

Анализ Соловьевым жизненной драмы Платона служит в известном смысле псевдонимом осмысления своей собственной жизненной ситуации. В предчувствии надвигающихся грозных событий XX в., действительно разразившихся вскоре после его смерти, когда Россия повернулась в круговорот войн и в вихри революционных бурь, русский философ не случайно, а именно в контексте трагического миропонимания открыто заговорит в предсмертном своем произведении о реальности *зла*, которое прежде – вплоть до публикации «Оправдания добра» (1897, 1899) – зачастую трактовалось им, собственно, как некоторый изъян в добре.

В высшей степени символично, что на пороге XX в., века катастроф и действительного вступления сил зла на авансцену мировой истории, им были написаны «Три разговора» (с приложением «Повести об антихристе») – «этот русский Апокалипсис» (С.А.Левицкий).

Критический поворот во взгляде, намечавшийся в «Чтениях о богочеловечестве» (1877–1881), готовился у Соловьева и в исследовании о Платоне, которое полемически затронуло собственную позицию Соловьева, само существо его этико-религиозных исканий. Переводя и комментируя собрание сочинений Платона, он не мог не получить глубокого впечатления от того, как в потрясающе драматической форме Платон изображает высокий духовный образ своего учителя. Казнь Сократа была для Платона трагизмом не разлуки ученика с учителем. Трагизм, как видится Соловьеву, в том, что общественная жизнь оказалась несовместимой с личной совестью; что для правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи. Как же жить в этом царстве зла, как жить там, где праведник должен умереть?

«Свой идеализм – и это вообще мало замечалось – Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опы-

та которым началась его жизнь»⁵⁹. Соловьев настаивает на мысли, что не абстрактно-гносеологические стимулы, не умозрительно-теоретические запросы, касающиеся природы познания, а этические проблемы, которые целиком занимали Сократа, продолжали волновать и Платона. Да и сама отвлеченность Платона от практических жизненных задач в пользу чистого умозрения возникла у него на почве нравственной. Теоретический дуализм между истинно-сущим и иллюзорным бытием был ближайшим ответом Платона на вопрос о добре и зле.

У Сократа склонность людей к злу объяснялась лишь незнанием и умственными ошибками. Отрицание зла как такового придавало его учению оптимистический, восторженный характер, который, однако, должен был исчезнуть из настроения Платона после смерти его учителя. «Смертный приговор Сократу за его решимость держаться одного чистого добра и правды обнаруживал в человеческой природе и жизни такую глубину зла, какую нельзя было объяснить одним незнанием и нелогичностью»⁶⁰.

Соловьев говорит о *первом самостоятельном мировоззрении Платона*: оно явилось «незаметным сперва для него самого» результатом по-новому пережитого зла. Такое рассуждение Соловьева показывает, что и у него самого начинает исчезать долго державшийся характер учения, страдавшего недооценкой зла. Философ делается более зорок, чувствителен и серьезен в своем отношении к злу, но пока что не упоминает о завладевавшем им самим вопросом и не раскрывает выход из обнаруживающихся здесь трудностей. Дело пока что в постановке проблемы и в подспудной ее проработке, не в разрешении. Он – на подступе к новому взгляду. Прежде объяснявший зло как неполноту (недостаток) или меньшую степень добра, Соловьев начинает углублять собственное понимание, пока, наконец, не приходит (в предисловии к «Трем разговорам») к прямому и открытому утверждению реальности и действительности зла в мире.

Из собственного жизненного опыта Соловьева проистекала задача, во вполне христианском, в православном оформлении ее выглядевшая довольно просто и ясно, – осуществлять, претворять, воплощать добро: «не только *принимать* благодать и истину, данную во Христе, но и *осуществлять* эту благодать и истину в своей собственной и исторической жизни». Но именно осуществление

должного встречает затруднения, встает камнем преткновения перед Платоном, мыслителем дохристианским. Искания античного философа Соловьев анализирует проникновенно, критически, сопереживая и софилософствуя.

С казнью Сократа выявилось принципиальное противоречие существующего порядка добру: он – по существу дурной и нравственно неприемлем. Значит, нельзя принимать в нем деятельного участия человеку, ищущему не внешнего успеха во что бы то ни стало, не кажущегося наслаждения и не мнимой выгоды, а истинного блага, или добродетели. Поэтому в центре забот – уходение от мира. По логике своего *убеждения* Платон должен был бежать от мира; с этим связалось бегство из родного города в Мегару, где он вдали от всяких дел предается чистой теории: математическим и диалектическим задачам и упражнениям. Вернувшись в Афины (через пять лет после смерти Сократа), он продолжал сначала вести жизнь философа, далекого от дел общественных. Об отрешенном идеализме Платона в эту пору свидетельствуют диалоги: «Кратил» – о природе слов; «Теэтет» – о том, *что* есть знание; «Софист» – об отношении между сущим и не-сущим; «Парменид» – о едином и многом, или об идеях.

А вот при сопоставлении такой отрешенной точки зрения с последующими стремлениями Платона к социально-политическим преобразованиям, с его упорными попытками не только определить истинные нормы общественных отношений, но и воплотить эти нормы в устройстве действительного образцового государства Соловьев усматривает этап, до поры до времени представляющий «явное противоречие, непроходимую пропасть». И этот разрыв ждет своего преодоления. В диалогах Платона «Федр» и «Пир» обнаруживается кризис, вызванный требованиями нового жизненного опыта.

В «Федре» появляется императив реального, а не только мысленного осуществления идеи, ибо идеей определяется то, что должно быть ей подчинено. Если сама действительность (например, в лице Платона) устремлена к идеям, то и идеи должны претворяться в действительность, материализоваться, воплощаться.

В Платоне наметились два потока мысли, несогласованность между которыми не сразу осознавалась им. Соловьев означил их как «*два существенно различных мирозозерцания*», лишь генетически между собою связанных. Первое из них – идеализм отрешенный

шенный и пессимистический, второе – идеализм положительный и оптимистический. Согласно первому «мир весь во зле лежит». Истинный философ должен отрешиться от всяких практических интересов и замкнуться в себе, устранившись от дел публичных, внутренне умереть для этого несправедливого, неистинного, порочно-го мира. Согласно второму мировоззрению Платона, мир в добре лежит, в нем запечатлены идеальные нормы бытия; человеческое общество имеет положительное значение, оно предназначено воплощать в себе правду; философ должен заниматься делами общественными и распоряжаться ими, как законодатель и правитель; назначение мудреца и праведника – в том, чтобы царствовать или по крайней мере быть царским наставником.

Прямо согласить эти два мировоззрения нет никакой возможности. Платон, уже после смерти Сократа, самостоятельно утвердившись сначала в отрицательном, безусловно пессимистическом отношении к миру и жизни, затем переменял его на другое, в существенных чертах противоположное.

Встречающееся здесь затруднение удачно раскрыл в свое время Готлиб Фихте на примере ситуации ученого, стремящегося соединить действенность своей идеи с ее чистотой, ее влияние в мире с ее идеальными достоинствами. Идея должна выйти из сокрытости в душе ученого, должна выступить вовне и овладеть миром. Пойдет ли мир навстречу? Возжелает ли и в силах ли будет мир овладеть идеей, принять ее сообразно ее содержанию? Идея у мыслителя так и норовит вырваться из глубины его существа и пробиться в существование. Но мир бессилен воспринять эту идею в ее чистоте, напротив, он стремится низвести ее до обыденного воззрения, сетует Фихте. «Едва ли кто из деятелей, имевших значительное влияние на свою эпоху, не признался сам себе в конце своего жизненного пути, что всегда ошибался в своих расчетах на свою эпоху, ибо никогда не считал ее столь испорченной и тупой, какой, однако, она оказывалась впоследствии»⁶¹.

У мира, у общества свои соображения, свой недружелюбный прищур на такого мудреца и праведника, возмутителя спокойствия, бросающего вызов всему установившемуся жизненному укладу, – не место ему в этой среде, он должен быть приговорен к смерти. Фихте четко сформулировал антиномичность двух направлений возможной деятельности в этой ситуации: либо поддаться

искушению умерить требование чистоты идеи в пользу состояния эпохи, чтобы приспособить идею к наличной действительности и, значит, «представить священное низменным», либо «совершенно пренебречь своей эпохой, отречься от нее и не желать иметь с нею решительно ничего общего»⁶². Мыслитель может либо поступиться чистотой своей идеи, и тогда он, пожалуй, возымеет влияние, либо ничем в ней не поступиться.

Платон в конце концов явно склонился к первой возможности. Но прежде (ради монизма в напряженнейшей его форме) он все же взялся – и с величайшим энтузиазмом – выявить надлежащую точку соединения возвышенной идеи и действительности, чтобы установить вполне адекватный идее способ осуществления ее. Однако вслед за восторженным почитанием в этот период единящей силы *любви*, утвержденной в результате критического высвобождения от извращений и выявления беспримесного Эроса, произошло непредвиденное крушение выдвинутой концепции.

Я заранее отмечаю эти моменты парадоксального развития, чтобы яснее представить понимание Соловьевым жизненной драмы греческого мыслителя, *измену* которого (учению Сократа, а потом и своему собственному) чаще спешили – в отличие от Соловьева, и до, и после него, – обличить, заклеить, морально осудить, прежде чем осмыслить и постичь в ее своеобразии. Так у нас отвергали и бичевали экзистенциализм, пока не принялись за его изучение, пока не приступили к его постижению.

В метафизическом дуализме Платона (в период его мироотрицания и мироненавистничества) наличному миру приписывалось только кажущееся бытие, по существу же он есть не сущее, в основе своей он есть небытие. Ибо то, что только *кажется* как бы *сущим*, очевидно, тем самым *есть не сущее*. Однако, ощущая себя живущими и действующими в этом мире, мы не можем сказать, что он есть безусловное небытие, что его вовсе нет, в каком-то смысле он *есть* (как это доказывается в диалоге «Софист», 258 d, в опровержение учения Парменида о несуществовании небытия: небытие существует как «природа иного», т. е. как инобытие). С другой стороны, в диалоге «Парменид» доказывается, что истинно-сущее следует мыслить не как исключительно тождественное себе единство, что в нем есть «одно» и «многое», «то же» и «другое», так что в различиях его необходимо присутствует относительное небытие,

поскольку «одно» есть и *не есть* «многое», «то же» есть и не есть «другое». Значит, между двумя мирами – мыслимым (истинным) *бытием* в мире идей и реальным *небытием* в мире явлений – имеется нечто общее и появляется *возможность* их соединения, пока что абстрактная.

Платону нужно было найти действительное начало, опосредующее два мира и объединяющее их на деле. Если бы это было делом метафизики, задачей абстрактного мышления! Средств к тому в этой области не могло быть найдено. Настойчиво стремясь к монизму и повинуваясь (как Сократ – тихому голосу в своей душе) некоему встречно раскрывшемуся ему значительному внутреннему фактору, Платон своим учением об *Эросе* (в «Федре» и «Пире») вознамерился заполнить скандальную пропасть между двумя явственно расколотыми мирами своего воззрения, между отрицательным и положительным идеализмом. Причинно-следственное объяснение появления именно эросного видения было бы натяжкой, «естественное» истолкование было бы очень искусственным.

А что сказать о диалектическом переходе к противоположному воззрению и о синтезировании одного с другим? Оригинальный русский философ В.Ф. Эрн в своем исследовании «Верховное постижение Платона» (1917) расценивает диалектику как орудие вторичного, рефлексивного «усвоения» и выражения постигнутого, а первоначальное, «поистине коренное» познание – это самопостижение, т. е. «неразложимый факт внутреннего опыта». Сознание постигающего здесь – своего рода *внутренние Дельфы*, сообщающие высшее и безусловное ведение, для человеческого уха звучащее глухо, темно и непонятно. «Жрецы философской рефлексии» истолковывают его и при посредстве диалектики переводят в термины общезначимого сознания.

Отрицательный дуализм Платона, как естественная реакция на аномалию Сократовой смерти, еще не заключал в себе всемирной силы любви. А *prigot* Платон со своей точки зрения, безусловно противопоставляющей идеальное реальному, духовное плотскому, никак не мог бы прийти к высокой оценке эротического состояния, – в таком комментарии Соловьева просвечивает собственное его понимание высокого смысла любви, как это видно из его работы «Смысл любви» (1892). Соловьев сделал плодотворное предположение об *Эросе* в учении Платона как о ключе к пониманию

основных его взглядов и совокупности главных творений в их жизненном единстве. «Гениальная, хотя и загадочная и недоговоренная концепция Платоновой жизни, данная Влад. Соловьевым, вся сводится к тому, что, несмотря на все препятствия, наставленные бесчисленными исследователями, Соловьев *почувствовал* реалистический и биографический смысл эротического опыта, о коем свидетельствует вторая речь Сократа <в диалоге «Федр»>, т. е. сумел отнести к этой речи как к одному из важнейших *документов* “жизненной драмы” Платона»⁶³.

Пафос человеческой любви нельзя приурочить по существу ни к духовным только, ни к одним плотским потребностям, ибо и те, и другие могут удовлетворяться и помимо этой любви. В страстном влечении к неразъятости, в чаянии подлинно эросной любви кроется тоска по целостности, жажда предчувствуемой одной единой природы в человеке, а не «двух природ» в нем. Собственный философский опыт подсказывает Соловьеву, что при подходе к платоновскому Эросу следует ожидать встречу «с чем-то особым, самостоятельным и серединным, относящимся именно не к той или другой стороне нашей природы, а к ее целости, или полноте»⁶⁴.

Надо заметить, что именуемое у Платона *Эросом* и *относящееся* к целости, или полноте, еще не *есть* у него безусловная целость, не вполне *есть* полнота. Это – сила средняя между богами и смертными, важное промежуточное переходное звено, но только звено, не всеохватная целость. Соловьев говорит о Платоновом *Эросе* как переходе и *связи* между двумя мирами; в нем, в *Эросе*, достигнуто совмещение (идеальной природы с чувственной), но в нем же положительная сторона совмещения потом, к сожалению, утратилась, осталось только отрицательное единство, разрывное, не монистичное⁶⁵.

А ведь Эрос – это принцип единения и согласия в любви. Между тем уже в русле воззрений своего предшествующего периода *мироотрицания* Платон нещадно бичевал Эрос за себялюбие и эгоизм. Тогда, в период ухода от всего земного, от «пещерной» жизни, в период вражды ко всему «пещерному»⁶⁶ и последовательного освобождения души от всякого соприкосновения с телесностью («Федон») сам Эрос предстал у Платона энтузиастом «пещерности», ловцом и тюремщиком человеческих душ, сманивающим к эгоизму и своекорыстию.

Вражда ко всему пещерному, ухождение от «пещерной жизни» как зла – это ухождение от всего земного, отрицание пещерного обитательства и обличение пещерной мудрости, воспарение в надпещерье, созерцание звездного неба, т. е. светил, но в их бесконечной ночной отдаленности от глаза, – такова была эпоха величайшего эротического томления и крайнего дуализма Платона, т. е. все то, что в первую очередь и с легкостью усваивают о его учении, – это только подступ к новому и труднейшему познанию, к «солнечному постижению», по оценке В.Ф.Эрна, *органичная* часть, но только *часть* Платонова духа. Скажем осторожнее: *неотъемлемая* часть.

Эрос выступает у Платона сначала (т. е. в первой речи, которою наделен Сократ в «Федре») только в частном и ущербном, а не в целостном своем определении, и потому в искаженном виде, как принцип не соединения в любви, а как начало чуждости и *враждебности*, как источнике связанностей, – не уз, а обуз, сковывающих и замыкающих нас в эгоистической изолированности, а не высвобождающих от нее, – не принцип интимных уз подлинной взаимной любви. Прикидывающийся любовью, *Эрос* есть последний принцип *свокорыстия*, он учит любить свои жертвы «волчьей любовью».

В «Федре» *солнечный экстаз* стал новым опытом переживания *Эроса*, против которого, а в сущности против человеческих извращений его, долго и упорно боролся Платон, по роковой ошибке возводя хулу на сам *Эрос*. В этом диалоге он вкладывает в уста своего героя (во второй речи Сократа) ставшей теперь уже совершенно чуждою Платону речь об отрешенном отрицании сына Афродиты, о вражде против *Эроса*, пережитой Платоном в период восхождения к миру истинных предметов. В первой речи Сократа (за которой в «Федре» следует опровергающая ее вторая речь) Сократ не мог не высказать то, что вслух высказать *стыдно*, о чем очень хотелось бы умолчать. И в этом Эрн усматривает несомненную черту «покаянно-катартического действия»: очищение от оскорбления, нанесенного божеству первой речью Сократа. Во второй его речи чисто формально было бы правильно видеть просто *отказ* от первой, в подтверждение чему можно было бы сослаться на эмоциональную насыщенность в именовании ее «ужасной», «нечестивой»; – только опровержение и отречение, а не па-

радоксальное единство с последующей. А ведь обе даны одним и тем же лицом в одном и том же диалоге, и обе необходимы для общего понимания.

Искреннее покаяние, надо признать, заключает в себе живую и напряженную связь с тем, в чем каются. У Платона первая речь Сократа – прямо-таки необходимая предпосылка для второй, служит существенным предметом опровержения для второй речи, иначе последняя, взятая отдельно, изолированно, повисала бы в воздухе. Ибо для верного ее понимания нужно острое переживание изменения сознания и того, что в нем изменилось. Это изменение не коснулось Федра, участника диалога, и Сократ требует соответствующего изменения от своего собеседника, потому что и в слушателе должен произойти переворот. Эрих находит нужным обращенное к Федру требование распространить на всякого читателя второй речи Сократа с целью обретения им «внутренней, сочувственной и вникающей “установки” сознания, без коей вообще невозможны акты понимания и усвоения чужих постижений»⁶⁷.

Таким образом, предшествующая установка сознания, мироотрицающая, увлекающая из наличного мира к миру прекрасных отвлеченных идей, хотя бы и основывающаяся на нечаянном, невольном заблуждении, не должна быть просто отброшена. Отвержение еще не есть преодоление, отрицание еще не есть победа. Прежняя точка зрения как предпосылка последующей еще подлежит переосмыслению и уяснению в свете новой установки сознания, более глубокой, соединяющей расторгавшееся. Соловьев обратился к попыткам возведения Платоном *разводного моста*.

Эрот у Платона двояк: в человеческом мире он оказался плохим посредником для единства. Ранее сложившийся дуалистический идеализм у Платона по существу прямо противопоставлял всю нашу живую действительность тому, что истинно *есть*. Хотя сам человек причастен обоим мирам, но дуализм не допускает внутреннего единства в человеке. Две разнородные половины в нем спаяны только внешним образом. И настоящего моста между двумя мирами нет как нет. Для разума это означает отсутствие всякой существенной связи.

Такая же раздвоенность в божественном мире между двумя Афродитами – Уранией и Пандемосом (Небесной и общенародной). Любовь первой из них – «сама небесная», ценная тем, что

«требует от любящего и от любимого великой заботы о нравственном совершенстве. Все другие виды любви принадлежат другой Афродите – пошлой» (*Платон*. Пир. 185 с). По наблюдению Соловьева, «Платон хорошо различал, но дурно разделял» Афродиту Небесную и Афродиту «площадную» (или «пошлую»)»⁶⁸. То же надо сказать об Эросе⁶⁹.

Эрос Платона не бог, но нечто божественное, находящееся посредине между вечной и смертной природой, некое могучее демоническое существо, связывающее небо и землю. Как посредник он *двояк*. От него проистекает противоположность нравственного и безнравственного отношения к этой жизни. А сама жизнь заключает в себе два начала, два различных Эроса: у здорового начала один Эрот, у больного – другой. Смутно очерчивается и третий Эрот, могущественнейший, примиряющий враждебные начала и внушающий им взаимную любовь, отвечающий людской жажде целостности, указывающий дорогу и ведущий к целостности⁷⁰.

Соловьев не задерживается на той странности, что впоследствии Эрот, все еще продолжая существовать у Платона уже под пифагорейским именем мировой души, единой и благой, каким-то непонятным образом оказался вместе с тем расторгнут на две мировые души, добрую и злую, чем усугубился кризис платоновского идеализма⁷¹.

Указанная странность и непонятность получила у Соловьева еще в «Чтениях о богочеловечестве», независимо от его обращения к Платону, определенное если не решение, то развертывание и толкование на модели претворения мировой души в ее действиях на непосредственно человеческом уровне. Соловьев вносит некоторую ясность, развивая шеллингианское различие потенциальности и актуальности применительно к обратному соотношению добра и зла в человеке. В нем энергия самоутверждения воли как энергия зла в его душе «должна быть переведена в потенциальное состояние для того, чтобы новая сила добра перешла, напротив, в акт»⁷².

Сколь ни привлекательна концепция вытеснения актуального зла в потенциальность, сам же Шеллинг, развивший этот взгляд, почел такую победу над злом не окончательной. Как джинн, заманенный в бутылку, все же грозит вырваться когда-нибудь из-под накрепко вогнанной пробки наружу, так нет гарантий, что зло не

вырвется из плена «потенциальности». Соловьев признает, что в деле преодоления морального дуализма путь этот не общезначимый и не безупречный, а достижение – не полное. Изживать зло вытеснением его и заключением в потенциальность – еще не высшая установка. Как не раз повторяет Е.Н.Трубецкой, нужно полное и окончательное преодоление зла – «в самой его потенции, в самом его источнике, *в свободе* самоопределяющейся твари», и поясняет: «Это – не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением. В этом и заключается существенная черта христианского решения жизненного вопроса. Евангельское повествование о земном подвиге Христа начинается как раз с рассказа *о победе Его над искушителем*»⁷³. Дело не в свободе от соблазна (потенции зла) и не в отрицании зла, а в преодолении. Мало избегать зла, надо преполюждать.

Углубляясь в этот вопрос, придется говорить о победах не столько физических (насильственных, от которых зло как раз и укрывается в потенциальность), сколько духовных, о победах не столько через неприятие, ненавистничество, тем более через принуждение к добру, сколько силой любви, преобразующей злое в доброе. К подобного рода направлению настойчиво пробивался Платон. Он приложил величайшие старания в деле методичного очищения благодной и возвышенной любви от эгоистических ее извращений, от зла эгоизма, от всего примешивающегося к чистоте Эроса, чтобы достичь незыблемого, обрести подлинное знание, через мысленное разделение добратья до некоего неделимого («Федр» 277 b–c), **до идеальной сверхчувственной сущности**. Он вполне готов был простереть активность Эроса в чувственный мир, но мысль о вытеснении и изгнании зла из этого мира все же оставляла еще не затронутым в самом его корне зло моральное, склонное прикрываться видимостью добра, коварно прикидываться добром.

Соловьев же увидел необходимость и нашел путь одолевать зло не только внешними сдержками и оттеснением, а изнутри, в духе христианского отношения, любовью, которая пленяет эгоизм и преобразует его. Это и будет надлежащим единением, примирением с врагом не компромиссно, а по существу; «существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а “по-божьи” отнестись к противнику»⁷⁴, отнестись

по-божьи к «духовному существу» его. «Христос, нам заповедавший любить врагов, конечно, Сам не только может любить их, но умеет пользоваться ими для своего дела»⁷⁵.

Русский мыслитель отважился говорить о зле эгоизма как предпосылке (не причине!) зрелого добра в душе человека, не стихийного, а сознательного, нравственного добра в нем, для претворения добра на духовном уровне. Простого пребывания в природной нравственности очень уж недостаточно. Без силы эгоизма само добро в человеке остается «бессильным и холодным», только абстрактной идеей. «Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, т. е. эгоизма», так «в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра»⁷⁶.

До четкого выявления подобной преобразующей функции окрыленного любовью деятельного добра Платон не доходил. Зато он явно приближался к пониманию зла не как интеллектуального заблуждения, миража нашего сознания, а как вполне реальной и грозной силы. Но это вело к новым затруднениям для монистического воззрения.

В.Ф.Эрн в подробностях проследил в своем «Верховном постижении Платона» (1917) (незавершенном из-за ранней кончины) своеобразии труднейшего пути античного философа к постижению реальности зла. В результате тщательного анализа «Федра» и «Пира» Эрн установил действительную дуалистическую разделенность в области зрелой эротике Платона; разделенность не по горизонтали: верх – низ, небо – земля, а в ином измерении: правое – левое, добро – зло; или, выражаясь в христианских терминах совсем резко, Бог – Сатана. Дело в том, что простой и наивный дуализм Земли и неба, чувственного и сверхчувственного в эротических явлениях Платону был вовсе неизвестен. Эроса возненавидел он не за чувственность, а за своекорыстие, т. е. не за саму связующую деятельность, а за то, что связывает он цепями рабства и пещерности. Свокорыстие, хотя и приписанное всей сфере телесности, тем не менее вовсе не отождествлялось с последней. Оно глубже «телесного», оно *духовное качество*. Вот «слой», или уровень, на котором зло эгоизма встает сильнейшей преградой до-

бру. Заблуждение Платона все сводилось к тому, что своекорыстие под видом первичного качества он приписал безусловно всей деятельности Эроса связующего, оставив себе для почитания лишь Эрос безусловно отрешенный.

Конечно, Платон стремился не просто к идее, а к положительному претворению ее, чтобы достичь подлинно органичной целостности, монизма.

Эрн обратил особое внимание на предпосылки к тому, на блестящие достижения Платона в его эротический период, хотя не они, а удручающие последствия, безжалостно выявленные Соловьевым, сделались завершающими в философии Платона.

Соловьев указал на «соскальзывание» Платона к последовавшим неудачам в развитии им эротического учения: «Изведавши в чувстве силу обоих Эросов и признав умом превосходство одного из них, он не дал ему побед на деле. Он удовлетворился его мысленным образом, забывая, что по самому значению *этой* мысли она неразрывно связана с долгом ее исполнения, с требованием, чтобы она не оставалась только мыслию; забыв свое собственное сознание, что Эрос “рождает в красоте”, т. е. в *ощутительной* реализации идеала, Платон оставил его рождать только в умозрении»⁷⁷.

В диалогах «Федр» и «Пир» понятие высшего единства оказалось скрытым или слабо очерченным. Платонов Эрос не построил никакого действительного моста между двумя мирами и, по образному выражению Соловьева, «равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле – тоже с пустыми руками – на пустой земле, где правда *не* живет»⁷⁸. Силы Платонову Эросу хватило только на созерцание истинной красоты, но не на воплощение ее.

От взора Соловьева не осталось в стороне, что в «Федоне», а потом в «Государстве» Платон, говоря об умственном созерцании, уже вовсе не упоминает о пафосе любви. Представление о могуществе любви все же не прошло бесследно, оно уже не допускало возврата к отрешенному идеализму, равнодушному к жизни и миру. После его эротической эпохи, увековеченной в «Федре» и «Пире», для Платона начинается, по выражению Соловьева, «период *практического идеализма*», той установки, характер которой, как дурной выход для философа, в выпуклых чертах изобразил Готлиб Фихте в упомянутой работе «О назначении ученого».

Владимир Соловьев продвигался к преодолению сходной ситуации собственным путем. Его внутренняя работа в этом направлении столь глубока и мало понятна, что исследователи зачастую не берутся вникнуть в нее и ограничиваются краткими и общими констатациями: «кризис», «перелом в мировоззрении», едва ли не «измена» прежнему своему взгляду на характер зла, – подобно тому как к позднему Платону, только с гораздо большей уверенностью относительно последнего периода его творчества, выразившегося в «Законах» и «Государстве», прилагают штамп «измена», исходя в нелестных моральных оценках не из тогдашних условий жизни греческого мира и не из событий душевно-духовной жизни древнего философа, а из представлений, сложившихся в более близкие к нам времена.

Порешить с докучливым дуализмом, или, в положительном выражении: утвердить и упрочить собственный монизм, руководствуясь собственным духовным опытом и уроком исследуемого мыслителя, – попытка эта предпринята Вл. Соловьевым в учении о Софии – самой интимной стороне его религиозной философии.

Свой духовный опыт видений Софии, Божественной Премудрости, трижды (1862–1875–1876) являвшейся ему в течение жизни в образе женщины необычайной красоты, Соловьев передал в поэме «Три свидания» (1898). В плане философском он хочет спасти монизм построением перехода от зла к добру и смягчить резкую грань между дуализмом и монизмом. Мировая душа (София), задуманная им как «элемент» не только положительной связи Бога и мира, в силу свободы должна была явиться также фактором отрицательной связи и по необходимости нести в себе эти двоякого рода свойства. Сама она по существу и есть коренная двойственность, обрекающая тварный мир на внутреннюю рознь. «Только как открытая во внутреннем существе своем действию Божественного Логоса, мировая душа в нем и от него получает силу надо всем и всем обладает. Поэтому, хотя и обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, т. е. может хотеть обладать им *от себя* как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этою полнотою, что ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога»⁷⁹.

Как душа и сущность мира, София у Соловьева переживает некое «метафизическое грехопадение», «метафизическую катастрофу», в результате коей распадается надвое, на Софию Небесную, вневременную, и Софию эмпирическую, или на человечество метафизическое и историческое. Параллель злоключениям Эроса, потом и мировой душе Платона, очевидна.

Задолго до того, как приступить (по мудрой и настоятельной рекомендации Афанасия Фета) к переводам Платона, Соловьев в «Чтениях о богочеловечестве» (1881) заговорил о приключениях мировой души, этого идеального человечества, и о вытекающих из утверждения ею «себя без Бога» следствиях для эмпирической жизни мира и для реального человечества. Свободным актом мировой души объединявшийся ею мир отпал, как и она, от Божества и сам в себе разрознился на множество элементов, вступающих против Божественного единства и враждующих между собой. На непосредственно человеческом уровне воспроизводится свобода мировой души: человек может восхотеть иметь сущность Божества не от Бога, а от себя, и он «утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем»⁸⁰. Софийная мировая душа свободно отпала от Бога и свободно должна вернуться к Богу. Это значит, что и эмпирический человек должен на деле, свободно преобразиться сам и преобразить жизнь. Одних идей для этого совершенно недостаточно.

У Соловьева тем временем появляется такая характеристика зла в самоутверждающемся эгоистическом индивиде, которая представляется уже чем-то большим, нежели субъективным дефектом, нашим недостатком в понимании истинного добра. Теперь для русского мыслителя «личная жизненная воля, хотя бы и злая, есть все-таки действительная сила» в мире, тогда как отвлеченная идея, не воплощенная в живых личных силах, является «только как светлая тень». Иначе говоря, если идея добра не воплощается, она бездейственна, бессильна, не действительна, она – только отвлеченная идея, а действительным и действительным в нашем мире оказывается сила зла. «Положительное убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман...»⁸¹.

Но не всегда неосуществляемая идея в самом деле ложна. Неосуществляемость истинной идеи зависит от зла, черпающего силу в нашем бессилии и непоследовательности проведения ее до конца, «не проводя истину до конца, мы ее ограничиваем, а предел истины есть простор для лжи». Мы уже знакомы с отрицательным убеждением в идее, для которого такое приволье для лжи может простираться на все поднебесье. Ложь паразитирует на истине, равно как и зло – на добре, как и эгоизм на любви. Но неужели стоит отвергать всякий положительный смысл за низшими ступенями истины, добра, любви? Представление об этих ступенях достойны отвержения, когда они берутся не как ступени восхождения, а как предел досягаемости, далее которого ничего не светит, когда они принимаются за высшие в их отрыве от действительно высших. В таких случаях приходится говорить о гипертрофировании и гипостазировании ограниченных целеполаганий.

Соловьев исследовал в «Смысле любви» (1892) *идеализирование* любви, обратное принятому именовать *платонизмом*: «любовную идеализацию», низводящую высший смысл любви к вожделенной низшей ее ступени. Это «идеализирование», собственно гипостазирование, есть превращение поставляемой цели в окончательную, «совсем не идеальную цель». Едва достигнутая, она как «путеводный луч гасится»⁸² или уныло воспроизводится в сходных целеполаганиях, не озаряемых высшей идеей и не смыкающихся с нею, с этой действительно идеальной, а не идеализируемой целью, каковою иерархия ступеней извращается. (В обычно понимаемой *платонической любви* справедливо видеть любовь идеальную: недостаток в ней совсем не «идеальность», не превосхождение наличной реальности, а оторванность от реальности.)

Нет надобности умалчивать: долго и упорно продвигаясь к новому пониманию *зла*, во внутренних борениях преодолевая прежнее свое представление, Соловьев и приостанавливался, и шел на попятную, что заметно и в воспоследовавшем его исследовании учения Платона. Там, где прямо заявлено им о зле *сатанинском* и уместнее всего было бы рассмотреть этот крайний, радикальный выбор пути человеком, Соловьев уклоняется и отмахивается: это – антибожественное направление, «адский путь, о котором говорить не будем»⁸³.

Не лишне присоединить сюда наблюдение Эрна, разделившего явления Эроса у Платона по сторонам «правое» и «левое», где левое дурно тем, что оно нигилистично и извращено: левый низ – это растленный «без-эросный» Эрос Содома. «*Левый верх остается в совершенной тени. Но он идеально намечен* (Курсив мой. – В.Л.). По нашим представлениям, это будут «глубины сатанинские», «Вавилонская Блудница»⁸⁴. Бросается в глаза, что у Соловьева, как и у Платона, вроде бы и сказано о зле в его завершающем пункте, и вместе с тем какая-то недоговоренность.

В вопросах о противоположности истине (равно и красоте) у Соловьева такая же нечеткость, как и в вопросе о противоположности добру – зле. Эту неустойчивость правильно будет объяснять не только переходными моментами Соловьева (как и Платона) к новой точке зрения, но и фактическим существованием области, адекватной объяснению с помощью прежнего воззрения, хотя еще недостаточно отдифференцированной от новой области постижения, требующей иного понимания. Где-то на переходном этапе еще допустимо (и соответствует прежнему подходу) представление Соловьева о *зablуждении* как *искаженной истине*: «Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение – по крайней мере всякое заблуждение, о котором стоит говорить, содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею же оно держится, ею оно привлекательно, ею опасно, и через нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто»⁸⁵.

Важно учесть, на чем делается акцент в выражении «*искажение истины*», на чем ударение: на *истине* или на *искажении* ее. Либо истина остается, хотя и в искаженном виде, либо искаженная истина уже не истина. У Соловьева здесь нет полной определенности. Если под «искажением истины» разумеется не вполне верное понимание несомненной истины, просто некоторое заблуждение, то дело легко исправимо, такую погрешность можно устранить, простить, «оправдать» (есть и на Солнце пятна). Зло такого заблуждения – это зло не всерьез. Интеллектуальное зло (заблуждение) – еще не обязательно зло моральное. Но если заблуждение «привлекательно» и «опасно», если оно скорее «более» (чем менее) глубокое, т. е. такое *искажение истины*, «о котором стоит говорить», то оно должно быть «понято и оценено» иначе⁸⁶.

У Соловьева здесь пока что нет четкого различения, а где оно намечается, там он еще колеблется и путается, а если сказать точнее, мучится, как, вероятно, мучился и Платон.

В «Оправдании добра» (1894–1897–1899), когда в русском философе уже назревал кризис, он не расставался с прежним пониманием зла в мире и (согласимся с оценкой С.А.Левицкого) «очевидно по инерции, мыслил еще философскими пантеистическими категориями, в которые сам переставал верить. В этом отношении Соловьев заплатил дань XIX в. с его некритической верой в эволюцию»⁸⁷, верой в эволюцию как безусловный исторический прогресс в победах над злом, хотя уже ясно сознавал, что с возрастаянием добра зло ощетинивается.

...Очень уж напоминает положение и функцию *Эроса* в изображении автором «Жизненной драмы Платона» положение и функция *Софии* в работах самого Соловьева. Там и здесь – стремление утвердить монизм двух миров возведением их к единому миру; в обоих случаях – полагание опосредующего переходного звена: «души мира» (просто иное название у одного философа для *Эроса* – «Филеб» 28 b–30 d, – у другого для *Софии*) ради претворения монизма; в обоих случаях – двоякость промежуточного момента, в силу чего человек обращен одним ликом к миру добра, другим к миру зла, и стоит перед решительным выбором между ними, а сам в сердце своем подвержен встречному двоякому воздействию, противоположным силам с обеих сторон, стремящихся каждая (чья возьмет?) одержать победу над другою. При всех тонких и важных различиях тот и другой мыслитель одинаково остро переживают не только кризис идеи высшего единства, но и личную драму, и общественную, о продолжении которой придется говорить особо.

ГЛАВА V

ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФИЯ ТРАГЕДИИ

«Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры». Такими сетованиями отрывается книга Николая Бердяева «Я и мир объектов» (1934). Изображение характерных внешних обстоятельств жизни (почти всякого) философа Николаем Бердяевым, как видно, выражает стремление не просто вызвать сочувствие, сострадание к униженному, жалкому положению того, кто подвигается на этом нелегком жизненном поприще. Человек, испытывающий отвращение к философии, считающий ее ненужной и презирающий философ, обыкновенно имеет свою домашнюю философию и ею ограничивает свой кругозор. Необходимость в философии постоянно подвергают сомнению, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее полезности. Может быть, самыми основательными, но для противников вовсе не убедительными были бы ссылки на необходимость ее возникновения: мало ли что появлялось с необходимостью, но ведь с такую же необходимостью устранялось или исчезало. Философия совсем не пользуется тем, что называется общественным престижем. Конечно же, это не счастье. Только и не такое уж несчастье, чтобы приравнять его к трагедии. Здесь намечаются лишь некоторые предпосылки к возникновению трагедии и подступы к философскому осознанию ее.

Изображая ситуацию философии, Бердяев указывает на широкую неприязнь к ней, она гонима, ее представители социально не защищены. Философия не социальна, а персональна. Религия и наука, столь часто враждующие между собою, социально защищены, поскольку они выполняют социальный заказ и поддерживаются коллективами, готовыми их защищать. Философия же не выполняет непосредственных социальных заказов. Философ видит даже свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. «Философия социально беззащитна, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое беззащитное»⁸⁸. Наиболее беззащитна и обречена на одиночество философия пророческого типа⁸⁹.

А вот академическая философия есть уже социальный феномен и может пользоваться социальной защитой. И то же наблюдается в религиозной жизни. «Основатели религий, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены. Но религия принимает социализированные и объективированные формы, и тогда она имеет социальную защиту»⁹⁰. При этом, как и в институционализированной философии, защищенность порой покушается тем, что совесть и сознание искажаются социально полезной ложью. Очень важно отметить, что оригинальные философы и боговдохновенные пророки одинаково подвергаются нападению очень несходных и даже враждующих между собою – социализированной религии (казнь Джордано Бруно) и социализированной науки (обрушивающейся всюю своею мощью против «ненаучной» философии и ее представителей).

Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология, «объективированная» религия, конкурирующая в этих вопросах с философией. Важно остановиться на тех отношениях между ними, которые порождают расхождения, конфликты и приводят философа к трагедии. Первое и самое сильное, но не последнее нападение пришлось выдержать философии со стороны религии, – не от религии самой по себе, предусмотрительно уточняет Бердяев, а от ее *объективации*: от теологии. Теологи всегда утесняли, нередко преследовали и даже сжигали философов. Отравленный Сократ, сожженный Дж. Бруно, принужденный уехать в Голландию Декарт, отлученный от синагоги

Спиноза, – таковы свидетельства о преследованиях и мучениях, которые философии пришлось испытать от представителей объективированной религии.

Теология всегда включает в себе какую-то философию, «она есть философия, легализованная религиозным коллективом»⁹¹. А философ может быть верующим, как зачастую и случается, он может признавать основу религии, откровение. Столкновение того, что открывается философу в познании, с тем, что открывается ему в религии, может оказаться трагическим для него. Тогда трагедия разыгрывается в нем самом, и уже нельзя относить все только на счет разлада его с теологией. Происходит столкновение философии с верой философа, и значит, его, как человека, с самим собой, в чем и заключается острота трагедии. Разлад воли человека с волей Божьей становится богочеловеческой проблемой, делается проблемой философии, сформулированной у Достоевского в крайней форме: как антиномия человекобожества (богоборчество, самосвятство) и Богочеловечества.

Бердяев принимает предложенную О.Контom градацию ценностей: религия – философия – наука. Приоритеты между ними исторически менялись. Просветительство (прежде всего французское) признало философию самостоятельной и провозгласило царицей наук. Философия стала бы действительно самостоятельной, не поставляя себя выше веры, сроднившись с верой, она сделалась бы царицей наук. Бердяев говорит о вере, а не о теологии, не о внешнем авторитете церкви, не о религии как социальном институте. «Вера <...> не может поработать философию, она может лишь питать ее. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре за дерзновение познания, философия отпала от веры, как внутреннего просветления познания»⁹².

«Не успел он (философ) освободиться от религии, от подчинения религии, вернее, теологии и церковной власти, как потребовали его подчинения науке. Он освобождается от власти высшего и подчиняется власти низшего. Он сдавливается между двумя силами – религии и науки – и с трудом может дышать. Лишь краткие миги был свободен философ в своем философствовании, и в эти миги были обнаружены вершины философского творчества. Но философ есть существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании»⁹³. Достоинство философии

и философа не ценится и зачастую выглядит незавидным. «Даже университет приютил философа под тем условием, чтобы он поменьше обнаруживал свою философию».

Отказавшись подчиниться религии, философия согласилась подчиниться науке. Положение философа стало трагическое, но оно, уточняет Бердяев, трагическое и по существу, не временно трагичное, а *вечно трагическое*. «Трагедия философа в том, что одни хотят ограничить его познание от лица Божьей благодати, другие от лица природной необходимости. Это и есть конфликт философии с религией и наукой»⁹⁴. Бердяев постоянно подчеркивает: конфликт происходит и с объективированной религией, и с наукой в определенном ее истолковании и в ее претензиях подменить философию, стать философией. Такова идея «научной» философии, преимущественно позитивистской, с ее идеологией *сайентизма*, ведущего борьбу и против веры, и против философии, ограничивающего, а затем просто упраздняющего и заменяющего собою философию.

Так называемую научную философию Бердяев считает «порождением демократического века», в котором философия утеснена. ««Научная» философия есть философия лишенных дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать»⁹⁵. Это деградация философии, в этом ее трагедия. Не такой ли это случай, когда убогое положение философа достойно его, а он – такого положения? Если нет высшего над тобою, то ты ни к чему не призван и нет ничего, что достойно стремления преодолеть и превзойти себя. Положение философа неверующего трагично, как и философа верующего, но трагично на иной лад.

«Философ неверующий есть существо с очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров. Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бестрагичность неверующего философа очень трагична»⁹⁶. Бердяев готов вообще отлучить неверующего философа от философии, полагая, что вера приводит во всякое действительно философское познание, даже самое рационализированное. Она была у Декарта, у Спинозы, у Гегеля. И это одна из причин несостоятельности идеи «научной» философии.

Но вот возникают опечаливающие нас межличностные распри среди гонимых, уже между самими религиозными философами. Я имею в виду скандалы в среде крупных русских мыслителей, вза-

имные нападки, подчас далеко отстоящие от философии, от основных философских принципов, подвергаемых «критике», – споры не продуктивные, не дающие приращения знаний, не конструктивные, язвительные замечания, полемические стрелы, летящие мимо цели и не затрагивающие собственно философского содержания. Сначала обрабатывают мысли «противника» под какую-нибудь выставляемую ложной идею, критикуемому философу явно чуждую, и в пух и прах разбивают ее. Бердяев сам вовлекался в такую борьбу и не брезговал при этом приемами полемики совсем не благовидными.

Напомню по этому случаю строки А.С.Хомякова, написанные под влиянием событий 1831 г.

Против славян славянским братьям
Мечи вручил – в преступный час!
Да будут прокляты сраженья,
Одноплеменников раздор
И перешедший в поколенья
Вражды бессмысленный позор!..

Воспроизводятся, как нетрудно заметить, давние славянские розни князей Древней Руси. В данной связи бросается в глаза и порочная практика некоторых нынешних вершителей славянских судеб. Бердяев впадал в унаследованный грех князей, совершавшийся теперь уже и в русской философии на межиндивидуальном уровне. Оспаривали друг друга как враг врага наследники славянофилов, защитники русской идеи, ее лучшие представители, ее *творцы* (по выражению А.В.Гулыги), часто оспаривали, что греха таить, не по делу, не по существу, ибо существо было у них одно, для обоих единое и бесспорное. Ситуация оказывалась удручающей, едва ли не трагичной. Бердяева честили на чем свет стоит, и он не оставался в долгу, щедро отплачивая тем же. Взглянуть хотя бы на отношение его к Ивану Ильину и Ильина к нему.

В пылу полемики против Бердяева Иван Ильин заслонил для него (и для себя в своих отношениях к Бердяеву) *личностного* союзника, если угодно – собрата. Для обоих братство в чем состояло? Их братство – в общей Родине, в любви к ней (родина – не просто землячество), в преданности Отчизне. Говорившие, подобно Б.П.Вышеславцеву, так много и вдохновенно о *сублимации*, они не

сумели возвыситься над «личными» (межиндивидуальными) раздорами друг с другом, не сублимировали, не воздвигли свой раздор в братское единение, в котором они – ближние, ближние в общей любви к России. Не достигали между собою, – Бердяев и Ильин, но и не одни они, – того, к чему страстно призывали русский народ и славянские народы. И то правда, внутрисемейные распри – самые жгучие. Легко любить неведомого дальнего, а полюби-ка вот ближнего! Помрачение, что ли, напало? Не возвысились над собственными постыдными склоками, придирались друг к другу по мелочам, отступили от общей для них, страстно отстаиваемой ими соборной сущности – там, где нужно было утвердить ее в самом тесном, едином для них круге.

Не в поощрение за споры и распри в церковной жизни высказывался апостол Павел в первом послании христианской общине коринфян, прослышав о разногласиях между ними. «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях» (*1 Кор.* 1, 10; 11, 16–18; *Рим.* 15, 5). Разногласия, споры, обострения отношений, раздоры философов, как и христианских братьев, по-человечески понятны, но отнюдь не похвальны.

Всегда ли распознают участники философских распрей трагичность положения, в которое себя ставят? Аристотель к трагическим ситуациям относил такое стечение обстоятельств, когда в среде друзей или кровно близких, «например, если брат брата, или сын отца, или мать сына, или сын свою мать убивает, намеревается убить или делает что-то подобное» (*Поэтика*, 1453 b 15–20). И вот «что-то подобное» происходит в кругу духовно близких мыслителей, стремящихся сразить друг друга в литературных дуэлях. Иные из их читателей видят не трагедию между ними, а взаимные нападки и осуждения, склоку, – видят только то, *во что выливается* предметное обсуждение и, прости их Господи, смакуют. Назвать ли заголовки полемических статей, злобно ощеренных одна на другую и уводящих обоих мыслителей от философской проблематики? «“Подвиг лжи”, г. Бердяева». «Кошмар злого добра (О книге И.Ильина “О сопротивлении злу силою”»». «Кошмар Н.А.Бердяева. Необходимая оборона». Судя по нападкам в статье, «необходимость» обороны оказалась еще и превышена. Но корни

подобных конфликтов все же глубже. Конфликт жизненных ценностей переходит в трагическое столкновение их носителей и проявляется в философствовании.

Шеллинг писал, что враги не могут проникнуть в духовный союз философов. Он имел в виду врагов внешних. Но в среде философов порой уживается и их собственный внутренний враг, через них самих он внедряется в их среду, закрытую для внешних врагов. Этот враг хотя и не имманентный для человека как философа, но он оказывается внутри философа как человека. А драматизм личных невзгод философов порой бывает и глубже межиндивидуальных. Таким было, горько вспоминать, изгнание философов из России на *философском корабле* и их пребывание на чужбине. Николай Бердяев глубоко переживал разлученность с родиной. Но в среде изгнанников слышались и слова ободрения, под которыми он, безусловно, подписался бы. «Как тяжело утратить родину, – писал Иван Ильин в статье “Родина и мы” (1926). – <...> И как невыносима мысль, что эта утрата, может быть, состоялась навсегда. <...> От этой мысли все становится беспросветным... Кто из нас, изгнанников, не осязал в себе этой мысли, не слышал этого голоса? Кто не содрогался от них? Но не бойтесь этого голоса и этого страха! Дайте им состояться, откройте им душу. Не страшитесь той пустоты и темноты, которые прозяют в вашей душе. Смело и спокойно смотрите в эту темноту и пустоту. И скоро в них забрезжит *новый свет*, свет новой, *подлинной любви к родине, к той родине, которую никто и никогда не сможет у вас отнять*. И тогда вы впервые многое поймете и многое вам откроется. И ваше изгнанничество перестанет быть пассивным состоянием; оно станет *действием и подвигом*: и свет не погаснет уже никогда»⁹⁷. И что за трагедия без действия в ней?

Иван Ильин дает целую программу достойного поведения в трагической ситуации, выхода из страдательного и подавленного состояния, не просто к стойкому перенесению несчастья, а к духовной активности. «Время изгнания дано нам для укрепления в себе *духовного характера*, силы воли, несломимой в преданности Божьему делу». «Не следует ни пессимистически унывать, ни оптимистически фантазировать». «Нам надо всегда помнить, что затруднение и неудача ослабляют силу безвольного человека, и *укрепляют силу волевого*»⁹⁸.

Издававшего в эмиграции «Русский колокол. Журнал волевой идеи», Ивана Ильина неспроста называли «философом волевой идеи». «Мы оторваны от родной земли именно для того, чтобы *найти в себе самих родной дух*, тот дух, который строил Россию <...>. Где-то в мудром решении Божиим установлено так, что человек *находит* через *утрату*, прозревает в разлуке, крепнет в лишениях, закаляется в страдании... История обернулась к нам своим *трагическим* ликом; она поставила нас свидетелями не идиллии и не эпоса, а *трагедии*, и нам оставалось только выйти из состояния зрителей и стать участниками этой трагедии. Могли ли мы, должны ли мы были уклониться от этого? Смели ли мы отвернуться от этой трагедии..?»⁹⁹.

Так в личном несчастье дело может и должно оборачиваться внутренним обновлением души, духовным восхождением и преображением. В этом ценность трагедии. Активность философа обращается сначала внутрь. Он преодолевает в собственном страдании косность, о существовании которой в себе может быть и не подозревал прежде, и смело включается в трагическую ситуацию, которая принимается им как своя стихия. Прямо как у Максимилиана Волошина:

Не с одной стороны, а с обеих
Зритель захвачен игрой.
Ты не актер и не зритель,
Ты – соучастник судьбы.

То, что осуществляется в сценической трагедии, – взаимное очищение и свободы, и необходимости друг от друга, – в зрителе является как *катарсис*, очищение и сублимация души. Так происходит в греческой трагедии единение сценического действия с жизнью, с душевным «умиротворением» зрителя. Трагический процесс и завершается в душе зрителя, т. е. внутри самой жизни, и нет надобности теперь, уже после представления, переносить трагическую ситуацию в искусство и созерцать ее на сцене. Сама жизнь – вот настоящая трагедия, *действительная трагедия*, и не излишне ли *искусственное* (т. е. через тень ее в искусстве) воспроизведение ее? Платон изгоняет *искусство трагедии* из жизни своего *Государства*, трагедии предостаточно и в повседневной жизни, чтобы проецировать ее еще и в искусство, создавать *искусствен-*

ную трагедию, сама практическая жизнь и без этого удвоения, отражения ее в искусстве трагична, действительная жизнь и есть подлинная трагедия. Со-чувствие и со-переживание трагическому персонажу – уже не то же, что живое, непосредственное чувствование и переживание происходящего в действительности. Трагедия есть судьба нашего собственного существования. Трагедия философа, говорит Бердяев, разыгрывается внутри самой жизни.

Вл. Соловьев свое исследование на эту тему озаглавил «Жизненная драма Платона». Трагический удар, обрушившийся на Платона (смерть Сократа), был первым из перенесенных им и положил начало дальнейшей жизненной драмы философа. «Подобно некоторым древним трагедиям, а также шекспировскому Гамлету, эта драма не только кончается, но и начинается трагической катастрофой. Но насколько историческая действительность глубже и значительнее поэтического вымысла!»¹⁰⁰.

Трагедии сопутствует *несчастье*. Аристотель в своем анализе трагедии связывал ее с несчастьем, но оспаривал трагичность несчастья самого по себе. Дело, как видно, объясняется не преднамеренным, субъективным принижением смысла несчастья, а спецификой, характером самого теоретического подхода греческого мыслителя. Именно своим рациональным анализом искусства трагедии и переводением ее из художественной формы в интеллектуальный дискурс Аристотель в «Поэтике» ослабил само переживание несчастья и чувство трагичности тем, что стремился сделать *умопостижимыми* и несчастье, и саму трагичность.

Разве не справедливо отметить, что анализ рассекает предмет, дробит целостность, рационализирует, угащает экзистенциальный накал трагичной ситуации, успокаивает чувственность и сглаживает остроту нашего переживания трагедии? *Теоретическое* разрешение не затрагивает действительную трагедию, на деле остающуюся не разрешенной. Столь же мало затрагивает оно действительное несчастье, отводя ему в трагедии место ниже низкого. Усомнившись в правоте тезиса о познании необходимости, делающим нас «свободными» (в данном случае свободными от трагической необходимости), спросим еще раз: является ли само по себе теоретическое распознавание и осознание трагедии разрешением ее, освобождением от трагичности? Теряется ли (в случае рационального осознания трагедии) нечто от трагичности или прибавляется

что-то при *осознании* ее? И вопрос о *редуцировании* трагичности анализом ее должен быть поставлен снова. Ибо нельзя не принять во внимание то возражение, что чувство трагичности с осознанием его (пусть даже и рациональным осознанием) скорее не притупляется, а, напротив, обостряется. Не следует ли в данной связи ввести корректив в понимание *несчастья*?

Б.П.Вышеславцев в «Этике преображенного эроса» (1931) относит *несчастье* к трагизму, к низшей форме трагизма: болезнь, смерть, техническая неудача, катастрофа, несчастный случай – вот примеры такого трагизма – низшего. (Хотя сублимация слепой каузальной необходимости не на каждом шагу удается, но когда удается, сохраняется в трагизме высшем.)

Но надо считаться и с ценным соображением Шеллинга, хотя оно относится к трагедии только как литературному жанру. Немецкий философ (вслед за Аристотелем) полагает, что не всякое несчастье соответствует построению трагедии. Он вводит ограничения. Бедствия, которым можно противостоять с помощью такой же физической силы или рассудка и смысленности, и даже такие несчастья, которым нельзя помочь средствами, находящимися в распоряжении человека, как то: неизлечимая болезнь, потеря имущества и т. п., – не имеют трагического интереса, ибо остаются только физическими. Стоицизм уже предполагается само собою разумеющимся, но не достаточным условием. Переносить с терпением неизбежное – это, по Шеллингу, «всего лишь подчиненное и не переходящее границ необходимости действие свободы», тогда как трагедия предполагает столкновение и борьбу свободы и необходимости.

Столкновение необходимости (в греческой трагедии – необходимости в форме роковой *судьбы*) и свободы (нравственной свободы как добродетели, которая у греков совпадала с разумностью) стало на долгие века проблемой, решавшейся в европейской философии по-разному. Шеллинг смотрел на разрешение трагедии в конечном счете как на успокоение, на диалектическое примирение свободы и необходимости, – не компромисс, а установление мира *на равных*: с обеих сторон – и победа, и поражение. Удовлетворены и упрямая свобода, и непреоборимая необходимость (*судьба*): из своего средоточия каждая сторона «доказывает» свою правоту, но одна сторона утверждает это в реальном плане, другая в идеаль-

ном. И каждая терпит поражение: необходимость – в духовной сфере, свобода – в материальной. Необходимость (как неизбежность, как роковая *судьба*) остается не ущемленной в сфере объективного, свобода – в своей сфере, во внутреннем чувствовании, до которого необходимости нет дела. Торжествует победу и удовлетворяется каждая из сторон в собственной прирожденной ей сфере. Так понимает Шеллинг античную трагедию – ее разворачивание и завершение. «...Сущность трагедии заключается в действительной борьбе свободы в субъекте и необходимости объективного; эта борьба завершается не тем, что та или другая сторона оказывается побежденной, но тем, что обе одновременно представляются и победившими, и побежденными – в совершенной неразличимости»¹⁰¹.

Это равновесие Шеллинг считает основным элементом трагедии. Такое утверждение оказывается у него очень важным для его философии тождества. Потому он и анализирует именно такой тип трагедии и на примере «Царя Эдипа» показывает, что у Софокла свобода героя, бросающего вызов судьбе, возвышается над обрушивающимися за такую дерзость последствиями вины, вступает в союз с необходимостью, действию которой он добровольно подчиняется. Как раз в момент своего высшего страдания герой переходит к высшему освобождению и (добавляет Шеллинг в подспорье своей «философии тождества») к «высочайшему бесстрастию». «Подлинно трагический элемент заключается не в злополучном конце. Как можно называть конец злополучным, если, например, герой добровольно отдает свою жизнь, не будучи в состоянии достойно жить, или если он навлекает на самого себя другие последствия своей безвинной вины, подобно Эдипу у Софокла?». «То обстоятельство, что невинный становится отныне по воле судьбы неизбежно виновным, есть само по себе высшее несчастье, какое только мыслимо; но то, что этот невинно-виновный добровольно принимает на себя наказание, составляет *возвышенный* элемент в трагедии, только этим свобода преобразуется в высшее тождество с необходимостью»¹⁰².

Сама утрата своей свободы доказывает именно эту свободу, гибелью герой заявляет свою свободную волю. Надо только заметить, что для подчинения судьбе (счастливой или злосчастной) с точки зрения внешнего результата просто не надо ни злой воли, ни доброй, – никакой воли и никакой свободы (тем более нрав-

ственной). Судьба согласных ведет, несогласных тащит за собой. Свободная воля, так сказать, работает вхолостую, не продуктивно. Еще шагок – и свобода уже всего лишь познанная необходимость, разновидность необходимости, независимой от познания этой необходимости и от добровольного принятия ее. Это если без борьбы. А Эдип в трагедии Софокла не успокаивается до тех пор, пока не распутает все страшные хитросплетения и не прояснит целиком всей грозной судьбы. Герой греческой трагедии упорствует, в момент гибели еще ропщет на судьбу и в самой гибели своей утверждает свою нравственную свободу. Добрая воля его обращена не к судьбе, а к свободе.

Отсюда прямой путь к утверждению Бердяева, что основным и определяющим для трагизма должен быть такой дуализм свободы и необходимости, при котором трагическое вытекает из примата свободы над объективным бытием. Только утверждение примата бытия (как сферы «необходимости») над свободой бестрагично. Трагедия связана не с монизмом, а с дуализмом. Вся трагедия истории реализуется не через необходимость, а через свободу¹⁰³.

Трагедия, как было уже отмечено, есть не столько перенесение несчастья, сколько, в более глубоком ее понимании, превозможение несчастного состояния и переживания. У Гегеля в «Феноменологии духа» *несчастное сознание*, осознав себя таковым, принимает это свое состояние за норму, удовлетворяется своим несчастьем, перестает быть несчастным, это сознание порой выливается даже в наслаждение несчастьем, в рисование им. Такое сознание уже не трагично, но потому, что преодолевает мнимую трагичность, лишь видимость трагичности.

Такое сознание слишком уж носится со своим несчастьем и шеголяет им, чтобы признать его даже не трагическим, а просто несчастным. В диалектическом построении Гегеля это все же важно для изображения дальнейшего пути сознания, как того требует его система.

С точки зрения Бердяева, *всякое* сознание связано с раздвоенностью, с распадом на субъект и объект, и потому страдательно, несчастно. Сознание есть *путь человека*. В исторической перспективе сознание мучимо антиномичностью, противоречивой сопринадлежностью двум мирам: природности, где оно подвластно законам этого мира, и духовности, свободной от власти посюстороннего мира.

«Антиномия остается в силе до конца этого мира, ее преодоление может быть лишь эсхатологическим»¹⁰⁴, т. е. может осуществиться не иначе как после завершения истории, по ту сторону ее.

У Гегеля же за пределами исторического процесса уже ничего не происходит, все *совершается* только в пределах временного существования. Его философия оптимистична, он не нуждается в эсхатологии, победное шествие мирового духа и его завершение осуществляется у него, как известно, в пределах истории, притом как необходимый результат исторического развития. История у Гегеля бестрагична. Разрешение трагедии требует свободного творческого акта. Теоретическое, рациональное решение есть акт необходимости, включая логическую, каковая она и есть у Гегеля. Сколько бы он ни говорил о свободе, историей у него движет, как видит Бердяев, не свобода, а необходимость, устранившая свободу.

Сёрен Кьеркегор указал на другого рода угашение чувства трагичности, терзающей душу, на переводение и превращение переживания трагичности в прекрасное поэтическое творение, вызывающее эстетическое наслаждение: в создании поэта его страдание звучит как чарующая музыка. (Не это ли одна из главных причин, влекшая древних греков, почитателей красоты и гармонии, на представление трагедий, превращающих переживание страдания в усладу, хотя бы источник и замысел были у творца иные?). И Кьеркегор (в «Афоризмах эстетика») горько иронизирует над восторгами толпы, теснящейся вокруг поэта: ««Пой, пой еще!» иначе говоря, – пусть душа твоя терзается муками, лишь бы вопль, исходящий из твоих уст, по-прежнему волновал и услаждал нас своей дивной гармонией».

Но действительно ли *преодолевают* поэт несчастье своим творчеством, в своем творении? Не *заглушает* ли? Если трагедия реальна, то таким же должно быть и преодоление ее; если она мнимая, то достаточно просто разоблачить ее как иллюзию. По Кьеркегору, страдающий поэт поэтизирует само свое несчастье, придает ему эстетическую форму, непосредственно переводит и превращает скорбь в художественное творение, оформленное по законам красоты и гармонии.

И вот в чем трудно отличимое от этого решение ситуации А.С.Хомяковым. В потаенной деятельности, в подспудной работе души. Этот опосредствующий процесс, переход очень важ-

но не упустить из виду. Русский философ сначала *справляется* с действительным несчастьем, побеждает его в душе, негласно, не демонстрируя своего несчастного положения и его переживания, и только потом *выражает* его уже преодоленным, – дает поэтическое *выражение* философскому творческому акту, уже осуществленному им в себе еще до поэтической оформленности и вне своей поэзии. Поскольку он зачастую просто не обнаруживает свое переживание, пересиливает его внутренне, незаметно для постороннего взора, Бердяеву это дает повод говорить то о скрытности Хомякова, то (не очень основательно, как и при характеристике им Соловьева) о его «бестрагичности», и относить зачинателя философии славянофильства «прежде всего» (главное определение!) к категории безмятежных обитателей уютных барских усадеб.

Биографический раздел в книге о Хомякове он завершает характеристикой философа (западниками) как вечно смеющегося и шутящего, но не раскрывающего «глубины его, его святая святых», и от себя дает нам нечто поучительное для сравнения со сказанным у Кьеркегора о восприятии поэта чернью: «...Образ его (Хомякова) должен быть воспринят прежде всего эстетически»¹⁰⁵. Бердяев останавливается перед задачей раскрыть потаенное в Хомякове, внутреннюю его трагичность: «Он скрытен, не любит обнаруживать своих страданий, не интимен в своих стихах и письмах. По стихам Хомякова нельзя разгадать интимные стороны его существа, как по стихам Вл.Соловьева». Бердяев склонен не замечать ни скрытых трагических переживаний у Хомякова (о которых поведал нам наблюдательный Ю.Ф.Самарин в «Предисловии к богословским сочинениям Хомякова» 1867 г.), ни трагических тем у Вл.Соловьева (например, в очерке Соловьева «Жизненная драма Платона»).

Трагичность судьбы философа Бердяев распознает и утверждает на уровне не эмпирического подхода, а метафизического, где он более однозначен и тверд в суждениях по этому вопросу. Здесь его теория трагедии простирается и вширь, охватывая всю человеческую историю, и в глубину, на отношение философа к своему учению.

В своем исследовании трагической судьбы Бердяев пробивается от разных сторон социальной жизни не просто к индивидуальным и личностным, но к внутреннему, глубинному и коренному содержанию трагичности. Он не отстраняет социальность, а прорабатывает слой за слоем всё новые формы (в которых преодолеваются суще-

ствующие противоречия и порождаются новые) и показывает, что трагизм в них не устраняется, а выявляется в более обостренном, менее замутненном привнесениями, в более чистом виде.

Более справедливый и более усовершенствованный социальный строй сделает человеческую жизнь, по мнению философа, «более трагической, не внешне, а внутренне трагической»¹⁰⁶. Но именно тогда начнется главная борьба за свободу и за индивидуальность. «Внешние источники трагических конфликтов могут быть устранены социальным строем, более справедливым и свободным, преодолением предрассудков прошлого. Но тогда-то, именно тогда человек будет поставлен перед чистым трагизмом жизни... Социальная борьба, отвлекающая человека от размышления над своей судьбой и смыслом своего существования, уляжется, и человек будет поставлен перед трагизмом смерти, трагизмом любви, трагизмом конечности всего в этом мире... Никакой усовершенствованный социальный строй не может этому помочь, наоборот, он выявляет столкновение и несоответствие в более чистом виде. И самый большой, самый предельный трагизм есть трагизм в отношении человека к Богу (отпадение от Бога, бунт против Него. – *В.Л.*)»¹⁰⁷.

Глубочайший трагизм жизни испытывается философом тогда, когда он поставлен перед самим собой, а не перед другими. В свободном своем познании он не может забыть своей веры, забыть того, что в вере ему открылось. Мы встаем не перед внешней проблемой отношения его философии к другим, представляющим религию, а перед внутренней проблемой отношения его философского познания к его собственной вере, к его собственному духовному опыту, раскрывающему иные миры.

Взаимная неприязнь и вражда между верой и философским познанием в пределе доходит до антиномичности, в которой, однако, с точки зрения Бердяева как верующего философа, не следует устранять ту или другую из сторон. Антиномия должна быть удержана и сохранена. Философия должна не отрицать познающий разум, а раскрыть противоречия разума и обнаружить границы его. Заслуга Канта – в выявлении антиномий разума (одна из острейших: разум не может ни доказать, ни опровергнуть существование Бога).

В этой антиномичности заключается трагедия разума, ищущего в себе истину согласованную и непротиворечивую. Фома Аквинский пытался решить вопрос примирением вне веры, по

Аристотелю, средствами только самого разума. Но критерий истины не в нем, не в интеллекте, а в целостном духе. Сам познающий философ несет в себе опыт о раздвоенности в духе (не сводимом к интеллекту) и о противоречиях человеческого существования. По Бердяеву, сама трагедия философа есть путь познания, так что «философ, который не знает этой трагедии, обеднен и ущерблен в своем познании»¹⁰⁸.

Из трагедии философии и трагедии философа проистекает и философия трагедии. Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть та, которая занята смыслом жизни и личной судьбы. Философия начинается с размышления над «моей» судьбой. Это только *начало*, за которое осуждают Бердяева как за начало антропоцентрическое, поскольку последнее сводят к эгоцентризму. А Бердяев как раз и предостерегает против такого извращения его взгляда. «Антропоцентризм ложен и греховен именно как эгоцентризм. Но призрачны и иллюзорны все попытки освободить философию от философа-человека и от основной для философии темы о человеке»¹⁰⁹. Бердяев обсуждает тему своей судьбы – «своей» не в узком смысле, не как своей только. Судьба человеческая – моя судьба, судьба замученного ребеночка, выставленная Достоевским к моральному суду, – моя судьба, как и судьба человечества и всего мира – моя судьба. Микрокосмическая природа человека превращает мировую историю в личную судьбу. (Так и обратно: отдельный человек способен нести в себе высшую форму единения – Соборность, как и Бога в своей душе.)

Мы видели: трагичны отношения философии с различными сферами жизни, трагедия разыгрывается внутри самой философии, в самом философе. Трагизм представляется Бердяеву всеобъемлющей и всепронизывающей философской и жизненной ситуацией. Не надо обольщаться и обнадеживаться поисками преодоления трагедии и выхода из нее в здешнем мире. Напрасны упования избавиться от трагедии, чтобы обрести облегчение. Трагизм венчает историческое развитие. Разрешение трагедии само трагично.

Спросим: неужели и вправду так уж беспросветна земная наша история? По Бердяеву, ни оптимизм, ни пессимизм не знают трагедии. Но до него С.Н.Булгаков (в своей «Трагедии философии») именно в бестрагичности усмотрел трагедию всей немецкой классической философии. Хотя Бердяев относит к «бестрагичным

мыслителям» (не вполне справедливо, как уже было замечено) А.С.Хомякова, Вл.С.Соловьева, но для него бестрагичность также является некоторой формой трагичности, и *бестрагичная философия* есть в известном смысле «самое трагическое, что только можно себе представить».

И что поразительно, русский философ вовсе не стремится ослаблять мысль о трагизме человеческого существования. Больше того, ищет трагичности, находит в ней не удручающий недостаток, а *достоинство*. Как философ и как человек он намеренно идет навстречу ей и трагичности своего положения, как бы напрашивается на него, как видно из его рассуждений, усматривает в трагедии положительный смысл, утверждает ее ценность. *Ценность* – в очищении и просветлении души (катарсис), в том, что трагедия возвышает душу, трагическое переживание ведет к преображению, к *сублимации*¹¹⁰ (хотя, конечно же, не всякий раз *приводит* к этому: бывает, что не возвышает, а подавляет).

Не значит ли это, что *трагедия* не так уж «трагична» и не всегда подлежит отрицательной оценке. Если бы трагизм означал только крах, гибель, уничтожение, он убивал бы душу. Но трагизм очищает и возвышает, даже восхищает, вырывает из плоскости быта и повседневности; в трагической «безвыходности» предчувствуется выход, трагизм сообщает скрытую радость и неизъяснимое наслаждение.

Всё, всё, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслаждения,
Бессмертья, может быть, залог.

Само христианство есть историческое свидетельство того, что смерть (распятие) может означать воскресение, преображение, вечную жизнь. Голгофа – вершина трагического. Все трагические переживания человечества как в фокусе сконцентрированы в этом пункте – несправедливость суда, низость черни, инквизиция священнослужителей, непонимание всего возвышенного и божественного в Сыне Человеческом, наконец, неверность и предательство ученика и в заключение – Богооставленность и молчание неба. Невыносимое человеку трагическое противоречие в этом предельном случае было бы незавершенным и неразрешенным, если бы

в христианском восприятии не было Креста и Воскресения в их сочетании. Пасха, как подчеркивает В.В.Зеньковский в «Основах христианской философии», не несет забвения о Голгофе, она не несет с собой наивного и безоблачного утопания в радости Пасхи, но в одном из самых торжественных пасхальных песнопений поет церковь: «Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое Воскресение Твое славим».

Вера в разрешимость трагической ситуации через выдерживание в себе тягчайших противоречий позволяет расширить сферу сублимации. Нельзя не согласиться с Вышеславцевым, не раз напоминавшим: не только трагедия, но и *комедия* ведет к сублимации. Это же знал и Шеллинг, утверждавший возможность превращения комедии в трагедию, даже «в высшую трагедию». В комедии вскрывается та же противоположность и борьба свободы и необходимости, притом так, что свобода обнаруживается в объекте, а необходимость в субъекте, т. е. происходит переворачивание существенных моментов, обращение их отношения. В этом смысле Шеллинг и утверждает, что «Аристофан по духу составляет нечто поистине единое с Софоклом и *есть он сам*, но только в другом образе, в котором он только и мог существовать в то время, когда уже миновала пора высшего расцвета Афин и нравственный смысл сменился разнузданностью и пышной роскошью. Софокл и Аристофан суть как бы две одинаковые души в разных телах»¹¹¹.

В романтическом (т. е. уже «современном») искусстве Шеллинг усматривал непосредственное соединение комического с трагическим.

А Н.В.Гоголь умел то и другое вместе «сквозь видимый миру смех и невидимые слезы» подводить к сублимации¹¹².

...В своей философии трагедии Николай Бердяев выразил мироощущение исторического периода, когда целостность жизни пришла в расстройство, когда органическая эпоха оборвалась и разрывное (дуалистическое) видение было экстраполировано на всю человеческую историю. Трагедию, как мы видели, Бердяев сделал универсальной человеческой ситуацией, всеохватывающей и всепронизывающей. Русский философ всем существом прочувствовал пульс своей эпохи, подметил в ней поиск спасения от жизни неистинной, отверг тенденции и стремления к механическому устройству счастья, отнимающему у человека свободу. Ради свобо-

ды творчества он признал свободой и произвол (в качестве низшей ее ступени, без которой не было бы высшей). Лучшая эпоха, которой он жаждал, это эпоха творческих дерзаний, духовного горения, а не покоя, отдохновения, материального и душевного комфорта. Чувствуя ответственность перед современниками, Бердяев не мог давать послаблений им, ищущим правды и добра, не мог и не считал уместным убажывать слух речами о счастливых периодах истории. Хотя трагическим видением других эпох что-то заслоняется в них и оставляется в тени, но многое и открывается. Открывается прежде всего в сопутствующем трагичности переживании *судьбы*, индивидуальной и общей. Поэтому речь должна пойти далее о трагичности человеческой судьбы, о трагедии судьбы в осмыслении ее русским философом.

ГЛАВА VI МЕТАФИЗИКА СУДЬБЫ В ИСТОРИОСОФИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Я обращаюсь к творчеству Николая Александровича Бердяева (1874–1948) не только потому, что многие его произведения так или иначе живо затрагивают рассматриваемую здесь предметность, но и потому, что в них он берется уяснить – насколько возможно глубоко и основательно – что же такое судьба, в чем она заключается. Он бьется над философским выражением чувствования ее, над выработкой надлежащего отношения к ней. Его опыт философствования – это одно из остающихся до сих пор наиболее зрелых дерзаний проникнуть в означенную тему. В годы разразившейся Первой мировой войны им опубликован сборник статей, озаглавленный: «Судьба России». Там им высказаны такие слова о задушевной слитности православного русского человека с путями обширного и многочастного исторического единства: «Национальность есть моя национальность и она во мне, государственность – моя государственность и она во мне, церковь – моя церковь и она во мне, культура – моя культура и она во мне, вся история есть моя история она во мне. Историческая судьба народов и всего человечества есть моя судьба, я в ней и она во мне. Я живу в прошлом и будущем истории моего народа, истории человечества и истории мира».

Существующие, может быть, только в воспоминаниях или в мечтах времена *счастливой* жизни народа не пробуждают в Бердяеве размышлений о судьбе. О *судьбе* не размышляют, покуда она счастливая, даже не сознают ее как счастливую, вообще не сознают ее как судьбу, да ее по сути дела пока что и нет. Вопросы

о ней всплывают, когда заканчивается безмятежное «жили-были», когда в него вкрадывается «нежданное-негаданное», – не монотонное продление «бытия», а событие, *со-бытие*, когда назревает антагонизм, раскалывающий жизнь на прошлое, которое потом уже может представляться как горя не знавшее, и настоящее, переживаемое как несчастное, в противоположность (идеализируемому, как нередко случается) прошлому.

В центре философско-религиозного осмысления Бердяевым истории – *трагедия* судьбы, прежде всего судьбы Родины, озабоченность ею и переживание ее как своей личной, а своей – как слитой с общей народной судьбой. Отлученный (с 1922 г. до самой кончины) от родины, он писал: «Сердце мое сочится кровью, когда я думаю о России, а думаю очень часто. Много думаю о трагедии русской культуры, о русских разрывах, которых в такой форме не знали народы Запада. Есть что-то мучительное в русской судьбе»¹¹³. Годы пребывания Бердяева в изгнании, на чужбине были годами его мучения о России. «Мое отношение к советской России есть настоящая трагедия, и его плохо понимают... Мое критическое отношение ко многому, происходящему в советской России (я хорошо знаю все безобразия в ней), особенно трудно потому, что я чувствую потребность защищать мою родину перед миром, враждебным ей. Остается мучиться, не находя гармонического разрешения»¹¹⁴.

При всем теперешнем отличии от того времени, когда Бердяев писал эти строки, мучительное в русской судьбе существенно воспроизводится в нашем отечестве у нас на глазах (многие справедливо добавят: «и в нас самих»). Повторяется трагическая судьба – в более ёмком и еще более в глубоком значении понятия «трагичность», развивавшегося русским философом, – совсем не в смысле избитого ёрнического словца о повторении трагической истории, повторении «в виде фарса»: хлесткий этот афоризм завораживает слух и мешает приложить буквально выстраданное и проникновенно истолкованное Бердяевым во многом верное понятие трагичности к недавним и нынешним событиям истории нашей Родины¹¹⁵.

Тему *трагичности судьбы* Бердяев приурочивает к такому ходу мировой истории, который придает ей (истории) страшный и кровавый характер. Возникает вопрос: разве всем мукам мировой и индивидуальной человеческой жизни не мог бы быть

положен конец высшей необходимостью, Божьим принуждением? Но всякое Божественное или человеческое принуждение, включая навязывание добра, противоречило бы и свободе человеческой воли, и самой воле Божьей. Бог хочет, чтобы человеческая судьба свершалась не в принуждении, а в свободе. Принуждение означало бы отрицание свободы человека и утверждение антихристового духа. Так осмысляет «Легенду о великом инквизиторе» Бердяев: в ней Христос не насилует своим образом. Если бы Сын Божий стал царем и организовал бы земное царство, то свобода была бы отнята у человека. Свобода же человеческая заключает в себе такое темное иррациональное начало, которое не дает никакой *гарантии*, что отклик человека на Божественный зов будет адекватным, что божественно заданная тема будет свободно принята и положительно разрешена. Ибо свобода может теряться в «фатальной» необходимости и становиться «роковой». Такого рода совпадение свободы и необходимости («синтез» их через утрату свободы) не приводит к конструктивному разрешению мировой драмы.

Но поскольку путь необходимости и принуждения – путь более легкий, менее трагический и менее героический, человечество, как в религиозной жизни, так и в жизни нерелигиозной, само постоянно сбивается на подмену путей свободы путями принуждения. Человек часто сам отрекается от бремени свободы, поддается искушению подчиниться необходимости, чтобы облегчить страдания и снискать жалкое, унижительное счастье, покорствуя принуждению, чтобы «ослабить трагедию жизни».

Свобода, по Бердяеву, всегда трагична, она порождает страдания жизни. Можно было бы избежать зла и страдания, но ценой отречения от свободы. А *вне свободы судьба «сама по себе»*, сколь бы ни была горестной и удручающей, еще не трагичная, а потому, строго говоря, даже не судьба, а суровая необходимость, роковая неизбежность, фатум.

Не все, что происходит, случается, бывает, философ относит к судьбе. Не всякое приключение, стечение обстоятельств заслуживает такого названия. Не всяческие житейские невзгоды составляют трагическую судьбу. Хотя Бердяев простирает свое понимание трагической судьбы на все человеческое существование, он оставляет без анализа обыденные представления о ней, как то: удел,

участь, доля, жребий. Это не ограничение объема понятия о трагических ситуациях, не сужение их круга, а стремление выявить смысл трагической судьбы через наиболее острые ее проявления.

Хорошо известны бодрящие изречения, что мы хозяева своей судьбы, что человек сам творец своей судьбы, и вместе с тем бытуют соображения, что идти наперекор судьбе – все равно что плевать против ветра. Здесь сразу же возникают вопросы, среди которых наиболее острый – о месте свободы и необходимости в осуществлении судьбы. Сценическая трагедия со времен древнегреческих творцов ее строилась на борьбе свободы с необходимостью. Судьба понималась как фатальная неизбежность, как рок. Духовное разрешение трагической ситуации, завершение трагедии происходило в греческом *хоре* и, наконец, в зрителе, переживающем трагическое действие; трагедия заканчивалась за пределами сцены очищением душ, *катарсисом*, дающим возможность субъективно выдерживать и переносить трагический конфликт свободы и необходимости. Бесспорно, обе участвуют в свершении судьбы. *Судьба* складывается при одновременном наличии свободной воли и детерминации. Как возможно *согласное* сочетание их – вопрос сложный, но на религиозном уровне все же разрешимый: сверхрациональным способом, в вере. Бердяев, и не он один, полагает возможность проникновения через веру в трансцендентную Божественную Тайну, где «неизъяснимый и невыразимый Божественный свет» и снятие всех противоречий.

Одна только *необходимость* и закономерность в историческом процессе, несмотря на наличие в нем диалектических противоречий развития, не могла бы выразиться в драме, ведущей к определенной цели, не могла бы привести к переживанию приближения конца истории, к осмысленной трагичности. Бердяев настаивает, что без «перспективы конца» процесс не может быть воспринят как собственно историческое движение. Трагедия без разрешающего конца не есть трагедия. Завершение ее есть преодоление временного, преходящего и выход в иное измерение, восхождение к тому, что в историческом прошлом, настоящем и будущем есть не преходящее, а вечное.

Хорошо известен тезис, что грядущее – чаемое или устрашающее – коренится уже в настоящем и в нем должно быть распознано. «Настоящее чревато будущим», хотя для разума это будущее чаще

всего темно и неясно. Относительно этого будущего роятся сомнения, действительно ли между прошлым или настоящим и будущим причинная связь, и кажется, что прошлое отнюдь не определяет будущее и не служит ему опорой. Неужели минувшие поколения с их страданиями и муками к тому только и предназначены, чтобы служить подмостками и средствами к счастью потомков? И что могут дать размышления над опытом прошлого для созидания будущего? «Все нет в прошедшем указанья, чего искать, куда идти, и он в сомненьи и молчаньи остановился на пути». Для Бердяева очевидно, что будущее и не может быть простым логическим выводом из предшествующего состояния. А целепологаемое будущее может и не осуществиться или осуществиться превратным образом. Будущее рационально непознаваемо. О нем возможно лишь пророчество, а тайна пророчества в том и заключается, что она «не знает детерминированности» и не дается постижению в категориях необходимости.

Обращаясь в своих размышлениях о судьбе к анализу категорий настоящего, прошлого или будущего, Бердяев всякий раз прорабатывает каждую из этих категорий через связи и расхождения между ними, чтобы прийти к надлежащему единству, к неразрывной целостности исторического бытия и, далее, ставит рассмотренную категорию времени в отношение к вечности.

Прошлое было когда-то *сегодняшним*, не старым, а новым. Если заходит разговор или ставится вопрос о возврате к прошлому, то следует иметь в виду, что к слишком временному и тленному в прошлом нельзя вернуться, но можно и нужно вернуться к вечному в прошлом. О связи настоящего с прошлым Бердяев проводит вполне определенно и твердо свою основную точку зрения в полемике с революционным демократизмом: «Вашим революционно-демократическим умом вы хотите заглушить голоса умерших поколений, хотите убить чувство прошлого... то поколение, которое порвет всякую связь с национальным прошлым, никогда не выразит дух нации и воли нации»¹¹⁶. И то поколение, которое устремляется к будущему отрешаясь от настоящего, пренебрегая настоящим, вопреки настоящему, против настоящего, может быть сильно в отрицании и разрушении, но не в положительном созидании. Созидательная, творческая работа должна совершаться, по Бердяеву, не во имя того будущего, которое мы отделяем от настоя-

шего, а во имя того *вечного настоящего*, в котором будущее и прошлое – едины. *Вечное* есть не только в *прошлом*, но и в *настоящем* и в *будущем*. Подлинный консерватизм и есть сохранение *вечного*. Консерватизм выражает здоровую реакцию против насилия над живой природой, над органическим развитием общества. Бердяев отводит от консерватизма упреки в защите застоя, в ретроградности, в реакционности в смысле поворота развития вспять. В истинном консерватизме есть «энергия не сохраняющая только, но и преобразующая». «Консервативное начало само по себе не противоположно развитию, оно только требует, чтобы развитие было органическим, чтобы будущее не истребляло прошедшего, а продолжало его развивать»¹¹⁷.

Не со всяким прошлым и не со всем, что было в прошлом, необходим разрыв, но все же следует различать прошедшее и последующее. *Прошлое* не всегда понимают надлежащим образом, мало того, не все имеют прошлое. Человек, не преодолевший себя, не имеет никакого прошлого позади себя или, вернее, никогда не выходил за его пределы и продолжает жить в нем. Только оторвавшись от своего прошлого, мы делаем его таковым, т. е. полагаем ему предел, превращаем в нечто уже пережитое, но такое, которое лежит в основе настоящего как превзойденное.

Бердяев представляет себе философию истории таким же пророческим проникновением в прошлое, как и проникновение в будущее, причем в таком сочетании их, что метафизическая история прошлого раскрывается как будущее, а будущее раскрывается как прошлое (что верно раскрывается в афоризме о новом как хорошо забытом старом). Поэтому не годится «дробить время» на настоящее, прошлое и будущее. Надо преодолеть несчастную разорванность времен и войти в истинное время – в вечность. «Все наши верования и упования должны быть связаны с разрешимостью человеческих судеб в вечности, и мы должны строить свою перспективу жизни не на перспективе оторванного будущего, а на перспективе целостной вечности»¹¹⁸. Перед ликом «целостной вечности» время раздробленное, а потому греховное и порочное, исчезает. Но эту-то «греховность и порочность» дробного времени хочет «освятить и увековечить» широко распространенная идеология «бесконечного прогресса в истории», и она подвергается Бердяевым уничтожающей критике.

Идея бесконечного исторического прогресса стоит в ближайшем – и притом обратном – отношении к консерватизму и к историософской теме о времени и вечности. Чтобы история имела смысл, т. е. чтобы она была действительно историей, она должна раскрываться в перспективе разрешающего конца, катастрофы, после которой кончается история и начинается уже что-то иное. Без «перспективы конца», настаивает Бердяев, процесс не может быть воспринят как собственно историческое движение. История по сути своей драматична, она есть человеческая трагедия. Название великого творения Данте русский философ (после графа Красинского, выступившего со своей «Небожественной комедией») переименовывает и использует подобно Бальзаку, но совсем на иной лад: он поведет речь не о *человеческой комедии*, а о *Божественной трагедии*, продолжением и развертыванием которой представляется ему трагедия человеческой истории.

Вся метафизика истории, которую Бердяев пытался раскрыть в своей книге о смысле истории, ведет, по его убеждению, не к мифу о нескончаемом прогрессе, не к продлению исторического времени в «дурную бесконечность», а к осознанию неизбежности конца истории. История не может иметь *смысла*, если она никогда не окончится, если не будет конца; смысл истории и есть движение к концу, к завершению, к исходу. «Судьба человека, которая лежит в основе истории, предполагает сверхисторическую цель, сверхисторический процесс, сверхисторическое разрешение судьбы истории в ином, вечном времени»¹¹⁹.

Процесс истории не есть необходимое, закономерное, прогрессирующее продвижение, которое должно завершиться совершенством *этого* мира и блаженным состоянием в нем. В чередѣ актов исторической трагедии назревает «окончательная катастрофа, катастрофа всеразрешающая». Процесс истории двойствен и в завершающем пункте «амбивалентен»: в нем подготавливается момент окончательного разделения добра и зла, освобождения и очищения человечества для последнего решающего выбора между добром и злом. Человек должен прийти к окончательному выбору себе бытия в Боге или небытия вне Бога. Религиозный мыслитель видит в истории трагедию, которая имела начало и будет иметь конец. Теория бесконечного прогресса не выражает трагедии в подлинном смысле слова.

Идея непрекращающегося прогресса есть идея бесцельного прогресса, а то, что не имеет цели, не имеет *смысла*. «Бесконечный прогресс – это самая пустая и мрачная мысль». Конкретизируя и заостряя это ершистое высказывание Шеллинга, Бердяев в работе «Смысл истории» утверждает, что идея бесконечного прогресса «внутренне неприемлема, религиозно и морально недопустима», потому что она делает невозможным разрешение трагических противоречий и конфликтов для всего человеческого рода, для всех когда-либо живших людей с их страдальческой судьбой; *для всех*, – на меньшее Бердяев не согласен. «История лишь в том случае имеет смысл, если будет *конец* истории, если будет в конце воскресение, если встанут мертвецы с кладбища мировой истории и постигнут всем существом своим, почему они истлели, почему страдали в жизни и чего заслужили для вечности»¹²⁰.

В одном довольно распространенном варианте учения о прогрессе историческому движению придается завораживающее многих воображаемое завершение во времени через достижение как-никак окончательной цели – блаженного состояния грядущего человечества. Никто из нас не будет иметь в нем удела, мы только подготавливаем – должны с энтузиазмом подготавливать – это светлое безоблачное будущее. Вслед за Достоевским Бердяев гневно обрушивается против такого прогресса, который превращает каждого человека, поколение, эпоху в средство для окончательной цели, в орудие для счастливого завершения исторического процесса. «Нет ничего более жалкого, чем утешение, связанное с прогрессом человечества и блаженством грядущих поколений. Утешения мировой гармонии, которые предлагают личности, всегда вызывали во мне возмущение. В этом я ближе всего к Достоевскому и готов стать не только на сторону Ивана Карамазова, но и подпольного человека»¹²¹. В действительности каждое поколение самоценно, как и отдельная личность, имеет цель в самом себе, а не в том, чтобы быть орудием и средством для последующих поколений. Ничто «общее» (разумеется, отвлеченное, абстрактно-общее) не может утешить индивидуальное существо в его несчастной судьбе. Самый прогресс приемлем в том случае, если он совершается «не только для грядущих поколений, но и *для меня*».

«Для» выражает здесь у Бердяева отнюдь не выгоду, пользу, комфорт. Задачу истории он видит в победе над злом, *а не в удобстве и благополучии*. «Слишком ясно, что Россия не призвана к

благополучию, к телесному и духовному благоустройству, к закреплению старой плоти мира. В ней нет дара создания средней культуры (в других местах у Бердяева термины: «срединная культура», «относительная культура», «западная», «буржуазная». – В.Л.), и этим она действительно глубоко отличается от стран Запада... Здесь тайна русского духа». «Душа России – не буржуазная душа, душа, не склоняющаяся перед золотым тельцом, и уже за одно это можно любить ее бесконечно»¹²².

Критик «религии прогресса» сурово осуждает ее за беспощадность к настоящему и прошлому. Ибо по сути своей это есть поклонение грядущему, возводимому на страданиях и костях предшествующих поколений. Эта религия «соединяет безграничный оптимизм в отношении к будущему с безграничным пессимизмом в отношении к прошлому». Неведомое поколение счастливых должно оказаться вампиром по отношению ко всем предшествующим поколениям. «Тот пир, который эти грядущие счастливицы устроят на могилах предков, забыв об их трагической судьбе, вряд ли может вызвать с нашей стороны энтузиазм к религии прогресса – энтузиазм этот был бы низменным»¹²³.

«Теория прогресса в обыденном сознании бестрагична – это прекрасодушная теория, которая хотя и утверждает страдальческий и кровавый путь истории, но верит, что все идет к лучшему в этом лучшем из миров. Раздвоения этого мира на добрую и злую стихию, роста не только добра, но и зла обычное прогрессистское сознание не замечает»¹²⁴. Прогрессисты не замечают в истории внутренней драмы, которая все более и более обостряется.

Что история, вопреки теории прогресса, не развивается по прямой восходящей линии к добру и совершенству, это явствует из все большего, упускаемого из виду прогрессистами, исторического развертывания как начал добра, так и начал зла, в чем и заключается, по Бердяеву, величайший внутренний смысл исторической судьбы человечества. Единственное положительное значение в этом процессе имеет прогресс человеческого сознания, обострение осознания трагического противоречия человеческого бытия, а отнюдь не нарастание положительного за счет отрицательного, как это утверждает теория прогресса. Не следует уповать на неуклонный прогресс, обнадеживаться, что он через постепенное продвижение, своим естественным ходом, т. е. с необходимостью, приведет человеческую жизнь к совершенству.

Но нет необходимости предаваться и другой необходимости, мнимой: полагать в разладах непреложную норму исторического бытия и смиряться с наличием без конца повторяющихся конфликтов, включая моральные. В теории непрерывного прогресса нет конца, в ней есть дурная бесконечность – без завершения, без переживания трагической судьбы. Не выражает трагичности судьбы и теория циклов. Это бестрагичная теория. И таким образом теории об исторических циклах и о бесконечном прогрессе причудливым образом сходятся в том, что выражает идущая от древних стоиков к Ницше доктрина «вечного (собственно: непрерывно повторяющегося, *бесконечного*) возвращения».

Издавна затрагивавшиеся и ныне актуальные в нашей теме вопросы могут касаться: объективных *закономерностей* естественно-исторического процесса; *желаемого* и (не тождественного ему) *нравственно должного*, что связано со свободным выбором пути и волевым решением; *предопределения*; *предназначения* России, Божьего замысла о ней; Божьей *Благодати*.

Бердяев не отрицает ни закономерность, ни причинность в складывании исторической судьбы. Но участвующая в созидании судьбы свобода ничем у него не *определяется*, она полагается им *вне* каузальных отношений. Значит, отвергается фатальная неизбежность в складывании судьбы такую, какою она совершается или совершится. Не скажу: «какою ей суждено быть», или «таково Божественное предопределение». В западном христианстве учение о *Предопределении*, в которое превратилась у Августина тема о *свободе и благодати*, неразрывно связано с судебным пониманием христианства. Идея *Предопределения*, особенно в лютеровском и кальвинистском ее истолковании, Бердяеву крайне антипатична.

Очень характерно, что вопрос о Предопределении почти не интересовал русскую христианскую мысль. Ведь Предопределение предполагает суд, предвечно совершенный Богом. В этом учении дается несправедливое решение уголовного процесса, – решение до возникновения самого процесса и даже до совершения преступления. А значит, предопределяется не только гибель за преступление, но и самое преступление. Если Бог наделил человека свободой, зная заранее, что эта свобода может привести его к гибели, то свобода воли, порождающая грех, оказывается ловушкой для суда и наказания. Результаты актов свободной воли, которая

происходит не от самого человека, а в конце концов от Бога, предвидены Богом в вечности и, значит, им predeterminedены. Оценка Бердяева: predeterminedение есть чудовищно несправедливый, произвольный, деспотический суд. Адский приговор выносится всемогущим и всеблагим Богом: Он сам создал все, в том числе и человеческую свободу, все предвидел и, значит, predeterminedил, включая обреченность на муки адовые. Пожалуй, возмутительнее всего, что идея ада связывалась с идеей справедливости, которая выводилась из инстинкта мести.

Не уготовливает ли Бердяев тем самым совершенный отказ от ожидания Страшного суда? Нет. Он разъясняет свой этический подход: «На большей глубине это означает ожидание для торжества Божьей правды и окончательной победы над всяческой неправдой. Каждый человек знает в себе суд совести. Но слово “суд” не носит тут характера уголовного права»¹²⁵. Бердяев ставит в заслугу русской религиозно-философской мысли, что она всегда резко восставала против судебного понимания христианства. Богу важен не суд, не наказание, Ему нужно преобразование человека, нужен творческий ответ на Божий зов. «Бог не будет судить мир и человечество, но ослепительный божественный свет пронизает мир и человека. Это будет не только свет, но и опаляющий и очищающий огонь. В очищающем огне должно сгореть зло, а не живые существа. И это приведет к преобразению, к новому небу и новой земле»¹²⁶.

Человеку, очутившемуся на перекрестке расходящихся жизненных путей, предстоит, подобно витязю на распутье, самому решать, по какому пути направляться, на свой страх и риск самому выбирать свою судьбу, свое будущее. Но кроме *долженствования выбирать и решать* встает еще вопрос о *надлежащем* выборе. Будет ли выбрано именно достойное? Свобода выбора как таковая не заключает в себе однозначного ответа на этот вопрос. Решение, каково бы оно ни было, предполагает и дерзание, означающее: покончить с неуверенностью и колебаниями перед неопределенностью и отважиться на рискованный выбор. Рациональное знание здесь никак не в помощь. Нужна вера. Сбудется или нет то, на что уповаем? Отвечает на это не разум, ищущий опору в необходимости, а вера, «прорывающая кору необходимости». Бердяев подхватывает игровой образ из «Мыслей» Б.Паскаля: в вере все ставится на карту, все можно приобрести или все потерять. В такой

свободе избрания нет принудительности, нет насилующих гарантий. Знание тем отличается от веры, что оно безопасно, надежно, принудительно, «оно не оставляет свободы выбора и не нуждается в ней». «В вере есть свобода и потому есть подвиг, в знании нет свободы и потому нет подвига»¹²⁷.

Но этот смелый и свободный выбор, эта отвага предполагает ответственность. Человеку приходится каким-то образом «постигать», *что именно* из предлагаемого выбора есть правое и должное. *Должное* не всегда известно, его надо ощутить, почувствовать в себе, прислушаться к нему как прислушивался Сократ к «тихому внутреннему голосу» в себе; надо, наконец, *рисковать угадывать свое должное и правое*. Постигание своего долга, распознавание своего особого личного назначения, своего призвания требует способности познания сверхрационального (значит, не гарантированного никакими прочными рациональными основаниями). Сколько людей не находили своего призвания, а нашедшие или угадавшие не смогли (встретив объективные или субъективные препятствия) приступить к его осуществлению¹²⁸.

Вопрос, таким образом, состоит в том, отыщет ли человек свое особое призвание, свое *предназначение в мире*? А найдя, последует ли ему? Или (поставим вопрос иначе): примет ли свободная его воля достойное решение? Совершится ли тот именно выбор, который окажется в согласии не только с его собственной, но и с высшей волей, – в таком же завидном согласии, в каком произошел он у архангельского мужика, который «*по своей и Божьей воле* стал разумен и велик»)?

Проблематичность в вопросе о свободе и призвании, свободе и судьбе, глубока и многослойна. Во всяком случае конец истории и путь к концу – не исключительно божественный, а *богочеловеческий*. Воскресение людей к новой жизни есть дело свободы человеческой воли и Божественной Благодати. Но направим ли сами мы нашу человеческую волю к единению с Божьей? В благости Божественной воли нет сомнений. Божий замысел о народе неизменен, но нашей свободной воле решать – быть ли нам верными этому замыслу, прилагать ли усилия к его осуществлению. Провиденциальный план истории не может быть насильем над свободой, а лишь ее исполнением, не устает подчеркивать Бердяев. Конец истории в такой же мере провиденциален, в какой и свободен.

Как же можно сочетать то и другое? По Бердяеву, это проще простого, если брать свободу как свободу от детерминаций. Ибо, где все сплошь детерминировано, где все выводится из причин, там излишни и свобода, и Провидение. Чем меньше детерминированности, т. е. чем больше индетерминированности, тем больше желательности и возможности соединения свободы с Провидением, и тем больше потребности в таком единстве как узнаваемой форме богочеловеческого единства.

Надо признать очень верным замечание Бердяева о наличии «какой-то *индетерминированности*» в жизни русского человека, которая малопонятна «более рационально детерминированной» жизни западного человека. Вместе с тем наш философ остерегает против понимания *веры в великое будущее* России как веры беспочвенной, ни на чем не основанной. Культуры народов, как утверждает Ф.А.Степун, могут быть или определенно религиозными, или религиозно непредрежденческими, или, наконец, явно богоборческими. Так вот «позиция мирозерцательного непредрежденчества никогда не была русскою позицией» (Ф.А.Степун). Даже у интеллигенции. *Индетерминированность* имеет место в сфере свободы, она не вмещается в систему естественных детерминаций и рационально необходимых логических связей, ее надо понимать в смысле интеллектуальной непредсказуемости свободного выбора.

Как же в таком случае понимать *Промысел Божий*? Традиционное учение о Промысле никак не согласуется с существованием зла и его необычайными победами в мировой жизни, с непомерными страданиями человека. В рационалистической идее *Бога как мироправителя* Бердяев усматривает оправдание зла и поэтому решительно отказывается от этой идеи. «В этом мире необходимости, разобщенности и порабощенности, в этом падшем мире, не освободившемся от власти рока, царствует не Бог, а князь мира сего. Бог царствует в царстве свободы, а не в царстве необходимости, в духе, а не в детерминированной природе. Идею Промысла невозможно понимать натуралистически и физически, ее можно понять лишь духовно и нравственно, она переживается лишь в личной судьбе»¹²⁹. Сходным образом и Провидение нельзя понимать как более широкий интеллектуальный охват причинных связей. Идею Провидения можно понять лишь духовно и нравственно, она переживается лишь в личной судьбе, через свободную, а не порабощенную волю.

Осуществление свободной воли предполагает не созерцательную, а активную жизненную позицию, требует человеческих усилий, действий, поступков. Философ призывает к активизации деятельных сил и сторон в русском народе. «От этого зависит будущее России, исполнение ее призвания в мире. Нельзя видеть своеобразие России в слабости и отсталости... Исторический час жизни России требует, чтобы русский человек раскрыл свою человеческую духовную активность»¹³⁰. Именно с представлением о нераскрытости (до поры) и неразвернутости громадных потенциалов России многие связывали свои ожидания великого ее будущего. Важно уже и то, что «Русские философы XIX в., размышляя о судьбе и призвании России, постоянно указывали, что эта потенциальность, невыраженность, неактуализированность сил русского народа и есть залог его великого будущего»¹³¹. Но если подразумеваются при этом только «ожидания» без осуществления и без уже осуществленного прежде (на что указывают слова «невыраженность», «неактуализированность»), то здесь лишь полуправда о России.

Увлекающийся парадоксальными сочетаниями мыслей Бердяев не подумал, как сочетать и увязать великую миссию, великое предназначение русского народа со столь неподходящими для этого, не совсем справедливо приписываемыми национальному характеру, чертами: «лень, бесхарактерность и т. д.»¹³². На сущностном и метафизическом уровне будет совсем не «отвлеченным» утверждение, что лень гостит не только у русских, что каждый народ ленится на свой лад, и в выражении «русская лень» разумеется национальное преломление «лени» как черты, не чуждой многим другим народам. Автор «Русской идеи» нет-нет да срывается, как в данном случае, с метафизического уровня видения (на котором, как увидим, им будет сделан *выбор* при характеристике русского народа) к эмпирическому, точнее – к поверхностному взгляду, схватывающему и принимающему за сущность «часто встречающееся», то, что не вяжется, однако, с подлинной сущностью и нередко оказывается искажением ее. Но он преодолевает превратность, закрашивая в его линию размышлений. Стоит отметить такое содержание, которое он сумел выявить своими размышлениями и которое другие упускали из виду или даже предпочитали не замечать.

В опровержение собственного, пожалуй, скороспелого и опрометчивого заявления о «бесхарактерности и т. д.» Бердяев указывает на наличие крепкого волевого начала в русской нации, только воля эта – не прихоть и реализует не мимолетное: «мне так заблагорассудилось», а многое, запечатленное поколениями в исторических свершениях, в памятниках культуры и т. д. Сам он столкнулся с разработкой *волевой идеи* в первом же подвергнутом им детальному исследованию учении зачинателя славянофильства, А.С.Хомякова, дав затем разъяснение своего взгляда: волевое начало в русских не отсутствует и не слабо. «Мы должны заставить поверить в нас, в силу нашей национальной воли, в чистоту нашего национального сознания, заставить увидеть нашу “идею”, которую мы несем миру...»¹³³. Воля народа, которую недруги силятся заглушить и подавить, а друзья умудряются (как П.Я.Чаадаев) не заметить осуществления ее в историческом процессе или понять слишком узко, воля эта выявляется и осуществляется далеко не одним только вотированием. Да и не всегда волеизъявление шумной, голосующей толпы есть *глас народа*. Даже «воля всех», как известно из «Социального договора» (“*Du contrat social ou principes du droit politique*”) Ж.-Ж.Руссо, еще не обязательно есть «общая воля» (*volonté générale*), **воля народа в целом. Вполне справедливым** представляется отвержение русским философом узкого «электорального» видения национальной воли: она невыразима арифметически, в количествах, не есть воля большинства. И весьма плодотворно у него положительное выражение ее: «В воле нации говорят не только живые, но и умершие, говорит великое прошлое и загадочное еще будущее. В нацию входят не только человеческие поколения, но также камни церквей, дворцов и усадеб, могильные плиты, старые рукописи и книги. И чтобы уловить волю нации, нужно услышать эти камни, прочесть истлевшие страницы»¹³⁴.

Углубляясь таким образом в содержание истинной воли народа, Бердяев призывает услышать и учесть бессознательное, природное в воле определенной нации, непосредственно редко фиксируемое, но неизменно присутствующее в ней и существенно влияющее на выбор ею и претворение своей исторической судьбы. В национальности природная действительность переходит в действительность историческую. В национальностях по преимуществу сосредоточена «острота исторической судьбы». История, по

Бердяеву, «внедрена» в природу. «И голос крови, инстинкт расы не может быть истреблен в исторической судьбе национальностей. В крови заложены уже идеи рас и наций, энергия осуществления их призвания. Нации – исторические образования, но заложены они уже в глубине природы, в глубине бытия. В самых недрах жизни космической есть потенции национальных судеб, есть энергия, влекущая к осуществлению этих судеб»¹³⁵.

Бердяев проводит тонкое различие качеств душевных и духовных в русском характере. Душевные – естественные, он тем не менее порой бесшабашно смешивает с ветхими, с «темными стихиями», которые следует спалить «в огне мирового пожара», чтобы освободиться от «рабства», освободиться и от «контрастов», отчасти верно подмечаемых в русской душе, но совсем нередко и примысливаемых, на что Бердяев большой мастер. Все же в народной «стихии», в прирожденных свойствах русского народа и в тех особенностях, что у него «в крови», – во всем этом немало такого вполне *естественного*, что вовсе не подлежит испепелению «ради вечности». Кое-что в русском душевном складе, и довольно значительное, следовало бы, на мой взгляд, не устранять, а возвысить до духовности и сохранить именно для вечности. Естественно-природная душа нации имеет основные особенности: неизменные, как и анатомические признаки видов, и – легко изменяемые или второстепенные (П.И.Ковалевский). Как неизменные, так и изменяемые признаки национальной души могут подлежать и поддаваться преобразению и одухотворению. Современники Бердяева и сам он различали «греховную» плоть и «святую», и ему следовало бы осмотрительнее и не столь категорично формулировать, что «плоть (всякая ли? – В.Л.) и кровь не наследуют вечности».

Сам же Бердяев – уже в не в «Судьбе России» (1918), а в «Русской идее» (1946) – проводит важную дифференциацию: русским очень близка не «мистика расы и крови», а «чувство земли» (чувство иное, чем у Запада, как и сама «земля»). Так же и братство – не только во Христе (киновия, монашеское, православное), но и (например) воинское братство (как знаем из пламенной речи Тараса Бульбы) – ценится у нас выше, чем кровное родство. Потому, может быть, Бердяеву и приходится высказать мысль (не бесспорную), что семейные узы в России «слабее», чем на Западе. Но смысл он вкладывает в это куда более глубокий и зна-

чительный, когда рассматривает не состояние, а устремленность. «Русский народ, «по своей вечной идее», не любит устройства этого земного града, и «устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму». Бердяев ожидает вступление в эпоху откровения Св. Духа. Русскому народу предстоит «духовное перерождение», т. е. преображение. Кто осознал необходимость преображения жизни, тот уже есть «человек новой эпохи».

Устремленность к преображению души, иницируемая и подкрепляемая Православием, стала даже существенным свойством русской натуры. Получив прививку православия, русская национальная природа приняла его в свою основу. Для религиозного философа Бердяева несомненно, что к единству судьбы народа отнюдь не краем-боком причастна и его религия, тесно связанная с народным бытом, с национальным характером, с национальной идеей. «Моменты национальные и религиозные переплетаются и в некоторых точках таинственно скрепляются, – пишет Бердяев. – Так, в основе русской национальности лежало православие, им духовно крепок был наш народ... Русскую идею невозможно отделить от религиозной идеи»¹³⁶. И судьбу России Бердяев осмысляет в контексте Православия. Странничество и страстное искание Града Божьего и правды Божьей – это черта национальная. «Русский правдолюбец хочет не меньшего, чем полного преображения жизни, спасения мира»¹³⁷.

В определении характера русского народа и его призвания Бердяев считает необходимым делать выбор, который он называет «выбором эсхатологическим по конечной цели»: «...Для характеристики русского народа я делаю выбор, выбираю немногое, исключительное, в то время как многое, обыкновенное, было иное. Но умопостигаемый образ народа можно начертать лишь путем выбора, интуитивно проникая в наиболее выразительное и значительное»¹³⁸.

В связи с попыткой характеризовать русскую национальность как более других впадающую в *крайности*, что должно более проникновенно выразить ее духовно-душевную сущность, Бердяев верно указывает на проявление в русской душе склонности к *пределу*, – совсем не для того, чтобы подчеркнуть метания между крайностями или впадение в противоположные крайности, а чтобы отличить от пребывания где-то «в середине». Это и русская

удаль (едва ли переводимая адекватно на другие языки, например, на английский словом *bravery*), и *превосхождение* (не только («теоретическое») житейских обычных срединных уровней, и страсть к *высшим проявлениям*, к превосходнейшим образцам нравственных поступков (сражаться за Отечество – «биться до конца», «до последней капли крови», и т. п.). Не будем смешивать это с «неуравновешенностью».

Важно отметить в связи с этим особое подчеркивание Бердяевым русского максимализма¹³⁹, пристрастия русского народа ко всякого рода крайностям, и в делах, и в суждениях, и в чувствах, и в поступках, и в познании, и в предпочтениях. Ф.И.Тютчев прекрасно выразил эту национальную черту:

Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку,
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубнуть, так уж сплеча!
Коли спорить, так уж смело,
Коль карать, так уж за дело,
Коль простить, так всей душой,
Коли пир, так пир горой!

Это, так сказать, бытовой уровень предельных проявлений народной души. Охватив взором шире и, что важнее, глубже, и на уровне высшем, Достоевский в «Дневнике писателя» (1880), под рубрикой «Об одном самом основном деле», затронул и подверг оценке важнейшую черту сознания русского народа, коренную особенность его православного верования. «Грех есть смрад, и смрад пройдет, когда воссияет солнце вполне. Грех есть дело проходящее, а Христос вечное. Народ грешит и пакостит ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит как в свою правду, в чем ее полагает, как ее представляет себе, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбил, чего просит у бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа – Христос. А с Христом... в высшие роковые минуты свои народ наш всегда решает и решал всякое общее, всенародное дело свое всегда по-христиански»¹⁴⁰.

Таким образом, дело не в «контрастах», не в «антиномичности» русской души, о чем часто упоминает Бердяев (говоря о России как стране «великих контрастов», «невиданных контрастов

и противоположностей», «нигде нет таких противоположностей высоты и низости, ослепительного света и первобытной тьмы», и т. п.). Важно к какой из сторон антиномии (и против какой из них) душа обращена и которая из этих сторон является в конечном счете определяющей, преодолевающей контрасты.

Часто упоминаемую им «антиномичность в русской душе» Бердяев относил к ее «состоянию», к «фактичности». Иначе, считает он, обстоит дело с «телеологичностью», вскрывающей новый, более глубокий духовный пласт русской души. Одно дело – претерпевание разлада, пребывание в противоречиях, совсем другое – устремленность к реинтеграции, целенаправленное движение, деятельность. Одно дело – *статические* характеристики, в которых антиномичность представляется неизбывной, другое – *динамические*, ориентированные на превозможение и преодоление антиномизма.

В «Русской идее» у Бердяева широко практикуется телеологическая, целевая ориентация при определениях сущности, устремленность судить не по тому, что обычно встречается на поверхности, а по высшим проявлениям, и тем самым проникать в сокровеннейшую волю народа, предугадывать судьбоносные решения самого народа. Для него русская идея – «существенно эсхатологическая», «обращенная к концу». (В этом и заключается русский максимализм.) «Апокалипсис всегда играл большую роль в нашем народном слое, и в высшем культурном слое, у русских писателей и мыслителей»¹⁴¹.

«В нашем мышлении эсхатологическая проблема занимает несоизмеримо большее место, чем в мышлении западном». Бердяев связывает это с самой структурой русского сознания, мало способного и мало склонного удержаться на формах «серединной культуры» буржуазного Запада. Русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть «народ конца, а не середины» исторического процесса, – в противоположность «ни во что не верящему» буржуазному обществу, которое опасается, как бы его основы, паче чаяния, не были расшатаны эсхатологическим сознанием, чреватый «опасной новизной».

Настаивая на признании зависимости конца этого мира, конца истории от творческого акта человека, Бердяев предлагает *активно творческое*, а не пассивное понимание эсхатологии. Каким будет конец этого мира, конец истории, – это зависит от творче-

ского акта человека. Бердяев верит в возможность новой эпохи в христианстве, *эпохи Духа*, которая будет творческой эпохой. Свою религиозную философию он называет эсхатологической.

Пока мы остаемся наблюдателями воздействий и распространения чужой или нашей свободы произвола, отрицательной свободы, свободы зла, апокалипсические пророчества выглядят и воспринимаются нами, созерцателями, как угрожающие, фатальные, – кажется невозможно избежать разрушения мира, страшного суда и вечного осуждения. Н.Ф.Федоров, разработавший «философию общего дела», был едва ли не первым, кто признал, что конец мира зависит от направления и характера активности людей, что апокалипсические пророчества поэтому не безусловны, не суть роковые предначертания. «Общее дело» в атмосфере Апокалипсиса есть совместное и творчески-деятельное уготовление второго пришествия Христа, а не пассивное, в ужасе и подавленности, ожидания наступления лишь страшного суда и мук ада, как раз и уготовляемых этой косностью душевной.

В «Опыте эсхатологической метафизики» (впервые опубликовано на франц. яз. в 1946 г. в Париже; на рус. яз. там же, в 1947 г.) Бердяев концентрированно выражает оба разнонаправленные подхода. Пассивному пониманию Апокалипсиса как подверженности человека суду и претерпеванию конца он противопоставляет активное понимание Апокалипсиса: можно не только претерпевать исход истории – в оцепенении, в состоянии рабской подавленности, испытывая страх и трепет и смиряясь перед обстоятельствами. Можно также деятельно, в Бого-человеческом со-творчестве, готовить завершение более достойное. Конец двойится, и он одинаково может представляться пессимистически и оптимистически, разрушительным и созидательным. Конец есть не только разрушение мира, но также и просветление и преображение мира. «Мыслить о конце мы можем лишь двойственно и антиномически», и именно поэтому остается место надежде, а куда так, «эсхатологизм может и должен быть активным и творческим»¹⁴².

Туманная и манящая даль судьбоносных свершений, какую она видится Бердяеву в эсхатологической перспективе, пока что только кратко очерчена в предложенном здесь предварительном рассмотрении. Вся тяжесть дальнейшего пути решения вопроса о судьбе перемещается в эсхатологию, которая сама представляет собой проблемное поле.

ГЛАВА VII ОБ ОСМЫСЛЕНИИ В.В.ЗЕНЬКОВСКИМ ДУХОВНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

«Широтой и внутренней органичностью, свободой и подлинно синтезирующим духом веет от произведений Бердяева, который, при всей полемической насыщенности его книг, с исключительной силой вживается в чужие настроения и не боится брать из них то, что ему по душе. Синтетическая сила построений Бердяева чрезвычайно велика; в каком-то музыкальном аккорде, не подавляя и не диссонирюя один с другим, звучат в нем мотивы, которыми жило русское сознание; оттого на Бердяеве можно проследить влияние самых различных русских мыслителей, что не мешает ему сохранять свою оригинальность»¹⁴³. О Василии Васильевиче Зеньковском, писавшем эти строки, можно сказать то же самое, что он говорит о Бердяеве.

Не у многих мыслителей можно наблюдать сочетание разработки ими истории философии с глубокой личной вовлеченностью в историко-философский процесс, с деятельным участием в нем. В «Истории русской философии» рассматриваемые Зеньковским философы были по большей части его современниками, если не просто лично знакомыми. Это была его духовная стихия, так сказать, философская «среда обитания». Он жил в ней и ею. В Зеньковском мы видим не только автора труда по истории русской философии, не только исследователя, но и ее участника, не только интерпретатора и критика, но и оригинального продолжателя ее традиции, сподвижника в исканиях и достижениях русской религиозной философии, не только объективного исследователя этой философии, но и одного

из ее творцов. Не только он погружен в историю русской философии, включен в нее, но и она – в него. Она охвачена им, но и он – ею. Можно сказать (если это поможет пояснить ситуацию), что так фотограф или живописец известными им приемами и средствами включают себя в круг запечатлеваемых ими лиц.

Бывают периоды в развитии искусства, когда оно отвращает взор от внешнего мира и сосредоточивается на себе. Предметом искусства становится оно же само: художественное творчество, художественная форма, сам художник. Искусство для него становится самоцелью (случается, доходят до крайних пределов: «искусство для искусства»). Искусство довлеет в себе. Интерес художника может быть прикован к себе одному, к собственному внутреннему миру (в живописи – автопортрет). Нечто и в философии: философ обращает взор на свое учение, на пройденный им, как мыслителем, путь, на историю развития своего мировоззрения (у Н.А.Бердяева – «Самопознание: Опыт философской автобиографии»). Случается и иное направление: преимущественное внимание сосредоточивается на истории своего предмета, – истории искусства, истории философии. Но мы сталкиваемся и с явлением более сложным, с явлением более высокого порядка.

«История русской философии» Зеньковского – это такое исследование, такое произведение, которое является одновременно обнаружением и выражением его собственной философии. Нечто подобное можно видеть у Аристотеля в его «Метафизике», у Гегеля в его «Лекциях по истории философии», у А.Ф.Лосева в его «Истории античной эстетики» (не только античной). Сходным образом и Зеньковский сам является составной частью истории русской философии¹⁴⁴. Я присоединился бы к тем, кто добавит: органичной частью ее как целого, – если бы «органичная целостность» не стояла бы под вопросом и не составляла проблемы в самом характерном аспекте русской философии, в этической ее устремленности. Но об органичной целостности предмета рассмотрения, а также об органичности ему нашего способа подхода, мне придется говорить больше не как о некотором *состоянии* бытия или сознания, но как о задании и о цели, как о *проблеме*.

Вся история русской философии исполнена нравственного пафоса, особенно чувствительна к проблеме добра и зла, к напряженности между этими проявлениями положительных и отрица-

тельных ценностей и к характеру их сочетания. Зеньковский справедливо отмечает, что, с одной стороны, как бы ни пронизывала искренняя и подлинная моральная взволнованность творения того, кто претендует на философичность, этого все же слишком мало для философа¹⁴⁵; с другой же стороны, остерегает против одно-сторонности: не следует впадать в этический максимализм, в пан-морализм и все подчинять только этическому началу, идее добра, возводить мораль в ранг религии и низводить религию до морали. Так, в учении Льва Толстого Зеньковский порицает именно нераздельное господство у него этики, стремление преобразовать эстетику, науку и философию, подчинив их этике: «Это уже не просто примат этики (как у Канта), а чистая тирания ее»¹⁴⁶.

Надо сказать, проблема добра и зла является для русских религиозных мыслителей одновременно общезначимой и глубоко личностной, и теоретической, и практически-жизненной. Именно в области этики мировоззренческий вопрос о безусловной целостности и радикальной двойственности, о монизме и дуализме оказывается наиболее сложным и выступает в более обостренной форме, чем в других разделах или дисциплинах философии, в том числе и в гносеологии.

Зеньковский чуток и восприимчив к идеям целостности, синтеза, преодоления кричащих противоречий. За приверженность этим идеям он ценит и Вл. Соловьева с его философией всеединства, с принципом цельного знания, и Бердяева, проповедовавшего «великий синтез традиционализма и творчества, церковности и свободы». За это же он ценит и русскую философию в целом с ее духом универсализма. Для него самого как историка философии центром стремлений и главной задачей было обобщить и подытожить развитие отечественной философии, особенно же эпоху современной ему мысли, известную под названием «русского религиозно-философского ренессанса», когда была проявлена наибольшая зрелость в отношении к проблеме зла. Именно в этом круге этико-религиозных исканий *зло* осознается как последнее и серьезнейшее препятствие к завершению всеобъемлющего синтеза.

Если мы видим, как добро (в явлениях) поражено злом, а в зле находим не угасшую искру добра, то будет ли это основанием для утверждения об их органическом единстве? Даже если создаем *стройную* теорию о связях добра и зла, будет ли эта стройность

тождественна органичности? Вольно иному изошренному в диалектике единства и борьбы противоположностей настаивать на неразрывном единстве добра и зла и тем самым оправдывать зло, его необходимость для единства. Но ведь единство их – совсем не органичное, а разрывное единство. И появляется настороженность: не будет ли этическая теория лишь в том случае соответствовать своему предмету, если она, как и предмет ее, внутренне раздвоена (дуалистична), и – не соответствовать, если она органически целостна (монистична)?

Возникает правомерный вопрос: разве не было намерением Спасителя, принесшего «не мир, но меч», посредством разделения добра и зла привести наш мир в надлежащее состояние? Видимо, не только отдельным сферам, но и различным ступеням бытия присущи – одним гармоничное единство, другим насильственное, третьим единство расторгнутое, совсем не органичное. Зеньковский неспроста каждый раз указывает контекст, в котором рассматривается и решается проблема добра и зла: является ли эта проблема, например, космологической, гносеологической или этико-религиозной. Решается ли она в каждом из рассматриваемых контекстов монистически или дуалистически.

Если упустим из виду специальные сферы рассмотрения, в которых дается направление решения проблемы зла, то нам придется видеть в высказываниях Зеньковского вопиющие противоречия. В самом деле. В одном случае он может утверждать, что «христианство есть живая и неразложимая целостность, оно не может быть иным»¹⁴⁷. В другом случае он может говорить о дуализме Бога и мира в христианском учении (именно, в учении о творении мира). Как же это, спросим, в христианстве, в этой «живой и неразложимой целостности», заключено учение о радикальной двойственности Бога и мира?

Это вовсе не есть какая-то случайная «неувязка». Она настойчиво повторяется у Зеньковского. Он резко выступает против неоплатонического отождествления Бога и мира как единосущных, он упрекает Булгакова и Франка в склонности к редуцированию различия Бога и мира. Строгий и щепетильный в вопросе о причастности той или иной религиозно-философской концепции к подлинно христианской, Зеньковский отказывается совмещать указанные подходы с христианской метафизикой, которая, по его убеждению,

вся проникнута онтологическим дуализмом. «Христианство, всецело примыкая к ветхозаветному Откровению, связано до самых последних глубин с онтологическим дуализмом, с кардинальным различием Бога и тварного бытия. Основы христианской метафизики лежат в раскрытии и осмыслении онтологического дуализма»¹⁴⁸. С другой стороны, Зеньковский не жалуется на гностическую софиологию, в которой мир считается созданием не Бога, а падшей Софии (Василид). «Христианская метафизика не знает *того дуализма* (выделено мной. – В.Л.), что пронизывает гностические системы»¹⁴⁹. Значит, христианство, по Зеньковскому, предполагает дуализм совсем иного рода.

Подробно рассматривая разнообразные методологические усилия выявить опосредования очевидных разрывов как между природными, так и между духовными формообразованиями, попытки установить переходы между последовательными ступенями, рационально объяснить закономерность возникновения новых форм из предшествующих, Зеньковский показывает, что в каком бы пункте божественного, естественного или человеческого процесса мы ни полагали появление чего-либо качественно нового, в особенности же зла, мы не можем изобразить его появление (и преодоление тоже) как естественно- или рационально-необходимое (тем более как неизбежное). Такое направление изысканий часто бывает нацелено на раскрытие постепенности перехода как необходимого (например, у Шеллинга), на установление эволюционного пути, скажем, от безгреховного райского состояния к грехопадению, а от него – к искуплению. Чтобы спасти монизм, однократный, одноразовый «скачок» к появлению зла стремятся в таких случаях рассредоточить в череду переходов, отчего трудность понимания действительного (а не мысленного) перехода, преобразования в иное качество, не исчезает, а только затушевывается, т. к. «постепенность» все же нередко оказывается движением именно по степеням.

И тогда монизм позиции, утверждаемый в общем и целом, разрушается буквально рядом скачков, с разрывами – вместо предполагаемой непрерывности на каждом шагу дуалистически дробится на всех этапах восхождения, предполагаемой успешностью которого хотели подтвердить именно монизм. Ибо продвижение по степеням, по ступеням не может обойти проблемы скачков, пе-

рерывов постепенности, которые, хотя и фиксируются, но ничуть не объясняются ни через диалектические ухищрения и хитросплетения, ни смелыми и тонкими умозрениями, ни искусственными конструкциями. Ни в степенях деградации к злу, ни в степенях восхождения от зла к добру нет необходимого естественного, рационально постижимого продвижения, и одною непрерывностью, справедливо считает Зеньковский, эти процессы не объясняются и не исчерпываются.

Конечно, можно оспаривать, что между ступенями бытия имеет место прерывность, т. е. можно отрицать «скачки» в бытии. Предметом постоянных стремлений в науке как раз и является установление «постепенности» в переходе от царства неживой материи к биосфере и т. п. Зеньковский соглашается, что эти искания совершенно законны, но то, что доньше мы знаем, говорит он, постоянно убеждает в бесплодности всех этих усилий. Реальное бытие непрестанно являет нам «прерывность». Что же сказать тогда о целостности бытия? Допустимо искание в нем непрерывности. Правомерно желание установить, что мир есть *сплошное* целое. Однако это – «лишь *постулат*, хотя бы и подсказываемый нашей непосредственной интуицией. Сама же по себе эта интуиция единства является *лишь мотивом* философских размышлений, но использование ее в смысле того, что мир есть сплошное целое, не может быть принято как само собою разумеющееся»¹⁵⁰.

Эволюционные теории *предполагают непрерывность* в бытии. А раз этой непрерывности нет, то появление новых ступеней в бытии, решает Зеньковский, постижимо лишь через понятие творения: новые формы бытия на деле не «проистекают» из предыдущих, а «творяются», т. е. призываются «свыше» к появлению. Признавая, что всякая высшая ступень опирается на низшую, Зеньковский добавляет существенную оговорку: «но не есть продукт ее».

Ничто так не подтверждает всю силу идеи творения, как именно прерывность в бытии, невозможность *выводить* высшие формы из низших. Но в той же идее творения настойчиво подчеркивается и единство бытия: все бытие от Бога Творца, – это и есть основа и смысл единства в бытии. Единство бытия означает еще и некую «целостность», скрепляемое и охраняемое какими-то силами. Все бытие не только произошло из единого Источника, – но продолжает пребывать единым, остается «целым» и внутренне связанным¹⁵¹.

А это значит, продолжает Зеньковский развивать свою точку зрения (она же, как он себе представляет ее, вполне христианская), «скачки» в бытии не нарушают ни единства бытия, ни иерархических взаимоотношений, – только здесь нет места для сплошной непрерывности. «Есть непреходимая граница между высшими формами дочеловеческого бытия и человеком – и здесь христианская позиция тверда и не может колебаться. Но наличность такой непреходимой границы не нарушает единства в бытии, не отрывает человека совсем от дочеловеческого бытия»¹⁵². Христианский взгляд на прерывность, которая устраняет искомую естественными науками эволюцию одних форм бытия из других, восходит к библейскому указанию, что различные формы бытия появляются по слову Божию: «И сказал Господь: да произрастит земля... да произведет вода» (Быт. 1, 11). Замечательную особенность фиксирует Зеньковский в Божественных актах: земля *призывается к творчеству*, к самодеятельности, что означает признание в ней *внутренних движущих сил*. Земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом зерно в колосе. Различные периоды в истории бытия («дни» творения) начинаются с призыва Божия к самодеятельности «земли». Участие Бога в переходе от одних форм бытия к другим, содействие в «скачках» в развитии, – это черта и особенность «именно христианской космологии». Библейское повествование говорит о переходе бытия от низших форм к высшим, между которыми действительно трудно установить «непрерывность», монотонность эволюции в бытии¹⁵³.

Хотя природа («земля») порождает – если угодно, творит – новые формообразования, но движитель творчества не имманентен ей, так же как начало единства мира трансцендентно ему, т. е. привходит в мир извне, привносится свыше. Все попытки понять единство мира имманентным ему обречены на следование Плотину. Но у Плотина мир и Абсолютное просто единосущны один другому, что и вызывает протест у Зеньковского. Идея эта означала устранение понятия творения и учения о радикальном различии Бога и мира. Владимир Соловьев никогда с нею не расставался. Он считал мир становящимся Абсолютом. Мир отличен от Абсолюта только тем, что элементы божественного бытия находятся в нем в недолжном порядке. Тема Софии у Соловьева не устраняла единосущности Бога и мира. Только это и создавало видимость монистичности

в построении софиологического опосредования противоположности между добром и злом. А поскольку противоположность зла добру долгое время оставалась для Соловьева мнимой, то этим самым обесмысливались и делались просто излишними все усилия к такому опосредованию. Оно нужно было для субъективного удовлетворения в монистичности концепции.

Вл. Соловьев прямо полагал *Софию* посредующим звеном между Богом и миром и соединял в ней качества того и другого, небесные и земные, божественные и человеческие, а что важнее в методологическом и этическом смысле – сочетал в этой *душе мира* монизм и дуализм (естественно переходящий в плюрализм), добро (от Бога) и зло (от мира). *Душа мира*, определяемая как божественным началом, так и тварным бытием, является посредницей «между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни»¹⁵⁴. Будучи двойственной, мировая душа не связана только с одним каким-то началом, а потому относительно свободна и независима от божественного начала. Получая от божества силу надо всем, обладая всем и делаясь поэтому «единой внутренней природой мира», мировая душа оказывается способной самоутверждаться и отделяться от бога. А отделившись, она перестает объединять собою всех, *всё* теряет свою общую связь, и тварный мир выглядит как простое скопление обособленных вещей, как механическая совокупность атомов. Частные организмы, элементы всемирного организма вынуждены влачить эгоистическое существование, в основе которого лежит зло, а плодом его выступает страдание. В мировой душе сосуществуют два начала: наряду с божественным началом добра начало зла. Весь вопрос в том, каков характер этого единства. Соловьев всегда стремился к целостности. Но, как заметил Бердяев, целостности в нем самом не было. Такая оценка означала, что философско-религиозный ренессанс уже продвигался к более возвышенному представлению о целостности, хотя выразить ее было исключительно трудно.

Как бы замечательны ни были системы имманентизма, для христианского созерцания мира они неприемлемы, считает Зеньковской. Конечно, данное нам в непосредственной интуиции единство мира неоспоримо, как и необозримое многообразие в

мире. Но изящные формулы о единстве в многообразии и многообразии в единстве еще ничего не говорят о характере связи в них, о способе сочетания в них единства и многообразия.

Если мир слагается из независимых друг от друга единиц бытия (атомы Демокрита), то что же объедает и «сопрягает» их в некое, хотя бы нестойкое, единство? На чем это единство основано? Из плюрализма никак нельзя вывести того (хотя бы и относительного) единства, какое мы находим в мире. Плюрализм (часто помимо воли или бессознательно) вводит единство, которое *не от мира*. У Демокрита это единство проистекает из некоей внемирной, таинственной «необходимости». Как эта «необходимость» вообще подчиняет себе самостоятельные единицы бытия? Как они удерживаются в единстве? Наука подгоняет бытие под «законы» и усваивает этим «законам» непостижимую магическую силу и власть над явлениями. (Отсюда Зеньковский заключает, что элемент *мифологии* по существу имеется и в современных научных построениях.)

Что явления «подчинены» закономерностям – это бесспорно, говорит Зеньковский, но что *значит* это подчинение? – вот вопрос, остающийся и для современной науки. Она довольствуется тем, что закономерность *есть*: «она просто дана, и более ничего». К числу уязвимых мест в основоположных идеях современного знания о мире Зеньковский относит принятие закономерности. Но почему существуют законы в жизни мира? Почему мир «повинуется» этим законам? И как надо мыслить это «подчинение»? Вопросы эти наука даже не ставит. Классификация наук (и бытия) «по этажам» не дает переходов между ними от низших к высшим. Нет непрерывности, что указывало бы на единство их. Нет восходящей лестницы, нет постепенности. Есть скачки в соотношениях «этажей». «Высшее подчинено низшему, но из него никак выведено быть не может»¹⁵⁵.

«Если даже признавать (к чему и ведет... “периодическая система” элементов), что есть некая «протоматерия», различные формы которой (в зависимости от так называемого атомного веса) дают разные химические индивидуальности, то все же это единство материи, признание некоей “протоматерии”, дает возможность переработки одних “элементов” в другие (например, свинца в золото), но не устраняет самого загадочного факта *устойчивости*

химических элементов. Химическая картина бытия никак не может быть выведена из общих физических свойств материи... И тут мы снова имеем дело со скачком в структуре бытия»¹⁵⁶.

Между физико-химическим бытием и биосферой опять скачок – все попытки объяснить живое из мертвого до сих пор ничего не дали. Тезу Тейяра де Шардена о «силах эволюции», возводящих протоматерию в высшие «этажи», Зеньковский уличает в *retitio principii* (ведь действие этих «сил» и требуется объяснить) и относит к чистейшей мифологии. Но и ссылка на эти «движущие силы эволюции», которые в какой-то момент в жизни материального бытия «пробуждаются к действию», все же не отрицает того, что в бытии здесь имеет место «скачок». И приходится согласиться, что «постепенность» переходов от ступени к ступени в восходящем ряду не объясняет характер преобразований и восхождения.

А значит, в иерархическом строении бытия (как и в плюралистическом) единство и целостность остаются загадкой. Вслед за С.Л.Франком Зеньковский признает, что в этих случаях мы имеем дело с «металогическим единством». Очевидность «единства» еще не дает понимания его, так же как «известное», оттого что оно известно, еще не есть поэтому познанное. Но Зеньковский настаивает на большем: «Единство и целостность бытия не только непостижимы, но и не могут иметь в себе свой источник. Природа не может быть мыслима так, что она “захотела” быть закономерной и единой, – это была бы детская мифология. Начало единства (металогического) и целостности космоса лежит, очевидно, вне его – и именно это начало и есть сфера Абсолюта... Нигде и никогда мы не можем познавать бытие вне отношения к Абсолюту, т. е. к Творцу бытия»¹⁵⁷.

Но мы не можем постигать бытие, особенно человеческое бытие, также и вне отношения к человеческой свободе. Здесь дело еще больше осложняется. Дар свободы дан Богом «навсегда», и сам Бог не может его отнять. За человеком остается свобода последовать или нет зову своего сердца. Вся тема апокатастасиса, означающего «неизбежность» всеобщего восстановления, неизбежность возвращения к единству, неотвратимость гармонизации мира, потому и была отвергнута Церковью, что идея апокатастасиса обходила начало свободы. Господь мог бы уничтожить носителей зла, но Он не может «проникнуть в ту сокровенную глубину человека или ангела, где неугасимо пылает огонь свободы».

Свобода как раз и является причиной того, почему чаемый переход к добру оказывается столь затяжной и так мучительно разворачивается в исторической драме. Свобода не терпит навязывания, принуждения к добру. Насильственное насаждение благодеяний не может быть добродетелью. «Долготерпение» Божие тем только и объясняется, что Бог хочет «всем (и человекам, и ангелам) спастися и в разум истины прийти». «Исторический процесс, – говорит Зеньковский, – есть драматическая, часто трагическая повесть о блужданиях свободы. История становится в силу этого все более трагичной, так как все более и более ожидается от человечества свободное обращение к добру и правде»¹⁵⁸.

Зеньковский приходит к «коренному» для своего (и для нашего) времени моменту в христианском восприятии мира, к антиномичности, которую выстрадала русская религиозная философия от Флоренского и Булгакова до Бердяева и Франка. Как и для этих мыслителей, для него одинаково важно восприятие жизненности, радости и красоты в космосе, но важно и восприятие в нем затаенной и явной тоски, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотвратимость увядания и смерти. «Наличность одновременно этих двух восприятий не дает основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на одностороннем его понимании (или “все в мире хорошо”, или “все в мире плохо”»)¹⁵⁹.

И тут же Зеньковский уточняет именно христианское понимание, вернее, переживание этого внутреннего состояния: оно в глубочайшем смысле *трагическое*. «Христианство не дуалистично и не односторонне, оно по существу есть восприятие *трагизма в мире*. О трагизме можно серьезно говорить именно при одновременной наличности силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведет ни к пессимизму (но мир жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть)». В самом деле, можем ли мы причислить к пессимистичному или оптимистичному восприятие исторического процесса, в котором все более обнажается борьба добра и зла, устраняется все то, что «отчасти добро», а «отчасти зло»?

Из «Науки о человеке» В.И.Несмелова (1863–1937) Зеньковский почерпнул формулировки, точно выражающие трагическое христианское умонастроение. Что значит устремиться

к достижению безусловного идеала жизни? Это значит, отвечал Несмелов, обратиться к сознанию невозможности в условной нашей жизни только своими силами осуществить эту цель, к которой немолчно зовет человека его нравственное сознание. Тупик для сознания? Совсем нет. Просто люди нуждаются, по словам Несмелова, «не в мудром учителе истинной жизни, а в *Спасителе от жизни неистинной...* Нам нужно спасение от этой невыносимой двойственности, и это спасение может быть осуществлено только Тем, Кто осуществил в мире спасительный закон всеобщего воскресения и преображения»¹⁶⁰.

Многому научившийся у В.И.Несмелова Бердяев в «Философии свободы» на свой лад поддержал «апофатический» момент в выполнении задачи мировой истории: требуется прежде всего спасение от жизни неистинной, преодоление зла, нужна «победа над злой волей в мире, над корнем зла, а не механическое устройство счастья»¹⁶¹. Соответственно и акценты в постановке этической задачи в таком случае должны быть изменены: для окончательного утверждения монизма надо сначала искоренить зло и тем превозмочь дуализм. Зеньковский причислил мысли Несмелова к существенно христианским, всецело основывающимся на учении о спасении человечества через искупительный подвиг Спасителя. История «нужна» не потому, что в ней «зреет» преображение мира, но потому, что «через исторический процесс человечество освобождается от всех пут, которые связывают наше сознание и затемняют основной смысл жизни»¹⁶².

Христианское мировидение Зеньковского явно оттесняет пессимизм. «Как бы ни сгущалась над миром тьма, – говорит он, – мир стоит в свете и полон сияния – и даже больше: с христианской точки свет и сияние Божие – *все возрастает в мире...* Как страдания возвышают людей, как преступления, потрясая души преступников, обновляют их, так и в общечеловеческой истории все больше и больше правды и любви»¹⁶³. Но и оптимизм в его односторонности не приемлется христианским сознанием. Ведь с ростом зерен растут и плевелы. С ростом добра увеличивается и зло. Если бы расширение сферы добра означало только вытеснение зла! Так нет же. Отношение между ними в таком процессе не обратное, а прямое.

Что происходит при этом с субъективной стороны, т. е. в восприятии в откликах сознания на такой процесс?

Угрюмый и бескрылый скептицизм реагирует на эту ситуацию однобоко, в свойственной ему манере. Хорошее воспринимается как должное, привычное, саморазумеющееся, и часто не замечается. Зло у всех на виду, все о нем знают и говорят, заслоня от себя понимание, что «добро невидимо всюду есть там, где видимо (т. е. явно, зримо. – В.Л.) торжествует тьма и зло»¹⁶⁴. Грядет та беда, что «в добре перестают видеть добро» (Гоголь), а потому как беда не ходит в одиночку, в зле, заполняющем мир, уже не видят зла. Назовем ли нечувствие к *добру и злу* результатом диалектической процедуры «снятия» противоположности между ними, сведения их самих к «безразличию»? Индифферентность к тому и другому (к *добру и злу* постыдное равнодушие) еще не превращает реальную противоположность между ними в ничтожную субъективную «видимость». Даже будучи невидимым, добро все же *есть*. Есть и зло, хотя оно заимствует от добра и присваивает себе именно личину, видимость добра, рядится под добро и паразитирует на нем. Размышляя в этом русле, Зеньковский, в характерном для него духе, не склоняется ни к пессимизму, ни к оптимизму.

Автор «Основ христианской философии» выражает философский смысл трагического восприятия мира, как мира «во зле лежащего», но жаждущего спасения от «рабства тления». Добро и зло поняты им не как состояния, не как статичные, а в их тенденциях, через запросы в них, поняты не как пребывания, а через исторические устремления: ситуация «мира во зле лежащего» есть одновременно жажда спасения, это – чаяние самого мира; добро не есть абстрактное блаженство без настороженности против неправды, зла, безобразия. О моменте, выражающем эту сосредоточенность сразу на обеих сторонах, хорошо сказано у Данте: под живым впечатлением о «добром старом времени» и на фоне переживания его благоустности чувство зла обостряется.

Тот страждет высшей мукой,
Кто радостные помнит времена
В несчастьи...¹⁶⁵

И добро, и зло восприняты в их напряженном соотношении, поэтому нет места ни безмятежному оптимизму, ни беспросветному и безотрадному пессимизму. «Трагическое восприятие мира (как трактует его Зеньковский) оправдывает и светлый кос-

мизм, столь глубоко присущий христианству и не угасший лишь в Православии, – но он заключает в себе и постоянную память о Голгофе. Эта память о Голгофе, это ощущение всемирной тоски имеет такую же тенденцию всецело окрашивать ощущение мира, – как такую же тенденцию заключает в себе и светлый космизм. Избежать крайностей того и другого обязательно для нас, если мы хотим до конца понять, что дает нам христианское понимание мира»¹⁶⁶. «Золотая середина», удерживающая как от крайности пессимизма, так и от безоблачного оптимизма, не означает ни компромисса, ни эклектики, ни болезненной дуалистической расщепленности, ни безразличия к добру и злу. Все это вместе взятое составляет специфику (но заключает в себе и трудность) понимания мирочувствования, которое Зеньковский называет *трагическим*.

К характеристике его следует отнести то, что оно предстает преимущественно не таким явлениям, событиям или поступкам, которые суть только отчасти добро, отчасти зло, но главным образом таким, которые суть целиком то и целиком другое, и притом вместе в одном явлении. (В войнах, в которых так безрассудно уничтожаются человеческие жизни, рядом с этим видим мы, помимо частичных, цельные проявления жертвенности, любви, жалости, – безусловные проявления благоустности.)

И наконец, совершенно четкая и точная формулировка Зеньковским трагического умонастроения христианства, т. е. в данном случае отношения к добру и злу, как отношения ни оптимистического, ни пессимистического, но и не колеблющегося между ними: «Эта двойственность в мире – наличность лучей благодати, непрестанно и неутомимо льющихся в бытие, и одновременно наличность тьмы – понята лишь в философии свободы, непосредственному же чувству она предстает обычно с акцентом на тьме. И все же христианское восприятие мира не есть, однако, пессимизм; мир остается “добро зело”, но христианское восприятие мира так же далеко от оптимизма, от незамечания всех тех страданий, трагедий, нелепостей, которые создаются злыми силами. *Христианству присуще трагическое восприятие бытия*, т. е. острое чувство неправды и зла, но и четкое ощущение того, что мир уже спасен во Христе; мир не есть зло, но он все же “во зле лежит” – и вся суть в этой двойственности»¹⁶⁷.

Неверно толковать эту точку зрения так, что выход из альтернативы оптимизма и пессимизма будто бы имеет в этическом плане (в отношении к добру и злу) смысл простого отрицания, отбрасывания того и/или другого. Нет, Зеньковский подчеркивает необходимость одновременного усмотрения в нашем мире существования и роста «пшеницы» и «плевел» – без всякого преувеличения с нашей стороны или умаления значимости того или другого из этих обстоятельств, без акцента, например, на мучительном и горестном восприятии зла и страданий (как у Франциска Ассизского или Бернарда Клервосского).

Построение православной культуры, считает Зеньковский, не должно впадать в ту или иную из крайностей, в каких протекало религиозное развитие Запада, ошибки и грехи которого важны как предостерегающий урок для восточного христианства: Православие должно оставаться «свободным от крайностей натуралистического оптимизма и безрадостного пессимизма». Православие глубоко ощущает и реальность первородного греха, и откровения, воспринимаемые, например, через *пасхальные переживания*, которые Зеньковский выражает с большой взволнованностью и крайне эмоционально. «Пасха не несет забвения о Голгофе, она не несет с собой наивного и безоблачного утопания в радости Пасхи... И Крест и Воскресение – то и другое в своем сочетании дают нам трагическое восприятие жизни. Есть тьма, грех, зло, но есть и свет и радость, которые тьма не может “объять”. Мир живет часто вне Бога, но Бог всегда с нами, Он всегда в мире»¹⁶⁸. Не признать ли, что «трагизм», взгляд на который разрабатывает автор «Основ христианской философии», все же скорее оптимистичный, чем пессимистичный?

Если мы пожелаем несколько дальше приоткрыть завесу над характером этого трагизма, над оптимизмом в нем, то стоит обратиться к освещению Бердяевым *судьбы* в связи с трактовкой им известной притчи о «слезинке ребенка», терзавшей Ивана Карамазова. *«Историческая судьба народов и всего человечества есть моя судьба, я в ней и она во мне. Я живу в прошлом и будущем истории моего народа, истории человечества и истории мира. И все жертвы всемирной истории совершаются не только мной, но и для меня, для моей вечной жизни. Слезинка ребенка пролита не только для мира, для совершения мировой*

судьбы, но и для самого ребенка, для свершения его судьбы. Ибо весь мир есть мир этого ребенка, он в нем и для него»¹⁶⁹. Лишь на этой почве возможно решение проблемы Ивана Карамазова о слезинке замученного ребенка, считает Бердяев. «С “частной” точки зрения, – продолжает он, – слезинка ребенка не может быть оправдана. Замученный ребенок – бессмысленная жертва, вызывающая протест против мира, а в конце концов и против Бога. Но жертвы и страдания могут быть оправданы, если видеть ту глубину всякого существа, на которой судьба национальная, историческая и мировая есть его собственная судьба». Вот к пониманию чего многие в поисках *оправдания* мучений и жертв безотчетно влекутся; но, встретившись с той глубиной, на которую указывает Бердяев, принять ее не могут (может быть, по моральным соображениям, не возвысившимся до религиозного понимания в бердяевском смысле). Важно подчеркнуть: не *отвергают*, признают как *факт*. Но не *приемлют*, предпочитая **остаться при неотомщенных слезинках ребенка, при** страстном нежелании оправдывать подобные мучения, хотя бы такое упорство и было названо, вслед Бердяеву, лишь «частной» точкой зрения, и хотя бы даже действительно было частной точкой зрения. А она – просто *человеческая* точка зрения, отличная от Божественной. Бог-то, может быть, и простит (Бердяев верит: простит) негодяя, но человек не Бог и по-человечески не может, да и не должен простить. Должен не прощать. В своем бунте против Бога Иван Карамазов не отвергает Его, он только билет в Царство Божие почтительно возвращает. Единство человеческого мира с Божественным есть, а вот примиренности и успокоенности нет в этом единстве.

«В тысячелетнем царстве Христовом будет утерта каждая слеза, и слезинка ребенка... получит высший смысл», настаивает Бердяев. Но разве Иван Карамазов отвергает или оспаривает это? Он, в сущности, отстаивает наряду с высшим смыслом другой, не самый высший, а человеческий, без которого не было бы и высшего и без которого не имело бы смысла вести речь о богочеловеческом единстве, признаваемом, начиная по крайней мере с Вл. Соловьева, всей русской религиозной философией. Без признания этого богочеловеческого «континуума» не станется и тот монодуализм, на котором так настаивает Бердяев.

Этим рассуждением я хочу только еще раз подчеркнуть всю внутреннюю напряженность трагического оптимизма, которого придерживается и Зеньковский в своем монодуализме. Ибо он рассуждает совершенно в том же духе, что и Бердяев: «Ну разве это не чистая фантастика, скажут те, кто привык к тому, что в мире разлита скорбь..? Какие основания “воображать” себе какой-то иной мир, в котором “лев ложится рядом с ягненком”, не обижая его, в котором никто не стареет, не болеет, не умирает? Не чистая ли глупость воображать мир без этого? Но в этой “глупости” скрыта глубокая правда о мире, о котором так необыкновенно говорил апостол Павел, что «весь мир стенает и мучится, пока не войдет в славу сынов Божиих» (Рим. 8, 20)»¹⁷⁰. И тут же Зеньковский добавляет (материал для размышлений!), что это и есть основа христианского учения о мире, в свете которого надо понимать «всю правду и ценность внесения *моральной оценки* во всякую истину о бытии».

Конечно, христианину часто не удается одновременное восприятие правды и неправды именно «в свете трагической тайны бытия». Но от такой «неуравновешенности» Зеньковский отличает «крен» в ту или иную сторону, обусловленный поэтапностью душевно-духовного подъема и преображения, выделяя три стадии на этом пути. Сначала – восторженное переживание духовного и душевного подъема, известного всем, испытавшим «возвращение» к религиозной жизни. «Первая стадия этой поистине “новой жизни” сопровождается чувствами радости, живого ощущения Божьего руководства, часто сознанием своего избранничества – и всегда – воодушевления. Так, и только так начинается религиозная “весна” и сменяется она постепенно открытием своих недостатков, неполноты и внутренней нецельности; этот период проходит мучительно и трудно, доходя порой до крайнего чувства богооставленности. Только в третьем, последнем периоде душа исполняется светлой тишины, внутреннего мира и спокойствия»¹⁷¹. А для *равновесия* во внутреннем созерцании мира, т. е. для одновременного восприятия света и тьмы надо *подняться* до известной степени *над* уровнем обыденности, повседневности, непосредственной эмпирической реальности и духовно освободиться от плена ее. В такой плененности находятся те (даже из христиан), кто резко отгораживает христианский мир от внехристианского как свет и тьму.

Действительная разделенность на «свет» и «тьму» существует в каждом из этих миров. (Раздражавшие респектабельную публику мысли подобного рода разбросаны в произведениях Вл. Соловьева). Христианское мироощущение тем и трагично, что в нем два мира не отделяются друг от друга. «Где свет, там есть и тьма». Где добро, там же и зло. Но оттого зло еще совсем не органично добру; зло ему *инородно*, они не суть виды одного и того же рода (как попытался однажды представить дело Л.Фейербах). Поэтому Зеньковский считает недостаточным и в конечном счете неточным (низводящим и приравнивающим к «животному организму») именовать христианское трагическое мироощущение *органически* целостным.

В.Соловьев справедливо отличал органичность духовную от органичной целостности животного организма. При всей привлекательности природной органической целостности, возврат к ней уже невозможен, потому что «мир вовлечен в кризис, – органическая эпоха оборвалась» (Флоровский).

Вопрос о том, как в новых условиях выйти из разлагающегося и распадающегося быта все же остается. «Почвенничество» как ответ на обозначившуюся ситуацию означало именно возврат к первоначальной цельности, идеал и задание *цельной жизни*. Для Достоевского как и для многих других, то был проект еще не распознанной *соборности*. Соборность – вот что становится более адекватным решением проблемы. Эта категория духовной жизни выражает нечто более возвышенное, нежели просто органичную целостность. Славянофилам это было, конечно, известно. Но Г.В.Флоровский заострил заключенное здесь различие. Из романов Достоевского он усвоил, что одной только естественной цельности восприятий и переживаний еще очень и очень недостаточно, нужно вернуться не столько к цельности чувств, сколько к вере, к *единству в вере*.

Достоевский был слишком чутким тайнозрителем человеческой души, чтобы остановиться на органическом оптимизме. Это так. Но Зеньковский присоединяет сюда не до конца продуманное предположение: «Органическое братство, организованное, пусть изнутри, каким-нибудь “хоровым началом”, вряд ли многим будет отличаться от “муравейника”»¹⁷². Приравнивать соборность к муравейнику, соборное начало к роевому началу – это, конечно, перебор. Да и сравнение «хорового начала» с «роевым» возмути-

ло бы Павла Флоренского и Льва Карсавина. Соборное единство, конечно, органично и целостно, но органичность и целостность в нем не природная, а духовная. Природная целостность в обществе – это только ступень к духовной общности. Верно подмечает Бердяев: «Природно-органическое не есть еще ценное, не есть то высшее, что нужно охранять. Истинная жизнь – творимая жизнь, а не исконно данная жизнь, не органически-элементарная, животное-растительная жизнь в природе и в обществе»¹⁷³.

Целостность, которой доискивается Зеньковский вместе с такими мыслителями как Бердяев, Франк, Флоренский и ряд других, – *мистическая*, «таинственным» образом сочетающая в себе и не только выдерживающая, но и преодолевающая противоположность света и мрака, добра и зла. А в этом вопросе намечается новая тема, выводящая отечественную мысль на новый уровень, уже активно разрабатывавшийся ею и включенный Зеньковским в историю русской философии. На данном этапе рассмотрения можно только наметить путь, афористично выраженный Николаем Бердяевым в его философской автобиографии: «Моя всегдашняя цель не гармония и порядок, а подъем и экстаз».

ГЛАВА VIII
О РАЗВЯЗКЕ ИСТОРИИ В ИСТОРИОСОФИИ
В.В.ЗЕНЬКОВСКОГО

1

Предречения близости «конца света» и возвещения точных сроков наступления светопреставления, столько раз не сбывавшиеся, вызывают в наше время иронию, тем не менее тревожные и горестные предчувствия нет-нет да врываются в души снова и снова. Мрачные настроения, опасения и ожидания какого-то страшного конца навеиваются прогрессом средств разрушения в век ядерной техники, военной угрозой, загрязнением среды, социальными потрясениями, гуманитарными и природными катастрофами, – от всего этого нельзя просто отмахнуться. Философский подход очерчивает эту ситуацию переживания беспокойства и озабоченности в терминах близящегося *конца истории* и перехода (не без наших сознательных волевых усилий) в *сверх-историческое время*.

Имеет смысл без особых объяснений прямо обратиться к историософским размышлениям Василия Васильевича Зеньковского (1881–1962 гг.), который в «Основах христианской философии», последнем своем значительном исследовании (второй том опубликован уже посмертно, во Франкфурте-на-Майне в 1964 г.) развертывает и до известных пределов подытоживает подходы в русской религиозной философии к проблеме завершения истории, обозревает ее через призму истории философии и христианской религии. При всем своеобразии понимания конца истории он вместе с тем сознательно стремится всюду, где находит уместным, связать свои взгляды с исканиями и идеями Н.Ф.Федорова, В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, С.Л.Франка и других русских рели-

гиозных мыслителей, углублявшихся в христианскую эсхатологию. В русской религиозной философии эсхатологическая тема получает наиболее интенсивную разработку в следующих ключевых понятиях: это *богочеловечество, всеединство, свобода человеческой воли, проблематичность преодоления зла, непредопределенность судьбы, трагичность истории, небесконечность исторического процесса.*

Излагая основы христианской философии, Зеньковский раскрывает основы и своей философии, точнее, свое видение основ собственного философствования. Он дает такое этико-религиозное осмысление конца истории, которое не совпадает ни с обычным пессимистическим, ни с равнодушным, бесстрастным, квиетистским отношением к ожидаемому событию, ни с распространенным пониманием самого конца истории как светопреставления, ни с наивным оптимизмом. Вся суть его усмотрения заключается в своеобразной целостности, вся трудность в постижении ее через напряженность противоречий в ней. Повторю известное из предшествующей главы характерное для русского философа пояснение. «Христианство восточное, наше Православие, было и остается свободным от крайностей натуралистического оптимизма и безрадостного пессимизма... И Крест и Воскресение – то и другое в своем сочетании дают нам трагическое восприятие жизни. Есть тьма, грех, зло, но есть и свет и радость, которые тьма не может “объять”»¹⁷⁴. Изданную в 1952 г. в Париже и скромно названную «этюдом» статью «Наша эпоха» Зеньковский посвятил раскрытию глубоких и трагических конфликтов, которыми насыщена наша эпоха. При немногих оговорках о всех блестящих завоеваниях науки и техники, о бесспорных сдвигах в устройении социальных условий жизни он устанавливает диагноз своей эпохе как почти неизлечимо больной, исчерпавшей духовные силы и подошедшей к своему «естественному» концу. Прочитывается, как если бы написано было в нынешние времена: «...Не будет никакого преувеличения сказать, что *эпоха наша – безрелигиозна и внерелигиозна.* Этим вовсе не отвергается факт религиозного возрождения всюду, – только слабые ростки этого возрождения еще так закрыты “плевелами”, что, по притче Господней, им надо расти параллельно с “пшеницей”, хотя опасность заглушения пшени-

цы плевелами ясна. Согласно притче, лишь в “конце” дано будет отделить одно от другого, но конец “века сего” если еще не наступил, то совсем ведь близок...»¹⁷⁵.

Зеньковский помещает свое рассмотрение «конца истории» в контекст библейско-христианской истории, в которой он усматривает надлежащее осмысление проблемы. В Откровении ап. Иоанна, этой христианской книге, где заключены пророчества о конце истории, говорится о грядущем разделении мира, об образовании в конце истории как царства князя этого мира, так и царства Христова. Зло будет окончательно отделено от добра. Смысл истории согласно Апокалипсису заключается в освобождении человеческих сил для последней борьбы добра и зла, Христа и Антихриста. В этом новозаветном ответе на переживание в позднейшем иудействе близости конца даны символы сокровенных судеб истории, а доминирующим мотивом явилось представление о преображении душ и обновлении бытия. Такой конец мироздания, по Зеньковскому, стал центральной темой православия. В западноевропейском церковном сознании идея конца мира не исчезала, но и не получала развития, а с середины XVIII в. в сознании обмирщенном, т. е. в иррелигиозном, представлялась чудачеством и напористо вытеснялась идеей «прогресса», бесконечного движения истории и всего бытия в целом.

2

Проследивая развитие идеи конца истории, Зеньковский отмечает наполнение ее новым смыслом и новой силой в системе Гегеля. В его варианте диалектики есть беспокойство противоречия, есть жизнь понятия. Но беспокойство утихает, прекращается, противоречие преодолевается, диалектический процесс завершается в высшем синтезе, угасает в тождестве противоположностей. Исчезновение противоречия не ведет к концу этого мира. Все заканчивается в пределах этого объективного мира. Вот в чем был, по выражению Бердяева, «провал» Гегеля. Основной грех его метафизики был в монизме, который невозможен в падшем мире, не приложим к состоянию этого мира. Провал гегелевского универсального монизма был еще и в том, что Абсолютное в нем пре-

творяется в форме абсолютной необходимости. Гегельянство, говорит Зеньковский, усваивает всем процессам истории «какую-то диалектическую неизбежность». Мировой дух победно шествует в истории. История бестрагична. Представленный сначала как «Одиссея Духа», исторический процесс через диалектическое разрывание достигает у Гегеля полноты своего развития и «снимается». Дух уже не нуждается во временной исторической оболочке, освобождается от нее, так что разговор о каком-либо дальнейшем движении истории утрачивает всякий смысл.

Выросший на почве гегельянства марксизм отверг эту гегелевскую концепцию, выдвинув неотразимое с точки зрения обыденного сознания, «убийственное» возражение: как это история должна, вроде бы, прекратиться и вместе с тем она в полную силу продолжается, раскрывая нечто небывалое, восхищая нас новыми открытиями? Марксизм, со своей стороны, учит не о конце истории, а о конце несправедливого социального строя, о переходе в царство свободы и справедливости. Эта концепция носит полуэсхатологический характер. В ней, именуемой (на взгляд Зеньковского, удачно) ее противниками «утопией земного рая», речь идет о продолжении все того же земного существования. Преобразование относится лишь к социальному строю, и вступление в новую эпоху (в «царство свободы») не заключает в себе никакого конца истории, никакого перехода в Метаисторию. (Ветхозаветная эсхатологическая концепция тоже предрекала «земной рай», притом ограниченный, только для Израиля.) Русская религиозная философия ополчалась против идеи земного рая, отвергая ее на моральных основаниях, как «что-то непереносимое»: люди пребудут в добре, исчезнет энтузиазм борьбы со злом. Наступит удовлетворенное, мещанское царство. Исчезнет, как предполагают марксисты, трагическое в жизни, но это-то и будет, пожалуй, «самым трагическим». «Самое трагическое», – если можно так выразить иронию истории, извращенное повторение трагедии.

Сам же Маркс едко иронизировал: подлинная трагедия в истории повторяется, только уже в виде фарса. Сочтем ли такое (или какое бы то ни было) повторение истории за завершение ее?

Совсем иной смысл заключает в себе христианская идея конца мира сего. Она означает переход к Царству Божию, к «новой земле и новому небу», т. е. преображение всего бытия, телесного и духов-

ного. Для православной эсхатологии оказываются неподходящи ни возвращение к первоначальной гармонической целостности (апокастазис) в повторяющихся Эмпедокловых циклах бытия (нескончаемое чередование космогонических циклов «любви» и «вражды»), ни греческое видение тварного мира и Абсолюта единственными, ни неоплатоническая эманация Единого, ни гегелевский (отчасти усвоенный и Владимиром Соловьевым) взгляд на историю развития мира как «становящегося Абсолюта». Мир не тождествен Абсолюту и не «становится» им, настаивает Зеньковский, — они не совпадают, но и не равнодушны друг к другу. Между ними скорее *напряженность сближения*. Мир *жаждет* Абсолюта.

Мир, трагически воспринимаемый нами, безмолвно говорит нам о том, что он жаждет спасения, жаждет избавления от «рабства тления». Будучи свободными в поступках, люди не только жаждут, но способны прокладывать в истории путь в направлении своих чаяний несмотря на срывы, неудачи, откаты, зигзаги. Процесс этот необходим в нравственно-религиозном смысле, т. е. как запрос совести. Но он не представляет фатальной предопределенности, «запрограммированности» конца истории (либо непременно положительного, либо безусловно отрицательного). Не представляет этот процесс и той «необходимости», о которой повествует детерминизм как об объективной естественно-исторической закономерности.

Зеньковский решительно отмечает как идею жесткого предопределения, «неизбежности» того или иного завершения истории, так и идею исторической необходимости, сведенной к естественно-природной. Вместе с тем он очень чуток к субъективной устремленности современного сознания «горе» и остро переживает тщетность исканий этого сознания, плутающего на ложных путях, чем оно усугубляет трагичность эпохи, т. е. скорее не разворачивает и углубляет, а запутывает и извращает трагедию.

Несмотря на глубокий отход от религиозных основ, наша эпоха, говорится в одноименном произведении Зеньковского, *жаждет религиозного Абсолюта*, но страстно ищет его на путях релятивизма, на которых только загоняется вглубь неудовлетворенность, страдание эпохи, болезнь современного духа. Тем более велика трагедия эпохи. Поскольку сама категория «абсолютности», так сказать, вписана в наш дух и не может быть устранена из него, постольку сосредоточение на относительном и конечном ведет к

тому, что происходит неизбежно обратный процесс – абсолютизация чего либо конечного и преходящего, наконец, абсолютизация относительности вообще («все относительно»).

На двух видах абсолютизации в толковании исторического процесса имеет смысл задержать внимание: на теории повторяющихся циклов и противоположной ей теории бесконечного прогресса.

Теория циклов не выражает трагедии бытия и трагического мироощущения. В теории циклов ощущение и понятие исторической судьбы обесмысливается биологически-законным подходом к историческим периодам, уподобляемым растительному организму, с неизбежностью переживающему свою весну, лето, осень и зиму. Еще в «Смысле творчества» (1923) Бердяев критиковал органическую точку зрения и выражал неприязнь к идеализации «органического» в истории. На антипатии к такой идеализации дружно сошлись с Бердяевым Ф.Степун, С.Франк и Я.Букшпан в сборнике, посвященном книге О.Шпенглера «Закат Европы». Как справедливо и в согласии с Бердяевым подчеркивал Б.П.Вышеславцев в рецензии на указанный сборник, судьба цветка – это не *человеческая* и не историческая судьба. Судьба растения – вообще не *судьба*, ибо при таком понимании судьба теряет свое трагическое значение: в ней не остается места свободным и ответственным решениям.

Круговращения в природной стороне жизни человечества Бердяев признает естественной предпосылкой и переходной фазой к собственно исторической действительности, в частности, даже необходимой и неотъемлемой основой судьбы национальностей, в которых как раз по преимуществу и сосредоточена «острота исторической судьбы». Он не отвергает правомерность приложения теории циклов к общественным организмам, но указывает на отсутствие трагического смысла в таком понимании общественных процессов.

Что до теории непрерывного прогресса, то в ней нет конца, а есть *дурная* бесконечность – без завершения, без переживания трагедии. История только в том случае имеет положительный смысл, если она кончится, – настойчиво повторяет Бердяев, и вся его книга «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923) взывает к осознанию этого. Будь история бесконечным процессом, дурной бесконечностью, трагедия времени была бы неразрешимой и задача истории невыполнимой. Теории про-

гресса, распространяющиеся под формой бесконечного прогресса или устремленности к определенной земной цели, в обоих случаях оказываются неприемлемыми для русской религиозной философии. *Непрекращающийся* прогресс не имеет цели, и потому не имеет *смысла*. Он делает невозможным разрешение жизненных мук, трагических противоречий и конфликтов для всего человеческого рода, для всех когда-либо живших людей с их страдальческой судьбой.

В одном довольно распространенном варианте учения о прогрессе историческому движению придается завораживающее многих воображаемое завершение во времени через достижение окончательной цели – блаженного состояния грядущего человечества. Эта утопия предполагает наступление какого-то «совершенного состояния» в пределах исторического процесса. При этом довольно реалистично подразумевается, что никто из нас не обретет в ожидаемом состоянии своего удела, мы только подготавливаем – должны с энтузиазмом подготавливать – это светлое безоблачное будущее. Мы имеем здесь извращение религиозного упования на разрешение судеб человеческой истории, что вызывало возмущение и негодование у Бердяева¹⁷⁶.

Прогрессисты не замечают в истории внутренней драмы, которая все более и более обостряется. Одно дело теории прогресса, другое – сам прогресс, о характере которого Бердяев в своих размышлениях о судьбе России и Европы ставит провоцирующий вопрос: прогрессивен ли прогресс? Не был ли он часто довольно мрачной «реакцией», реакцией против смысла мира, против подлинных основ жизни? Единственное положительное значение в этом процессе имеет прогресс человеческого сознания, обострение осознания трагического противоречия человеческого бытия, а отнюдь не нарастание положительного за счет отрицательного, как это утверждает теория прогресса. Я привожу здесь преимущественно бердяевские соображения, касающиеся прогресса и его идеологии, но в сущности таковы же мысли, характерные для Зеньковского и других философов религиозного ренессанса.

Отвергая и «вечное повторение» античной философии, и «бесконечный» прогресс», христианская философия утверждает идею конца истории. Без «перспективы конца» история не имеет *смысла*, процесс не может быть воспринят как собственно историческое

движение. Метафизика христианства начинается с акта творения и говорит о том, что мир не безначален и, далее, что он не может быть вечным в том состоянии, в каком он теперь находится (лежащим во зле). В христианском подходе подчеркивается наличие в человеческом мире трагического разделения (обусловленного даром свободы) и вытекающей отсюда борьбы добрых и злых сил, все нарастающей по мере приближения к концу истории. Трагедия без разрешающего конца не есть трагедия. Историческое завершение ее есть преодоление временного, преходящего и выход в сверх-историческое, восхождение к тому, что в историческом прошлом, настоящем и будущем есть вечное, а не исторически преходящее.

3

Посмотрим теперь, как изображаются Зеньковским в разделе, касающемся философии христианской истории, моменты, составляющие продвижение истории и приближающие или отдаляющие ее завершение. К ним надо отнести *необходимость*, не очень жалуюмую философом, поскольку она пронизывается и минимизируется активностью человеческой *свободой воли*, которая, в свою очередь, чтобы быть нравственно состоятельной, нуждается в единении с Божьей волей, сообщающей человеку его предназначение человека в форме *предопределения*, замысла о его судьбе, божественного *промысла*; и, наконец (по счету, а не по значению), действии Божественной *благодати*, вливающейся в осуществление исторической судьбы.

Начало истории символизируется в Библии грехопадением, выведшим первых людей из райского состояния. То не было ни необходимостью, ни повелением свыше. Был свободный акт. Бог не препятствовал. Всемогущий, без сомнения, мог бы предотвратить грехопадение первых людей, но Он не желал подавлять их свободу, ибо не подобает Божеству исказить собственный свой образ в человеке, ущемлять его свободу, это было бы несовместимо с Божественной любовью.

Нынешняя фаза в жизни мира, связанная с распадом человека с райской жизнью, не может быть вечной по самой своей трагической завязке, созданной грехопадением. Трагическая завязка долж-

на вести к трагической развязке. Во осуществление трагической истории она должна быть целиком завершена. Без признания этого Зеньковский не мыслит христианской философии истории. Вопрос не столько в том, какую желательно представлять и мыслить развязку, сколько в том, каким должно (как нравственно должное) стать это завершение и каким окажется оно на деле. Ибо есть в историческом развитии и причинные соотношения, есть в нем и необходимость. Но есть и человеческая свобода и борьба свободы с необходимостью. *Без* понятия о человеческой свободе конец истории не менее загадочен, чем начало. А как *с* понятием? И *каково* это понятие?

Христианская философия учит, что преображение мира, явление «нового неба и новой земли» есть дело Божие и не может быть «продуктом» или «итогом» стихийного исторического процесса. Поскольку Царство Божие придет по Божией воле, но не без свободного устремления людей к нему, постольку (разве что *постольку*), опять и опять настаивает автор «Основ христианской философии», порой резко и категорично, я бы даже сказал запальчиво: *в истории нет и не может быть никакого детерминизма*, – совсем как Лев Карсавин в своей «Философии истории» (1923).

Что человек может уклоняться от Божьего пути и отстраняться от единства в Боге, демонстрируя тем самым свободу воли, это хорошо известно (как хорошо известны и цена и последствия такой свободы). Осуществляемую таким образом, т. е. как своеволие, ее порой вовсе не относят к свободной воле, называют произволом и даже причисляют к скрытой «необходимости». Известны и более жесткие представления, минимизирующие свободу человеческой воли. Зеньковский уделяет внимание фаталистическому учению протестантизма о «рабстве воли человека», и нам еще придется присмотреться к этому ближе.

Одна только *необходимость* и закономерность в историческом процессе, несмотря на наличие в нем диалектических противоречий развития, не могла бы выразиться в драме, ведущей к некоторой предначертанной цели, к определенной развязке, не могла бы привести к переживанию близости конца истории, к осмысленной трагичности. В некотором отношении и осуществимость Божественного промысла должна быть понята сходным образом. Человек ищет Бога, ищет Его помощи, Его участия в жизни мира. Это участие Бога в жизни мира получило название *Промысла*.

Зеньковский не приравнивает Божественный промысел к фатальной неизбежности претворения его в жизнь. Промысел в истории есть то, что Бог ожидает от народов. Промысел Божий не есть внешнее принуждение, не есть насилие, а есть сочетание Божьей воли с человеческой свободой. Акты свободы получают свою творческую силу лишь в союзе с благодатной помощью «свыше», – без этого они бессильны и почти всегда вовлекают человека под власть зла. Человеческая свобода антиномична. Явит ли она волю к дружественному участию в Божьем деле? Можно ли ожидать, что без достодолжного единения человеческой воли с Божьей промысел осуществится? Человек может отрешиться от Бога, но Бог терпелив и не покидает человеческого мира, Он всегда с нами, всегда в мире.

Участие Бога в жизни мира выражается в *токах Благодати*, которая изливается в мир, и действие ее в человеческом мире определяется свободным принятием нами благодатных сил в душу. Помощь Божия может быть не узнана и не осознана нами как благодать, хотя Бог действует всегда и везде, опираясь на свободное обращение души к Богу. «События как в личной жизни, так и в исторической жизни имеют логику, которую может изменить вхождение в нее благодатных сил, но при условии подлинного обращения к Богу, т. е. в очень многих случаях при наличии покаяния, освобождающего душу от “уз” греха»¹⁷⁷.

В таких очертаниях Зеньковским воссоздается (хотя в русской мысли никогда и не прерывавшаяся) тема свободы и благодати, превращенная Августином, а затем протестантизмом, в тему о предопределении (связываемую на Западе с древним суеверным представлением о неумолимом роке).

На радикальной греховности человека настаивает учение о страшном божественном предопределении, воспринятом от Августина протестантской традицией и истолкованном фаталистически. Августин думал, что все люди по справедливости заслуживают вечных адских мук, но некоторых людей Высший Судья исключает из этой справедливой судьбы и сообщает им спасительную благодать, предопределяет их к спасению.

Тема предопределения была подхвачена Лютером и получила у Кальвина крайнюю заостренность и возмущающую совесть выражение: предопределенность всякого человека к спасению или гибели. Это есть суд, предвечно уже совершенный Богом. И потому

никакого преображения быть не может, и стремление к этому будет бесплодно. По Лютеру, обреченные быть проклятыми не преобразятся и не спасутся. Их удел и после смерти – муки адские и вечная погибель. Лишь немногие определены от роду быть спасенными, но они «новы» и без всякого обновления и преобразования (протестантские общины «святых»). И такое учение вызывало энтузиазм у его приверженцев. Бердяев отважился обнажить и обличить в этой доктрине несправедливость решения уголовного процесса до возникновения самого процесса и даже до совершения преступления, поскольку в протестантизме утверждается, что человек «не может не грешить». Предопределяется не только гибель за преступление, но и само преступление. Нужно было основательное притупление морального чувства, чтобы не замечать, что предопределение есть «чудовищно несправедливый, произвольный, деспотический суд», признанная за человеком свобода воли, вводящая его в грех, оказывалась ловушкой для суда и наказания. «Трудно было выдумать что-нибудь более безобразное»¹⁷⁸, – заключает Бердяев.

Протестантское учение о предопределении не встретило поддержки в католической среде и вызвало страстное негодование и отпор в православии. Если «человек не может не грешить», то он морально не свободен и, значит, не ответственен за свои поступки. А сознание ответственности, несомненно, относится к моральной природе человека и предполагает *свободу*. Свобода же, напоминает Зеньковский, есть дар Божий и является существенным выражением образа Божия в человеке. Дар свободы – та перегородка, сквозь которую Господь не может проникнуть, если свободные души будут упорствовать в своем противлении Богу. Он не может преобразить их помимо их воли. Свободная воля в человеке противится всякому внешнему принуждению.

4

Исторический процесс остается драматической, часто трагической повестью о блужданиях свободы. Из библейского рассказа о грехопадении явствует, что хотя человек был создан по образу Божию, но по свойству свободы не смог преодолеть искушения и совершил грех. После изгнания из рая Адам, по церковному выра-

жению, «седе прямо рая и плакася горько», и в этом плаче, как признает Зеньковский, человечество уже вступило на путь спасения. Мировая трагедия, трагедия человеческой истории, как и сценическая, ведет (вернее, нацелена, но не всегда приводит) к катарсису, к очищению и преображению душ, в христианском выражении – к спасению. Условие христианского спасения – покаяние. В этом внутреннем сокрушении и решимости сбросить с себя «ветхого человека» намечается направление к спасению и возможность спасения. Но только возможность.

Как ни тернист и извилист, как ни трагичен путь спасения, его надо пройти. После грехопадения возврата к райскому состоянию нет. В Царстве Божьем человек будет иной, чем в сказании о райском Адаме. Путь к обновленному человеку уже начат – от первого Адама, от ветхого Адама, – это путь к предполагаемому преображению. И зарождается оно в таинственном центре личности, где принимаются решения, где творится «судьба» человека, где коренится человеческая свобода, которая не дает нам возможности говорить о «неизбежности» окончательного осуществления гармонии в этом мире, в нашей земной истории.

Христианская идея, имеющая в виду конец мира сего, означает не предречение гибели его, а веру в преображение всего бытия, надежду на переход к Царству Божию, т. е. чаяние «новой земли и нового неба». Это основной мотив, доминирующий над всем в Откровении ап. Иоанна. Больше того, благая весть о наступлении Царства Божьего есть «почти единственное содержание» Евангелия, задиристо возглашает Бердяев. И Царство Божье не есть только индивидуальное спасение, которым так озабочен протестантизм, склонный трактовать это как продление здешнего эгоистического существования в загробной жизни. Для православных философов Царство Божье есть еще и всеобщее преображение. Их эсхатологизм связан с библейско-христианским учением о спасении, с ударением на идее освобождения не только от социальных и экономических пут, и не только на индивидуальном спасении, но и на смелой идее Н.Ф.Федорова о преодолении смерти через всеобщее воскресение¹⁷⁹. Христианство понято как религия социального и космического преображения и воскресения. Св. Писание повествует, что промысел Божий приоткрыл пути спасения всего мира, произведя таинственные, до конца не разгаданные символы

перехода нынешней фазы бытия к Царству Божию, когда Бог «будет всяческая во всем». Это не значит, что спасение мира предопределено или детерминировано. Промысел Божий не принуждает.

Постоянное участие Бога в мире ставит вопрос о наличии зла в мире. Есть злые существа. Есть опыт острой услады от извращений, от гадостей. Вся действенность зла, по мысли Зеньковского, «покоится на убегании от покаяния и на самоутверждении себя в дальнейших гадких действиях». Это самоутверждение может не только осознаться как ложное, но и повести к пробуждению религиозной совести. Ибо дело здесь не в нарушении требований морали, а именно в противлении Богу, в бунте и мятеже против Него. «Моральное самоосуждение возвышается до сознания греха, – понятие греха и есть уже не просто категория морали, но категория религиозная»¹⁸⁰. С расцветом религиозного чувства моральное сознание преобразуется. «Именно идея греха и преображает вообще обычное моральное сознание: в грехах нарушается не правда моральных “принципов”, а нарушается правда Божия. Оттого чувство греха относит все в моральном сознании к Богу»¹⁸¹.

Зеньковский дает доходчивое для иррелигиозного сознания (и прежде всего для него) пояснение к психологии греха. Однажды содеянное зло способно паразитарно влиять на нашу активность. Часто «на зло самим себе» мы, совершивши гадкий поступок, чувствуем потребность совершить еще и еще такие гадкие поступки. Зло «привлекает» предчувствием той «услады» от гадких действий, которая была когда-то пережита. «Вся психология извращений как раз и заключается в жажде той острой “услады” от гадостей, которая неотделима от мучительного сознания содеянной неправды»¹⁸². Корень совершенных, или задуманных, или возможных гадостей не в некой объективной реальности, а в душе, в свободе – и только в этом. Дар свободы в том и сказывается, что мы можем противиться зову Бога, можем отворачиваться от света, идущего от Бога.

Снова и снова появляется соблазн властно пресечь человеческую свободу, обуздать. Неужели Господь не в силах направить ее по прямому праведному пути? Куда смотрит Господь-то?! Но Господь не может преобразить те существа, которые противятся Ему, не может преобразить их помимо их воли. Он не может проникнуть в ту сокровенную глубину человека, где неугасимо пылает

огонь свободы. Дар свободы полагает преграду всякому внешнему принуждению. Возвращение к Богу, раскаяние и жажда примирения с Богом может быть только свободным движением. Вне свободы невозможно ожидать полной гармонизации бытия.

Но разве Бог не мог создать мир так, чтобы оградить бытие от проявления зла в свободных существах? Однако такое бытие мира, в котором была бы свобода и вместе с тем никогда бы не выплывало искушение зла, невозможно, и при наличии свободы всегда остается возможность или пребывать в единении с Богом, или отделяться от Него. Промысел Божий, со своей стороны, потому и движет историю через многие преграды, извилистыми путями, что он не есть необходимость, не есть насилие, а есть «антиномическое сочетание Божьей воли с человеческой свободой»¹⁸³.

В христианском подходе подчеркивается наличие трагического (обусловленного даром свободы) разделения и вытекающей отсюда борьбы добрых и злых сил, все нарастающей по мере приближения к концу истории. Если высказаться парадоксально, трагедия истории имеет положительный смысл, потому что ею отрицательно, через разделение и борьбу, подготавливается – не путать с опричиниванием – духовное преображение (как в греческой трагедии через конфликты и борения подготавливается очищение души, катарсис).

Преображение мира, подчеркивает Зеньковский, не вытекает из закономерностей истории, но «через исторический процесс человечество освобождается от всех пут, которые связывают наше сознание и затемняют основной смысл жизни»¹⁸⁴. «Пшеница» и «плевелы» (добро и зло) как-то неисследимо сплетены в нашей земной действительности, но ход истории все более обнажает борьбу добра и зла, устраняет все то, что «отчасти добро», а «отчасти зло». Процесс отделения пшеницы от плевел проходит уже внутри истории и притом через индивидуальные акты свободы. «Смысл истории заключается в раскрытии этих противоположных начал, в их противоборстве и в окончательном трагическом столкновении одного и другого начала»¹⁸⁵. Нет надобности в особой пронизательности, чтобы уловить из Откровения апостола Иоанна, что в грядущем предстоит выделение из смешанности, поляризация и небывалая борьба добра и зла, Бога и дьявола, света и тьмы. Вл.Соловьев в «Трех разговорах» уже очертил видение будущего в

линиях апокалипсиса, когда произойдет это трагическое столкновение. И единства человечества тогда не окажется – человечество будет состоять из двух разных «частей» («агнцы» и «козлища»).

История становится все более напряженной, «все более трагичной, так как все более и более ожидается от человечества свободное обращение к добру и правде»¹⁸⁶. Свободное, потому что, как мы знаем из «Легенды о Великом Инквизиторе», принудительное, насильственное добро было бы, пожалуй, самым большим злом. За человеком остается свобода последовать или не последовать призывам взволнованного своего сердца. Вся тема апокастазиса (вытекавшая из принципа единства мира и представления о «неизбежности» гармонизации мира) потому и была отвергнута Церковью, что идея апокастазиса обходила начало свободы.

5

Зеньковский находит примечательным, что С.Булгаков, долго склонявшийся к апокастазису в последнем своем большом труде «Невеста Агнца» пришел к мысли, что гармонизация мира не детерминирована, что она встречает препятствие в начале свободы. В предыдущих работах Булгакова конец мира неизменно завершался всеобщим торжеством света и добра. Но в книге «Невеста Агнца» он неожиданно признает, что «благополучное» завершение истории связано со свободным обращением злых духов (так-то вот! аж самих злых духов!) к Богу, т. е. дисгармония в мире может продолжаться и после завершения истории.

Всеобщее спасение при наличии свободы не может определяться одними зигзагами в диалектике истории. Некоторый свет на эту тему бросает указание в Апокалипсисе ап. Иоанна о двух смертях. После первой смерти «сатана будет скован на тысячу лет», и после этого периода не будет зла на земле, ожившие души будут со Христом царствовать тысячу лет. По слову ап.Иоанна, настанет царство святых. В том же Апокалипсисе мы находим откровение, что это еще не конец. После этих тысячи лет «на малое время» будет дана свобода Сатане, который снова станет «обольщать» народы. Но среди «козлов» и в силу молитв о них праведников начнутся сдвиги в смысле раскаяния. А кто не оживет духовно и

останется при прежнем зле, тех ждет второй суд и вторая смерть. Только тогда и придет Царство Божие в полноте и силе. Бог будет «всяческая во всех». В «новом Иерусалиме» уже не будет ничего нечистого... Только куда денется ад?

Будет ли «вторая смерть» низвержением в ад или совершенным уничтожением? В этом вопросе у Зеньковского нет полной ясности. Во всяком случае, конец истории в Апокалипсисе ап. Иоанна видится нашему философу трагическим, «поскольку Сатана и те, кто идет за ним в течение тысячелетнего Царства Христова, не покаются и не обратятся к Богу. А это покаяние есть дело свободы и не может быть определено никакой внутренней необходимостью»¹⁸⁷. Царство Божие у Зеньковского – предмет и дело не знания, а веры, не доказуемое и не доказываемое, а чаемое, не необходимо претворяемое, а возможное бытие.

«Новое небо и новая земля» помещаются Зеньковским далее «тысячелетнего царства Христа» и «второй смерти», в пока что только возможное бытие. Но в нем всегда должна быть открыта возможность или пребывать в единении с Богом, или отделяться от Него. Свобода противления Богу остается. Без соблазна расторгнуть узы с Богом свобода не была бы свободой. А кто воспротивится единению с Богом и не захочет вернуться к Нему, того ждет вторая смерть, т. е. уничтожение. В этом учении о конце истории остается затруднение: нераскаявшиеся грешные души (Сатана с его воинством и те, кто за ним последовал) после второй смерти, если она означает «уничтожение», уже не смогут воспользоваться своей свободой. Но если даже допустить, что каким-то чудесным образом все же смогли бы, свобода совсем не обязательно устремилась бы в сторону добра. Зеньковский относит это к числу «апорий» в теме трагизма, усматриваемого в перспективе «конца истории». С другой стороны, устранение зла, значит, и обесмысливание бесценного дара свободы, не приведет к добру. И этого соображения уже достаточно для понимания зла как корня всей проблемы конца истории.

Таковы «апории» в теме конца истории. Они обостряются в связи с общим признанием в русской религиозной философии, что спасение должно быть всеобщим. Должно, но тем самым не предопределено и нет «естественноисторической необходимости» тому сбыться. Свобода остается основным ядром в человеке, основ-

ным его даром. Долженствование выражает не принужденность, а нравственный пафос русской философии, который расценивается Зеньковским как неоспоримое ее достоинство.

Как быть с нераскаившимися грешниками при общем признании в русской религиозной философии, что спасение должно быть всеобщим? Спасти должны все. Бороться надо не со злыми людьми, а со злом, не с грешниками, а с грехом. В связи с этим Бердяев бросает упрек тем борцам со злом, которые слишком часто хотят, чтобы вместе со злом погибли и злые, потому что не очень-то хотят, чтобы злые освободились от зла. Ведь это и есть этика ада, уготовление вечного ада для злых. Данте поместил в ад врагов, и потому Н.Федоров назвал его мстительным писателем. Но страшный адский мир Данте не может быть уже восстановлен. Для характеристики своих взглядов Бердяев считает очень важным, что он «никого не хочет посылать в ад». Ада предостаточно и в земной жизни, чтобы его проецировать еще и в последующую жизнь. Возможна этика анти-зла, которая никого не считает возможным толкать в ад, которая хочет спасения всех, просветления и преображения не только злых, не только Каина и Иуды, но и самого дьявола, т. е. хочет братского коммюнитарного спасения, признает ответственность всех за всех.

При наличии многого сходного с тем, что повторяется потом и у Зеньковского, у экспансивного Бердяева резче звучит «этика анти-ада», по которой зло должно «сгореть». «Идея ада есть идея ложного религиозного индивидуализма и трансцендентного эгоизма. Эта сатанинская идея основана на злом перерождении идеи справедливости»¹⁸⁸. Идея вечного ада – бесчеловечная идея. Излечение от нее – одна из важных задач нового, очищенного христианского сознания. Старая идея возмездия, распределяющего награды и наказания, идея ада может и должна быть заменена идеей просветления и преображения. Из навоза и грязи могут расцвести цветы, поскольку в почву брошено семя вечной жизни. Воспримет его эта почва или нет? Человек и на вершине прогресса может испытать по-новому крах, но неизбежен ли такой финал и будет ли он окончательным в человеческой судьбе?

Охваченный идеей преображения и братского коммюнитарного спасения всех, Бердяев приходит к тому же парадоксу, который мы видели у Зеньковского, вскрывает вполне логично реальное за-

труднение: злая судьба не неотвратима, спасение должно быть всеобщим, но свобода человека и упорство в зле не дают и не должны давать гарантии всеобщего спасения. Остается верить. Надо верить и надеяться на претворение Царства Божия (не то же, что «рая»!) на земле. Однако и здесь тоже не без проблем.

В сфере веры, где жива свобода, есть опасность и риск, нет спасительных «гарантий», в отличие от знания, где нет риска, где поручкой и опорой служит «необходимость» (естественная, логическая). И, имея в виду дар свободы, приходится принимать двоякое и притом парадоксальное отношение к злу: «к злу нужно относиться терпимо, как терпимо относится Творец, и со злом нужно беспощадно бороться. Из этого парадокса этика выйти не может, он порожден свободой и самым фактом различения между добром и злом»¹⁸⁹. Добавлю к ранее упомянутому соображению Бердяева о том, какую должна быть выработана руководящая установка по отношению к злым. О С. Булгакове говорили, что он романтизировал («байронизировал») Иуду. Верно, только тем самым он не ступшеывал зло, гнездящееся в душе Иуды. Правда, в изображении Булгаковым Иуда Искариот вызывает к себе жалость; но именно таково обычное отношение православных людей к ссыльным, заключенным, приговоренным: страх ввиду совершенного ими злодеяния и, по-человечески, – сочувствие к преступнику. Это и есть, по оценке Н.Лосского, надлежащее отношение к грешному человеку и его вине: «ужасаться греха и жалеть грешника». Антиномия между грехом и грешником выражается и субъективно изживается молитвенным настроением души, внутренне преодолевается молитвой о грешном человеке¹⁹⁰.

6

Для Зеньковского очевидна неустранимая двойственность в здешнем мире: растет в мире добро, но растет и зло – полная параллель тому, что сказано в притче о пшенице и плевелах: Господь допускает одновременно рост и пшеницы и плевел. Философ укрепляется в христианском восприятии *антиномичности* мира (как он есть сейчас). «Одинаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие скрытой и явной тоски в космосе, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотврат-

тимось увядания и смерти. Наличие одновременно этих двух восприятий не дает основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на одностороннем его понимании (или “все в мире хорошо”, или “все в мире плохо”). Христианство не дуалистично и не односторонне, оно по существу есть восприятие *трагизма в мире*¹⁹¹.

Христианство знает Голгофу, но знает и Воскресение Спасителя. Однако, с сожалением констатирует философ, нам часто не удастся одновременно воспринять оба момента, воспринять именно в свете трагизма бытия, – не удастся из-за «духовной немощи, раздробленности и вялости». Зеньковский при всяком подходящем случае возвращается к идее *трагизма в мире* и не устает давать новые и новые пояснения осваиваемому русской религиозной философией *способу восприятия* этого трагизма. «О трагизме можно серьезно говорить именно при одновременной наличности силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведет ни к пессимизму (но мир жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть)»¹⁹².

В деле преодоления субъективного только восприятия мира очень важно усвоить то объективное обстоятельство, что христианство как живой предмет, как духовное формообразование само побуждает воспринимать себя и свое содержание в своем собственном свете. А настраивает и побуждает оно воспринимать себя и свой мир в такой форме, чтобы восприятие было всегда и всюду адекватным воспринимаемому, истинным: не раздробленным и не односторонним, а целостно единым. Это свойство христианской религии сочетать в себе такие контрасты нашло осознание и разработку в соответствующей методологии русского религиозного философствования.

В свете антиномического единства рассматривает Зеньковский и само христианство. Парадокс христианства заключается в том, что оно одновременно и исторично и сверхисторично. Ни всецело погрузить его в историю, ни, наоборот, оторвать его от истории одинаково не удастся. «Исторический и сверхисторический момент выражены в нем с такой силой, что одно от другого неотделимо. Всякие попытки отодвинуть одну сторону в христианстве за счет другой ведут к тому, что оно остается непонятым».

На каждом шагу непредубежденного *исторического* исследования христианства приходится признать, что «историческая нить обрывается и в разрыве исторического материала сияет свет иного мира». Иисус Христос – истинный человек и истинный Бог, «и в сочетании земного и божественного плана в Его Личности, в нераздельности, но и неслиянности двух природ (человеческой и божественной) в единстве Личности, всюду и во всем историческое неотрываемое от надысторического»¹⁹³.

Взявшись проследить пути дальнейших решений и обращаясь еще раз к выявленным парадоксам с «нераскаившимися грешниками» (Зеньковский) и «неисправимо злыми» (Бердяев), обнаруживаем, что далее этих пограничных для того времени (пожалуй, и для нашего) зон осмысления «конца истории» не пошли ни Бердяев, ни Зеньковский. Они остановились перед такими антиномиями, которых не захотели ни отбрасывать, ни умалчивать, ни прикрывать, ни псевдодialeктически разрешать, – лишь обозначили достигнутые пределы, чтобы можно было последующим мыслителям с новыми силами, глубоко вздохнув, двинуться дальше, проникать глубже.

Павел Флоренский писал о некоторого рода вершине («относительном максимуме») и приостановке живого движения мысли: «Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения. Но когда она пожелает идти далее, продвигаясь еще, ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути, отчасти спустившись с занятой вершины, начать *новое* восхождение, на *новую* и *новые* вершины»¹⁹⁴.

И вот при нисхождении с достигнутой вершины случается и отступление от обретенной точки зрения к прежнему раскалыванию и противопоставлению, например, христианского мира и внехристианского, что не совпадает с бытийственным одновременным сосуществованием света и тьмы, двух миров, которые в христианском антиномичном восприятии – оттого оно и трагично – не отделяются друг от друга: где свет, там есть и тьма. Здесь у Зеньковского полное созвучие с Бердяевым.

Зеньковский отдает дань гениальной проницательности Канта, создавшего учение об антиномиях разума, о равной наличности в нашем познании несоединимых противоположностей. «Но долж-

но признать, – продолжает русский философ, – что антиномизм вообще присущ нашему разуму, который с одинаковой категоричностью утверждает каждый член антиномии... Это понятие антиномизма часто и законно расширяют за пределы того, что наметил Кант; особенно русские философы (Флоренский, Булгаков) утверждают антиномическую природу всей познавательной силы в человеке»¹⁹⁵. Сюда же само просится быть включенным имя Бердяева, утверждавшего в «Истине и откровении», что в пределах посюстороннего мира мы *обречены* мыслить свет в связи с тьмой, добро в связи со злом. Зеньковский высказывался несколько сдержаннее, но зато основательнее: «Равновесие во внутреннем созерцании мира, т. е. одновременное восприятие света и тьмы, дается нам лишь тогда, когда мы, конечно, лишь частично, но все же *подымаемся над* уровнем (эмпирической. В.Л.) реальности и духовно освобождаемся от плена ее»¹⁹⁶. Нужна некая сверхрациональная способность, адрес которой вера. С точки зрения Флоренского, самое большое, на что способен разум, – мыслить обе стороны антиномии во всей их радикальности и несовместимости, не претендуя на владение примиряющим их синтезом. Единственный путь к синтезу – это путь веры и живого религиозного опыта, а не земного разума.

Этико-религиозный настрой к тому, как надлежит воспроизводить в сознании эту парадоксальную нераздельность и неслиянность, это антиномичное единство добра и зла, хорошо уясняется, на мой взгляд, из монолога Пимена-летописца в пушкинской трагедии «Борис Годунов»:

Да ведают потомки православных
Земли родной минувшую судьбу,
Своих царей великих поминают
За их труды, за славу, за добро –
А за грехи, за темные деянья
Спасителя смиренно умоляют.

Григорий Отрепьев, духовный взор которого не блещет особой пронизательностью, подозревает в наблюдаемом им невозмутимом спокойствии склонившегося над правдивыми сказаниями летописца душевную индифферентность, какое-то бесстрастное парение над добром и злом («спокойно зрит на правых и вино-

вных»)), и не может прочесть сокрытых дум в его смиренном и величавом облике, не в силах разгадать внутренне напряженного единства его духа.

Мировосприятие летописца – оно же и мировосприятие Пушкина, не желавшего, как известно, иной истории России, кроме той, которая дана нам предками, со всеми ее взлетами и падениями, со славой и грехами. Ясное понимание и живой отклик находит это у Бердяева: «Прежде всего человек должен любить свою землю, любить во всех ее противоречиях, с ее грехами и недостатками. Любовь человека к земле <своей> должна быть мужественной... Россия дорога <русскому человеку> и любима в самих своих чудовищных противоречиях, в загадочной своей антиномичности, в своей таинственной стихийности»¹⁹⁷.

Ясно, что все это – не равнодушие к добру и злу, не механическое прилаживание одного к другому, не смешение добра и зла, при котором, по горькому упреку Гоголя, в том и беда наша, что «в добре мы не видим добра» (а в зле – зла, добавили бы вместе с Зеньковским и мы). Как ни соблазнительно, не отнесем мы загадочный способ выдерживать и преодолевать в себе несоединимость добра и зла (пример с летописцем) и к диалектическому объединению противоположностей, в гегелевской операции «снятия» незаметно переходящему в софистику, но выделим особо – как то мистическое единение, которое в русской религиозной философии после Соловьева подведено Булгаковым, Бердяевым, Франком, Зеньковским под понятие антиномического монодуализма.

Именно с точки зрения антиномического монодуализма, отличающегося от обычного негодующего, гневно осуждающего, озлобленно бичующего, ненавистнического морально-юридического отношения к Иуде Искариоту, формулировалось, как было уже упомянуто, отношение к человеку и его вине: ужасаться грехопадения и жалеть грешника.

Надо признать, что монодуализм как способ осмысления антиномической связи добра и зла намечает скорее путь и не является до конца разработанным окончательным решением. Но на полноту и окончательность решения этот способ и не претендует. А ступени и вариации в разработке его, поскольку они не вполне совпадают у различных мыслителей, следует осваивать, на мой взгляд,

не целиком положительно, не безоговорочно, а полемически, что, впрочем, заложено в качестве требования в самом же принципе антиномического монодуализма.

Зеньковский приходит к тому же заключению, что и Бердяев: «Антиномия остается в силе до конца этого мира, ее преодоление может быть лишь эсхатологическим <...> монизм возможен лишь в эсхатологической перспективе»¹⁹⁸. А перспектива эта такова, что завершение истории в свою очередь само антиномично: оно возможно и мыслимо как событие не одной только истории и не исключительно потустороннее.

ГЛАВА IX
ПРЕОДОЛИМА ЛИ ТРАГИЧНОСТЬ?
(Б.П.Вышеславцев о вечном в русской философии)

Различные варианты мировоззренческих концепций так или иначе нацелены на решение вопроса о трагичности. Трагизм означает антиномичность жизненной ситуации, в которую ввергается человек. Конфликт ценностей и отчаянное затруднение в разрешении его – вот сущность трагичного положения. Безусловная предпосылка предстояния выбору и принятия решения – наша свободная воля, которая вступает в противоречие с необходимостью и оспаривает ее. Столкновение нравственного принципа со слепой необходимостью представляет первую форму антиномизма, хорошо известную в греческой трагедии. Эта антиномия включает в себе низшую форму трагичности (примеры ее – болезнь, смерть, катастрофа, «несчастный случай»), тогда как высшая форма ее представлена христианством.

Тип столкновения и борьбы свободы и необходимости как слепой природной необходимости или роковой судьбы, выстраданной героями греческой трагедии (Прометеем, царем Эдипом), воспроизводится и легко распознается в кантовской этике, в антиномии свободы (включая свободу воли в форме произвола) и нравственной необходимости, равно как в антиномии сущего и должного. Так что и здесь антиномия (между требованием подчиниться нравственному закону и свободой проявить свою волю или между велением долга и отказом его выполнять) вступает в свои права и ждет от человека своего разрешения.

Мы встречаемся, далее, с антиномией, несущей в себе высший трагизм: человеческая воля сталкивается с волей Божьей, порождая проблему, за разрешение которой берется христианство. Если, предваряя ход решения, ответить на вопрос, в чем будет заключаться развязывание противоречия, то окончательный ответ в словах: «да будет воля Твоя», – получит надлежащее объяснение, говорящее не об уничтожении человеком *своей* воли, а об очищении ее и о возвышении личности, поскольку христианство учит о бесконечной ценности каждой личности и способности ее к самостоятельным волевым решениям.

Термин «решать» вообще означает делать выбор, покончить с колебаниями и неопределенностью (отказаться от уступок и компромиссов, хотя они порой могут признаваться тоже некоторого рода «решениями»), «решаться на что-то», отважиться принять одну из сторон альтернативы, отбросив другую, проигнорировав ее, устранив как несущественную, иллюзорную или ложную. Не из-за одних только изменений (смещений, перестановок) в иерархии ценностей нередко приходится оставлять в стороне безуспешные, уходящие в бесконечность попытки рационально безупречно обоснования выбора. Порой обстоятельства подталкивают решать без промедления, рисковать брать на себя ответственность за возможность опрометчивого или греховного выбора, за неведомые последствия своего волевого акта¹⁹⁹.

В другом смысле «решать» значит принять обе конфликтующие стороны и не оставаться при нетронутом противоречии между ними, а возвыситься над тезисом и антитезисом к новой ступени. Решил тот, кто не *от-решился* от альтернативы, а испытал ее или прошел через нее. Тезис о личной свободе должен остаться в силе. Тип решения в этом случае классичен: тезис и антитезис не исключают друг друга, как это могло бы представляться сначала; обнаруживается, что антитезис содержит в себе тезис. По этому типу решена антиномия моральной свободы и каузальной необходимости у Канта и Фихте: свобода и необходимость (в данном случае причинность) совместимы, потому что свобода содержит в себе причинность (свободную детерминацию), содержит ее в новой форме – целесообразности²⁰⁰.

И далее, согласно гегелевской операции «снятия и сохранения», высшая ступень включает в себя низшую. Так, свободная целесообразность предполагает и содержит в себе природную необходимость (но не наоборот, и не сводится к ней, – важно заметить для последующего рассмотрения).

В этой установке на переход к новой ступени решений проблемы, к диалектике, очень важен для нашего рассмотрения момент, лучше уясняемый с помощью понятия *сублимации* (*sublimatio* – высоко поднимаю, превозношу), введенного в научный оборот Зигмундом Фрейдом и критически переработанного Юнгом и другими исследователями²⁰¹.

Мы уже вступили в круг тем, вдумчивой и оригинальной разработкой которых обязаны Борису Петровичу Вышеславцеву (1877–1954).

После окончания юридического факультета Московского университета он стал членом Московского религиозно-философского общества, в 1914 г. опубликовал магистерскую диссертацию – «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии». С 1917 г. – профессор Московского университета. Выслан из Советской России (1922). Преподавал в Православном богословском институте в Париже. Из мыслителей, повлиявших на Вышеславцева, можно отметить Я.Бёме и Вл.Соловьева. Апостол Павел для него – первый христианский философ, как и величайший диалектик. Высоко ценя диалектику, Вышеславцев отстаивал гармонию противоположностей, совмещенность рационального и иррационального в Абсолюте. Критикуя фрейдовское «либидо» и опираясь на открытия К.Юнга в области «коллективного бессознательного», он наметил ступени восхождения к религиозной любви: эрос физический, душевный, духовный (умный), ангельский, Божественный (ибо «Бог есть любовь»).

В работе «Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати» (Париж, 1931) и в ряде других своих исследований (например, «Вечное в русской философии». Нью-Йорк, 1955. Также во многих статьях, опубликованных в журнале «Путь») Вышеславцев делает *сублимацию* одним из основных понятий в своих построениях и важнейшим приемом, если угодно, методом разрешения трагических конфликтов. Антиномии свободы и трагизмы свободы решаются им при помощи сублимации. Сублимацию в высшем

смысле он понимает как творчество, т. е. «создание совершенно новой, ранее не бывшей ступени бытия» [С. 201]. Представляя этику преображенного эроса, т. е. сублимированной любви, как этику творчества, Вышеславцев признаёт во многом близость ее с этикой Николая Бердяева, представленной в «Назначении человека» и в других работах. Оба находят в творчестве высшее выражение богоподобия человека и его глубинную, интимнейшую связь с Богом. Оба представителя и последователя религиозного ренессанса в России включают понятие сублимации в очень сходные категориальные контексты своих построений.

Поскольку *сублимация* как свободы, так и каузальной необходимости – слепой (естественно-природной) или нравственной (например, требование в «категорическом императиве» Канта) – на каждом шагу не удается, в чем нетрудно убедиться при анализе различных этических учений, да и на личном повседневном опыте, то понятно упорство, с каким на протяжении истории мыслители отстаивали и продолжают отстаивать в антиномии свободы и необходимости попеременно тезис и антитезис: ведь вопрос остро затрагивает судьбы личностей и народов.

Если неукоснительно следовать одному только долгу – не станет ли этот принцип отказом от выбора и обесмысливанием свободы воли? Этика долга (Канта), понуждающая всегда подчинять свои поступки нравственному закону, ведет к трагическим последствиям, ибо, устанавливая диктат закона, попирает свободу морального выбора. А если принимать свободу в полном объеме, включая произвол (в субъективном праве Кант для своей философии права допускает в известных пределах *Willkür*, свободу произвола), то при такой свободе приходится указывать на опасность прихотей, предупреждать о пагубности своеволия, самодурства, разнузданности, бесчинства и беззакония в поступках, а значит – склонять к точке зрения законничества против необузданно-анархической свободы. Диалектика жизненной трагедии понуждает личность, народ, эпоху попеременно провозглашать то автономию лица, то автономию принципа (морального долженствования).

Философские школы и отдельные мыслители в бесконечных спорах решали и будут решать в ту или другую сторону антиномию долженствования. Одни, подобно Л.Шестову и Ф.Ницше, будут утверждать абсолютную суверенность личности, ставящей

себя «по ту сторону добра и зла», будут защищать капризный произвол и отвергать детерминацию, исходящую от морального принципа, опасаясь утратить свободу; другие, вслед за Фихте (*философом свободы!*) в критическом пункте развития им понятия свободы, будут требовать полного отказа от свободы ради подчинения высшей Воле, воображая, что свобода выбора ведет непременно к бесчинству и богоборчеству [См.: с. 105].

Те и другие, на взгляд Вышеславцева, правы и вместе с тем не правы. Правы, потому что не отказываются от определенной ценности, а пытаются утвердить ее. Не правы, потому что превозносят низшую или относительную ценность, выдавая ее за высшую, искажая реальную *иерархию ценностей*, подменяя ее иною.

Не только у приверженцев закона, но и у многих из защитников личной свободы свобода выбора в форме *произвола* приобрела дурную славу. Негативную свободу, свободу не считаться с законом, сказать «нет» необходимости и закономерности, принято оспаривать теоретически и отвергать этически. И не только из-за недовольства попустительством своеволию. Стремление устранить всякий произвол, «чьему всякой морали» (по выражению Шеллинга), поиск высшего нравственного состояния приводит к парадоксу: свобода в добре уже не есть свобода (ибо где же свобода выбора?). Всегда поступать только нравственно – это уже значит быть вовлеченным в сферу *необходимости*, стать автоматом добра.

Именно к этому ведет законническая этика Канта. Категорический императив требует всегда поступать так, чтобы максима совершаемого поступка могла стать принципом всеобщего законодательства. Иначе говоря, в нравственном законе заключено требование подчинить поступок если не юридической сфере, то конституционной (принципу «всеобщего законодательства»). Гегель иронизировал по этому поводу: максима *любого* поступка «может» стать таким принципом, а с другой стороны, никто и не поступает «всегда» так, чтобы максима его поступка становилась принципом всеобщего законодательства. Вышеславцев правильно считает, что кантовский принцип «всеобщего законодательства» следует относить не к «данности», а только к «заданности», к должествованию не как к законническому *повелению*, а как к *царству целей*, и, несмотря на неудачи, держаться этой идеи «с трагическим мужеством и с этической верой».

Верно, что у Канта закон предназначен охранять свободу, но он же имеет и двоякую направленность против свободы: и против свободы произвола – открыто, и против связанной с произволом свободой творчества, – негласно. Различия между этими отступлениями от закона для него несущественны. Трагедия закона в том, что он достигает прямо противоположного тому, к чему стремится, – требует соблюдения, а дает повод к нарушению. Закон посягает на свободу личного выбора, на то, что должен бы сохранять и оберегать. А возведенная в принцип свобода положительного выбора, выбора только добра, приводит к требованию полного самоуничтожения свободы: некоторые считают, что произведенный раз и навсегда выбор добра полагает конец выбору между добром и злом, уничтожая произвол, уничтожает и мораль.

Но такое рассуждение приводит лишь к постановке проблемы, не к решению, и таит в себе глубокое заблуждение в понимании положительной свободы (т. е. свободы к добру). Вводя в оборот категорию *сублимации*, Вышеславцев дает новое толкование восхождения к более высокой ступени нравственности. Положительная свобода сохраняет в себе, преобразует и сублимирует свободу произвола, низшую свободу. Сублимация именно сохраняет и преобразует, а не уничтожает сублимируемый материал. Так высшая категория включает в себя и сохраняет низшую: *произвол* есть необходимый момент свободы, сохраняющийся и в высшем категориальном комплексе *творческой свободы*. Творчество *сублимирует* свободу произвола, но само оно не есть, конечно, сублимированный произвол. В творчестве нагляднее всего обнаруживается положительная ценность «вольности» – каприза и произвола («поэтическая вольность», «художественная небрежность»).

Кант не знал *антиномии* морального принципа («категорического императива», с одной стороны, и свободной личности – с другой). Понимаемое как императив, понуждение, приказ, моральное долженствование утрачивает всякий смысл, если нет автономии личности, которая может его исполнить или нарушить. Внутри морали может произойти конфликт между ценностями, конфликт между моральным законом и свободой. Свободная личность способна откликнуться на императив не только согласием, но и неприятием. Свободная воля может ответить «да», но может сказать и «нет».

В некотором смысле сходное размышление – а оно принципиальное – Вышеславцев проводит по отношению к широко распространенному ошибочному пониманию того, что значит решаться следовать Божественной воле, поступать в согласии с нею. Будет ли это означать отказ человека от «своей» воли в пользу Божественной? Станет ли последствием такого выбора утрата свободы? Отмечая это затруднение, Вышеславцев опять обращается к акту *сублимации*.

Он разъясняет религиозным противникам свободы применяемое им христианское решение проблемы, заключенное в словах «да будет воля Твоя». Здесь принятие Божественной воли не означает отказа от личной свободы или устранения ее Высшей волей, не означает лишения свободы. Свобода выбора и автономия личности сохранена в этом «да будет!»: оно и есть самое ценное выражение свободной воли, которая может сказать и «да не будет!». «Да будет» звучит из глубины автономной самости, как свободный ответ на *призыв* божественной Воли. «Да будет» – это я сам говорю, решаясь и избирая путь, и только такой ответ нужен Богу. В словах «да будет воля Твоя» заключается не одна воля, а сочетание двух волей²⁰². И это сочетание есть *сублимация* низшей человеческой воли посредством высшей, божественной.

Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю, но не как рабы, не как наемники, а как *друзья и сыны*. Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух волей и двух свобод. «Да будет воля Твоя» есть выражение любви к Отцу, к высшему и ценному, Тому, Кто стоит *надо мною*. Если ничего нет *надо мною*, тогда сублимация невозможна. Если *надо мною* абсолютная власть, императив, закон – тогда сублимация тоже невозможна, ибо свобода не покоряется диктатуре «категорического императива». От Отца, от иерархически высшего, исходит *призыв*. Сын отвечает на этот «призыв» свободной любовью. На приказ тирана он ответил бы отказом в повиновении [См.: с. 105, 106, 176, 199–200].

Отношение Бого-сыновства – самый подходящий (по Вышеславцеву, «единственно адекватный») символ сублимации для разных ее порядков в подлинно жизненных отношениях, именно в богочеловеческих отношениях, символ для всех ступеней в иерархии ценностей. Нередко между этими ступенями пытаются подменять сублимацию представлениями совсем иного рода и об-

ходиться в объясняющих суждениях без нее и даже в диаметрально противоположность ей, т. е. исходя из причинности объяснять появление высших форм из низших. (Оборотная сторона восхождения – «идея на понижение».)

Обратимся к примерам, в связи с которыми возникает полемика.

Не ведет ли тесное единение отдельного человека с судьбой матери-Родины к крайней несвободе, к растворению и исчезновению личности в путях необходимых связей, под стать естественно-природным? Известно, что в других случаях одно только осознание необходимости толкуется уже напротив как «свобода». Конечно, из такой же «сознательности» проистекает и «действие со знанием дела», и это тоже называют свободой, каковую она и является в некотором определенном контексте. Но *такою* свободой пользуется и опытный разбойник, приступающий к своему черному деянию именно *со знанием дела*. И тогда злодеяние должно бы оправдываться тем же «сознанием необходимости» и восхваляться как предпринятое свободно, «со знанием дела».

Так что же, и человек, – крепчайшими узами (любовь и беззаветная преданность) связанный с общей судьбой народа, Отчизны, земли своей, – связан тою же необходимостью (хотя бы и признаваемой)? Слепое ли, сознательное ли подчинение необходимости есть принужденность. Это ли нравственная свобода? Не подобие ли или разновидность необходимости естественной?

Но здесь же есть и совершенно другое, и как раз в этом пункте и надо настаивать на наличии свободы, даже «наибольшей свободы» (Н.А.Бердяев), и дается она именно тогда, когда человек чувствует и сознает в себе имманентными, а не трансцендентными сверхличными реальностями и единства, такие мистические единства, как народ, как единство сынов отечества; так же как тогда, когда мы чувствуем межличностные взаимоотношения – не причинно-следственные, а такие связи, как дружество, братство, братская любовь и другие духовные единения, именно свободные, покоящиеся не на *подчинении*, а на *со-чинении*²⁰³. И это по образу *со-творчества* Бога и человека. Святые, гении, великие творцы, таланты – участники в богочеловеческом процессе, сподвижники его.

Вообще человеческий мир и мир Божественный в высшем пункте таинственным образом соединены в Богочеловеке, и мистерия Богочеловечества занимает в русской религиозной философии

фии наиважнейшее место. Общее дело как богочеловеческое дело, сочетающее в себе соборность и свободу, выражает русскую идею и русское призвание как Божий призыв. «Бог может позвать человека, как и человек может призвать Бога. Божественный зов есть не закон, а благодать» [См. с. 199].

Только божественный зов любви, только благодать Духа Святого может преобразить, сублимировать свободу произвола в свободу творчества, и обращен этот зов к свободе («к свободе призваны вы, братия», – Гал. 5, 13). К свободе можно обратиться только с призывом, с приглашением («много званых»), с «любезным приглашением» или с любовным зовом.

Истинная свобода содержит в себе свободу произвола в преобразенном виде. Вышеславцев стремится выразить на разные лады ту мысль, что свобода благодатная, сублимированная свобода, свобода в любви – не *подзаконна*, а *сверхзаконна*. Благодать – ключ к решению проблемы *восстания произвола*. Можно ли смотреть на свободу произвола только как на негативную ценность? В негативной свободе самой по себе еще нет свободы позитивной (творчески конструктивной), но позитивная свобода содержит и сохраняет в себе негативную. Последняя есть условие возможности этических ценностей и в этом смысле сама есть этическая ценность. Вот в каком ракурсе решается Вышеславцевым проблема абсолютной свободы как всеохватывающей целостности, – через благодатную свободу, через сублимированную любовь. Благодать в такой мере содержит и сохраняет низшую свободу, что всякий ущерб, нанесенный ей, делает невозможным достижение свободы высшей, делает невозможной сублимацию, более того, повергает в рабство (великая инквизиция) и ведет свободную волю к справедливому бунту [См.: с. 199].

В даре абсолютной свободы, включающей и свободу произвола, в способности сказать «да» или «нет», «да будет» или «да не будет», Вышеславцев находит не только негативную ценность, но и позитивную. «Предельная свобода есть точка опоры для искушения (которое существует для всякого свободного духа, даже для Богочеловека), но также и для рычага спасения» [С. 189]; сублимация этой крайней формы свободы есть возведение ее в свободу творчества.

Подлинная свобода отрицает в принципе всякое принуждение. Но защита, например, *правовой* свободы требует власти и принуждения. Юридическое воззрение впадает в антиномию и пребывает в ней. По образованию не только юрист, но и шире, православный философ, Вышеславцев чутко улавливает проблему и выход из антиномичности находит в *сублимации*. «Антиномия решается тем, что борьба с правонарушением есть нечто этически необходимое, с чего следует начать, но на чем нельзя остановиться» [С. 212]. Нельзя остановиться, ибо право и даже мораль еще не есть высшее. Но они заслуживают одобрения только в том случае, если вдохновляются пафосом высших начал.

Это очень важное положение прямо затрагивает процветающее ныне юридическое мировоззрение, начинающее с расшаркивания перед моралью и уверений об опоре на нее, – чтобы в следующем же абзаце отстранить и забыть обещанное, и на моральные возражения и упреки давать один ответ, одну отповедь: «Морализаторство!». Но с другой стороны, и моральный закон, как и закон правовой, – все же есть *закон* (так же как свобода произвола, низшая свобода, не сублимированная, есть *свобода*, понимаемая в широком и общем смысле). И теперь надо посмотреть, почему благодатью ставится под вопрос закон, – всякий, и не в последнюю очередь именно моральный закон?

Этика естественного закона, этика всеобщего закона добра (сюда относится и этика Канта) есть «самая возвышенная форма этики, какая мыслима *до Христа и вне Христа*». Мы должны не только признавать, но и исполнять закон. Не только внешне, но и внутренне («по духу», в сердце своем) следовать ему. Почему же нельзя удовольствоваться такой праведностью? – задается вопросом религиозный мыслитель. И отвечает: закон провоцирует противоборство ему, «достигает прямо противоположного тому, к чему он стремится: обещает оправдание, а дает осуждение (“нет праведного ни одного”); ищет мира, а дает гнев; требует соблюдения, а вызывает нарушение» [С. 39]. Об этом много говорится у апостола Павла, например, в послании к римлянам: «Проповедуя не красть, крадешь? говоря: “не прелюбодействуй” прелюбодействуешь? гнушаясь идолов святотатствуешь? хвалишься законом, а преступлением закона бесчестишь Бога?» (Рим. 2, 22–23).

Посмотрим, к чему приводит, если все же следовать закону, дальнейшее, весьма строгое аргументирование в защиту его. Надо будет признать, что грех не от закона, а от сопротивления закону; виноват не закон, а беззаконие; виновата не заповедь, а человек, который ее нарушает. Причина лежит в *сопротивлении плоти*. Противится плоть. И получается решение: закон духовен, а я плотян, продан греху (Рим. 7, 14). Закон – добр, а человек – зол. При последовательном проведении такой морализм может требовать только «умерщвления плоти» и в конце концов умерщвления человека, поскольку все зло в человеке.

Русские религиозные мыслители отправлялись, можно сказать, от противоположного полюса. Ведь в душе человека есть искра Божья, которой надо дать разгореться и спалить в очистительном пламени все богопротивное и злое, есть стремление выйти, как фениксу из костра, обновленным. Христианство учит о бесконечной ценности личности, призывает к очищению и возвышению личности, а не к ее уничтожению. Как писал Г.В.Флоровский («Богословские отрывки») в том же году, что и автор «Этики преображенного эроса» и в созвучии с ним, от человека требуется не самоотрицание, но подвиг, не самоубийство, но обновление или преображение.

Хотя умерщвление плоти и самоубийство осуществляются через *свободное* решение, но это не путь истинной свободы. Свобода – не в ненависти к плотяному (наряду с греховной есть ведь и святая плоть), а в любви к духовному. По-настоящему антиномия человеческой свободы разрешается только в любви. А любовь может быть только свободной. Здесь открывается нерасторжимая связь: любовь через свободу и свобода через любовь. «Свобода праведна только чрез любовь, но и любовь возможна только в свободе, – чрез любовь к свободе ближнего. Несвободная любовь вырождается неминуемо в страсть, оборачивается насилием для любимого и роком для мнящего любить». Г.В.Флоровский напоминает об этой антиномической диалектике несвободной любви, изображаемой Достоевским в «Легенде о Великом Инквизиторе»: Великий Инквизитор и есть именно жертва любви, несвободной любви к ближнему, не уважающей и не чтущей чужой свободы. Такая любовь в несвободе и чрез несвободу только унижает и подавляет мнимолюбимых, убивает их обманом и презрением²⁰⁴.

Такая любовь безблагодатна. Нужно воскресение людей к новой жизни, толкуемое Вышеславцевым (равно и Флоровским, и Бердяевым, и другими русскими религиозными мыслителями) как дело человеческой свободы и Божественной Благодати. Антиномия неистинной, несвободной любви приращается к антиномии закона и благодати (невольнo вспоминается при этом «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона).

Несовместимость закона и благодати совсем не есть только теоретическая антиномия, это и жизненный трагизм, развертывающийся в истории и повторяющийся, пожалуй, в жизни каждого из нас. Столкновение несовместимых ценностей превращается в трагическое столкновение их носителей. В этом конфликте выявляется трагическая несовместимость закона и благодати, трагедия Креста, трагедия Голгофы.

Закон признал свою несовместимость со Христом, осудил Христа и проклял Христа, «ибо написано: проклят всяк, висящий на древе» (Гал. 3, 13; Втор. 21, 23). Христианский контекст, по Вышеславцеву, указывает на Распятие как на *проклятие закона*, обращенное против Христа. Позорная казнь присуждена Ему законом и по закону.

Придя не нарушить закон, а исполнить (Матф. 5, 17), Христос исполнил его, взвалив на Себя и «обрушив» против Себя всю его тяжесть, претерпел на Себе, и тем освободил нас, искупил нас «из проклятия закона», подвергшись за нас *его проклятию*. Так всегда было и будет, заключает Вышеславцев, в этом есть вечный трагизм: всякий, кто захочет освободить от «проклятия закона», подвергнется сам проклятию закона.

Трагическое столкновение религии закона и сверхзаконной религии благодати повторилось в душе ап. Павла и реализовалось в его жизни, в его судьбе. В этом и основная тема его посланий. Смерть Сократа была для его ученика, Платона, «жизненной драмой» (по слову Вл. Соловьева). Распятие Христа стало «жизненной драмой» ап. Павла, тем более трагичной, что в бытие Савлом он сам «распинал» Его («Савл, Савл, что ты гонишь Меня?», – Деян. 9, 14). Столкновение Савла и Павла в единой душе человеческой – это одна из мощнейших трагедий.

Между тем Ветхий Завет и ветхий Адам, вера только в закон и в оправдание делами закона, представление, что только законом можно бороться с возрастающим беззаконием, – все это «живо и поныне», свидетельствует Вышеславцев. «Живо и поныне», – справедливо будет повторить это и теперь.

А с другой стороны, и ветхозаветная этика закона, и религия закона, и обожествление Закона сопровождалось на протяжении веков подпочвенным мистическим предчувствием Благодати и дополнялись, как известно из Ветхого Завета, пророческими предвосхищениями пришествия Искупителя и Спасителя. Всякая этика и религия закона имеет некоторое предчувствие этики и религии Благодати²⁰⁵.

Сбылось предчувствие. Явился Христос. Возникло христианство. Теперь мы имеем Новый Завет. Из него мы видим, что полемика ап. Павла против закона направлена своим острием «против закона во всех смыслах, во всем объеме этого понятия, против закона как императивной нормы, следовательно, и против закона, написанного в сердцах... нам предлагается иная жизнь и иная ценность: сверхполитическая, сверхюридическая и, что еще удивительнее, – *сверхморальная*. Нужно умереть для закона, следовательно, и для нравов, и для нравственности. Вот что парадоксально и вот к чему приводит неумолимая диалектика ап. Павла» [С. 37]. Апостол Павел строго фиксирует данный момент, чтобы резче отодвинуть завесу перед Царством Божиим и отчетливее раскрыть этику благодати, воспринятую от Учителя.

Таким образом, дело не в изъянах, не в деформациях, которые можно было бы выправить в законе. Усовершенствованный или другой закон – всё закон. Закон, взятый даже в лучшем и высшем смысле, закон нравственный, не оправдывает и не спасает. Закон порождает вообще *отрицательные аффекты* по отношению к нарушителям: негодование, жажду отмщения. Закон можно уважать, но нельзя любить. Он указывает, где есть преступление, и вызывает гнев на это преступление. Гнев может быть справедлив, но все же это отрицательный аффект.

А вот *положительные аффекты* в отношении к совратившимся – это нечто неслыханное в царстве закона, не вмещающееся в него, вопиющее и непереносимое: «...Закон не может *любить грешников*, а Христос может. Он предлагает совершенно иной путь

борьбы со злом. Путь новый, и странный, и парадоксальный. Это не новая система заповедей, запретов, императивов, норм, это *не новый закон*, не революция закона, – это приглашение, зов (“много званых...”. – Матф. 20, 16) в царство творческой любви, в царство конкретного любовного творчества» [С. 39].

Из трех выделенных им соотношений между противоположностями (индифферентное совпадение, отталкивание и борьба противоположностей, гармония их) Вышеславцев особенно обращает внимание на гармонию противоположностей, означающую рождение новой, не существовавшей прежде ступени бытия. Это не успокоение в противоречиях, а выход за их пределы (тема «Ромео и Джульетты»). Противоположности не отстраняются, но непримиримые противоречия между ними, испытываемые и переживаемые в душе, обессиливаются любовью и тем самым изживаются. В том, что враг есть потенциальный друг, а вражда побеждается благодатной любовью, философ усматривает смысл христианской любви. В ней – тайна творческого подъема, сублимация, «снятие» низшего через высшее. «Любовь действует не по правилам, она иногда соблюдает норму закона, иногда нарушает, иногда пользуется правом, иногда жертвует правом. Только любовь может *предложить* (не повелеть!) подставить иногда щеку обидчику, только она может предложить новый путь борьбы со злом: не противостоять злу злом» [С. 39].

«Никому не отдавайте зло за зло, но пекитесь о добром пред всеми человеками» (Рим. 12, 17). «Побеждай зло добром» (Рим. 12, 21). В сущности за такое именно увещание Л.Н.Толстой, как известно, подвергся с разных сторон ожесточенным нападкам с обжитой и весьма рационалистичной позиции. Ибо путь предлагается невероятный, парадоксальный, и даже самые искренние христиане чаще всего не приемлют его и сползают на путь закона.

Все это говорит о том, сколь трудно не только встать на путь сублимации, но и удержаться на том или ином достигнутом уровне духовного восхождения. А впереди еще череда новых ступеней сублимации, удивительных и трагичных, труднейших и шатких, с которых легче сорваться и сползти вниз, чем закрепиться на них. В данном пункте С.А.Левицкий сближает взгляды русского философа с взглядами М.Шелера и Н.Гартмана, согласно которым «низшие ценности в большей степени обладают принудительной силой

по отношению к человеческой воле, в то время как высшие ценности требуют морального усилия для их осуществления. Иначе говоря, сила ценностей обратно пропорциональна их высоте»²⁰⁶. Отсюда понятно почти невольное *сползание* к низшим формам, от чего надо отличать *милостивое нисхождение* (снисходительность, благосклонность) к предшествующим формам, гостеприимное вовлечение их в иерархическую целостность, дружелюбное приглашение во *всеединство*, столь свойственное русской идее.

Нормальное отношение между свободой и необходимостью существует тогда, когда необходимость стоит ниже творчества и сопровождает творчество. Без закона, без необходимости свобода творчества невозможна. Если низшим и высшим ценностям приличествует их единство, то не следует забывать о том, чему из них надлежит быть в этом единстве целью, а чему средством²⁰⁷.

А что получается при полном отвержении и неосуществлении какой-нибудь низшей положительной ценности (скажем, сытости)? Это влечет за собою появление разрушительных отрицательных ценностей (болезни, смерти и т. п.)²⁰⁸.

Вот как толкует это Вышеславцев. «Иерархически низшее стремление может входить, как интегральный момент, в некоторый высший комплекс, причем в этом высшем комплексе оно своеобразно преобразуется и облагораживается, не переставая быть самим собою» [С. 113]. На этот счет Вышеславцев дает свое осмысление диалога Платона «Пир», где обнаруживает симфоническое единство многообразных эмоций и стремлений, включая низшие влечения – гастрономические. Иначе «Пир» не был бы пиром. Самая духовная любовь имеет своим первым требованием накормить голодного. Но в «Пире» Платона низшие, витальные влечения преобразены до неузнаваемости. Вино все еще вино и вместе с тем как будто уже не вино – то, что опьяняет Сократа. «“Пир” Платона имеет “экономический фундамент”. Но настоящей профанацией будет сказать, что *Сюмпосион* (*Пиршество*, – греч.) есть только сублимированный аппетит и сублимированное пьянство!» [С. 114].

История героев, мучеников, пророков и святых свидетельствует о слабости и хрупкости высших форм жизни. Вне симфонического единства возвышенное легко гибнет от низших форм. Не странно ли, что самое высшее, самое благородное есть одновременно самое хрупкое и разрушимое? Этот трагизм бытия, говорит

Вышеславцев, встречается на каждом шагу в обыденной жизни и таинственным образом сближает нас с трагизмом Голгофы. Крест и Голгофа есть наиболее полное выражение сущности и глубины трагизма. Подлинным трагизмом отмечена судьба Христа: начиная с оставшихся его одежд, о которых чужие люди «мечут жребий», и кончая изменою ученика и издевательством толпы. Вершина и предел трагизма – не в страдании и смерти, а в торжестве зла и унижении добра. «Самое божественное подвергается оплеванию. Самое возвышенное (сам Возвышенный) обрекается на самую низкую участь. Богочеловек распинается. Вот подлинный трагизм» [С. 223–224]. Говоря так, Вышеславцев вовсе не считает, что на этом можно остановиться. Будь это неизменным законом бытия и вечным словом бессмысленной «необходимости», всякий трагизм убивал бы душу. Больше того: если бы существовал только один закон слабости всего высшего, то все высшее давно разрушилось бы.

Но вот чудо трагизма! Он не убивает, а очищает и возвышает, даже восхищает. «Оцените это! Поймите это!» – с такими словами часто обращается к слушателям своих лекций Вышеславцев при подобных диалектических поворотах и преобразованиях смысла событий. Гибель героев и мучеников превращается в победу, в «безвыходности» предчувствуется выход. Трагизм как бы возносит душу над обыденностью и повседневностью, принося, как в пушкинском «Пире во время чумы», скрытую радость и упоение.

Всё, всё, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья,
Бессмертья, может быть, залог.

Бесстрашие перед «угрозой гибелью» – «залог бессмертия». А кто «душу (жизнь) свою сохраняет, тот погубит ее». Отвагой и мужеством в трагической ситуации душе дается разделить судьбу страдающего Бога [См.: с. 225]. Ведь крестная смерть единородного Сына Божьего раскрывает страдание в недрах самой Троицы. Бог сам принимает участие в трагедии мира и несет бремя страданий человеческих. Но это страдание не следует понимать как свидетельство несовершенства. Оно скорее говорит об обратном, поскольку берет начало в безграничной Божьей любви.

Несмотря на приводящую порой в отчаяние встречу с трагизмом, Вышеславцев особо подчеркивает положительную ценность трагизма. Праведник даже как бы ищет своей гибели, «идет на рожон», жертвуя собой. Но именно момент гибели возвышает. Без этой гибели не было бы и величия святости. Само христианство – «мощный исторический аргумент», говорящий о том, что поражение (крест) может означать победу («сим победишь»). В том же духе, но жестче и определеннее высказался Бердяев: «Глубина христианства в том, чтобы принять и понять изнутри всю жизнь, как мистерию Голгофы и Воскресения. И вся плоть мира должна пройти через распятие, через раздирание и смерть. Эта смерть – к жизни»²⁰⁹. Известно, что главный праздник русского православия есть праздник Пасхи. Христианство понимается прежде всего как религия Воскресения, и в отношении к Воскресению – существенное отличие русской религиозности от религиозности западной, где Воскресение отходит на второй план.

Смерть, гибель, страдание, крест – не есть для православных последнее слово. Идеальная победа мученика и святого и «вечная память» о нем – тоже не последнее слово. Только реальное Воскресение Христово и реальное преображение всего мира есть последнее слово. Идеальное торжество, которое переживается в трагизме, должно превратиться в реальное торжество. То, что заслуживает жизни, должно жить и – на том твердо стоит Вышеславцев – будет жить: «то, чему нельзя умереть, – не умрет» [С. 225].

Святость и крепость на каждом шагу разобщены в жизни и в истории, в этом ее трагизм, но в конце концов они едины и будут объединены. Всякая неудача в разрешении трагизма, по Вышеславцеву, есть, тем не менее, удача своего рода, есть героический жест, указующий ввысь и предвосхищающий конечное достижение. Антиномия святости и крепости решается в Боге, Который есть единство всех противоположностей. «Он один есть Святой Крепкий», а потому победа Святого и возвышенного в конце концов обеспечена. Но только «в конце концов», а не на каждом шагу и не во всяком промежуточном пункте жизни и истории. Разрешение трагедии в Абсолютном, или абсолютная разрешимость может означать относительную неразрешимость или отсутствие решения в плане относительного, временного бытия. Иногда «небеса молчат»... до времени. Известно русское долготерпенье,

но оно, как и Божье, не беспредельно. Русский народ верит, что «Бог правду видит, да не скоро скажет», но Он скажет в конце концов [См.: с. 226, 227].

Для разрешения уже в земной жизни того или иного трагического противоречия нужно искупление (спасение), идущее из потустороннего, трансцендентного, из царства «не от мира сего». Нужна Благодать. Благодать, озаряющая осененного ею, уже не создает напряженности. Она освобождает от нее человека. В этике благодати, выдвигаемой Вышеславцевым в противоположность этике закона, противившиеся закону силы уже не противодействуют его запретам, а сами как бы очаровываются и пленяются благодатной динамикой духа. В Благодати ни закон, ни произвол не отменяются, а содержатся «в снятом и сохраненном виде», т. е. сублимированные. Злые силы здесь не подавляются, а «сублимируются» в едином этическом порыве «вдохновения Добра». Разрядка напряженности противоречия проистекает из последнего скрытого единства Абсолютного с нами, решение приходит от «сокрытого Бога», Который существует «за стеной противоположностей» и чудесным образом соединяет борющиеся противоположности так, что они не могут друг друга уничтожить, – даже так, что эта борьба может неожиданно превратиться в гармонию.

Остановка на афоризме Гераклита «война есть отец всех вещей» (Гераклит), могла бы послужить поводом к абсолютизации непримиримости противоречий. Но Гераклит продолжал свой афоризм словами: «гармония есть мать всех вещей». Принцип гармонии для Гераклита не менее важен, чем принцип борьбы. Если бы противоречия оставались нерешенными, они пожирали бы друг друга и в мире воцарился бы хаос (война всех против всех). Но тезис и антитезис стремятся к жизнепитательному синтезу. Из противоположностей, по Гераклиту, рождается прекраснейшая гармония. Такое разрешение никогда не рационально, – напоминает Вышеславцев, – оно религиозно, ибо обретается через нашу связь (религия – связь) с трансцендентным.

...Связь. Значит, благодатное слово Божье должно быть не только сказано, но еще и услышано. Часто люди не умеют, не хотят, страшатся, как грома небесного, услышать сокрушающее слово Божества, звучащее в истории. Ибо слово это часто непереносимо

для человека. «По-настоящему его умеют слышать только пророки, и только они имеют смелость высказать его людям, за что и побиваются камнями» [С. 226].

По отношению к трагическому противоречию возможны две различные религиозные установки (и два направления решения). Первая – выпутаться из противоречия, высвободиться, устранившись от него, спастись бегством от мира, полного противоречий, тем самым превратив мир противоположностей в «иллюзию». Эта индуистская установка предполагает принципиальную неразрешимость трагических противоречий и является лишь ступенью отношения к ним. Вторая – броситься в реальное противоречие, в борьбу противоположностей, как трагический герой, который борется с противоположными ему силами без страха перед гибелью, с твердой верой в то, что он «преодолеет» любое поражение, и с надеждой, исполняющей все самые заветные желания. Это – противоположная индуистской – христиански-эллиническая установка. Вышеславцев разделяет и подчеркивает тот *трагический оптимизм* христианства, в котором крепка вера, что каждое реальное противоречие принципиально разрешимо, если не здесь и не теперь, то в «потустороннем мире».

В здешнем мире трагизм находит только частичные разрешения, частью же принимает новые формы, порой более обостренные. Кроме того, существуют различные уровни, различные ступени трагизма. У индусов основное переживание трагического – неизбежность страдания и смерти. Эта ступень, однако, не есть высшая ступень трагизма. Еще трагичнее несправедливо страдать и умереть. Здесь трагическое противоречие ощущается еще глубже. Но существует еще другое, более глубокое: человек, заслуживающий высшего уважения, приговаривается к смертной казни! (Сократ). И, наконец, предел трагизма, – попирается, унижается и уничтожается самое ценное, святое, Божественное.

Вершина трагичного – Голгофа. «Все трагические переживания человечества как в фокусе концентрированы в этом пункте – несправедливость суда, низость черни, инквизиция священнослужителей, непонимание всего возвышенного и божественного в «Сыне Человеческом», наконец, неверность и предательство ученика и в заключение – Богооставленность и молчание неба» [С. 230]. И как раз в этом пункте, в столь отчаянной безвыходности

(характерное для русской религиозной философии усмотрение), следует искать выход, на вершине напряженности трагического противоречия должно быть найдено его разрешение.

В парадоксальности трагизма Вышеславцев обнаруживает замечательную диалектику. Вместо того, чтобы вконец сломить душу, трагизм порождает чувство *спасения*. Предчувствуется принципиальное разрешение противоречия. Невыносимую трагическую судьбу несет на себе и выносит трагический герой, святой мученик, страждущий Бог. Чем большая несправедливость, тем возвышеннее несправедливо страждущая святая воля. В осуждении Сократа и в его смерти сочетается величайший человеческий позор с его величайшей славой. На высотах Голгофы соединяется глубочайшее грехопадение человечества с его полнейшим искуплением и высочайшим «оправданием» в Бого-Человеке. Возвышенное, святое, потустороннее всегда присутствует в трагической ситуации.

Однако это «печальное утешение», продолжает вовлекать нас Вышеславцев в новые парадоксы; «печальное», так как истинное, святое, потустороннее, все это – «только идея». «Идеальный мир» всегда здесь, но только «в той мере, в какой его нет» (Фихте).

Дальнейший конкретизирующий и завершающий ход рассуждений Вышеславцева таков: истина *есть*, но она не воплощена или воплощена не целиком, не окончательно, не охватывает мир, оставаясь только идеей без полного претворения в действительность, с которой находится в конфликте. Должно ли Высшее пребывать в неизбежном страдании от трагического противоречия с миром, а значит и с собою? «Если Бог хочет спуститься в мир, который “весь во зле лежит”, Он Сам должен страдать и умереть. Однако это не есть разрешение противоречия, так как “страждущий Бог”, смертный Бог есть противоречие. Бог блаженен и бессмертен. Оттого Он должен воскреснуть и “снять” трагическое противоречие страдания, смерти и греха; Он должен “снять” сам “лежащий во зле мир”, чтобы показать Царство, которое “не от мира сего”» [С. 232].

ГЛАВА X О ТРИЕДИНСТВЕ В МЕТОДОЛОГИИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

В истории русской религиозной философии, пожалуй, никто после Владимира Соловьева не занимался столь тщательным исследованием самих основ триадичности в бытии и познании, как Павел Флоренский (см., например, его «Заметки о Троичности» в работе «Столп и утверждение истины»). Его направление исследований открывает более глубокое представление о диалектике, и в некоторых важных отношениях расходящееся с тем, что мы привыкли видеть у Гегеля в его триадах тезиса, антитезиса и синтеза, утверждения, отрицания и отрицания отрицания, в восхождении от абстрактного к конкретному (всеобщее – особенное – единичное) и т. д.

Гегель полагает, что диалектика заключается в логическом выведении противоположности, в дедуцировании синтеза, диалектика для него – логический процесс получения нового знания. Флоренский смотрит на искомый результат как на заранее предположенный, как на цель, к которой необходимо прийти, пробиться духовными усилиями. Такой результат предполагается и Гегелем, скрыто подразумевается с самого начала логического процесса, но не включается в это начало. Начало еще не есть у Гегеля целое, а только одна сторона его, абстрагированная от целого односторонность. Получается видимость логической дедукции (иллюзия выведения) того, что на деле уже есть и подразумевается (но не высказывается) в самом начале как заранее существующая предпосылка и как цель, к которой устремлено спекулятивное движе-

ние. Рационализм как раз и выражает стремление произвести, породить доказываемое. Его задача – изгнать из области мысли все то, что не воспостроено чисто логически, т. е. рационализировать все мышление или же – рационализировать иррациональное в нем. Предполагается, что дедуцирование и есть способ выведения чего-то нового, хотя на деле это есть только способ субъективного уяснения того, что заранее известно, дедукция придает видимость творческого постижения. Логика и творчество могут сопутствовать, – у Гегеля и впрямь нередко сопутствуют друг другу. Но ни одно из них не есть другое. А Гегель отождествляет их: выдает логику за творчество, а творчество за логическую дедукцию. Но дедукция не есть способ выведения действительно нового результата. И противоположность (антитезис), и предвкушаемый результат (синтез) уже заданы. У Флоренского же целое наличествует уже в начале, как и в ходе развивающегося процесса, в каждом его моменте, как и в завершении, и всякий раз – в своеобразном оформлении.

У Гегеля в его «Науке логики» мы имеем дело с самодвижением понятия, а у Флоренского – с диалогической устремленностью личностей от разных точек зрения, даже от противоположных убеждений к объединяющей их, проясняющей и разрешающей расхождения между ними, общей истине, достичь которой они стремились с самого начала в полемике друг с другом. У Гегеля синтез происходит в понятии, в идее. По представлению же Флоренского, синтезирование осуществляется носителями идей, точек зрения, подходов, принципов. Движители синтезирования – не безликие понятийные формообразования, а субъекты, живые личности, участники диспута, и вместе с ними живо воспринимающие ее слушатели, заинтересованные больше в торжестве истины, чем (подобно «болельщикам») в победе кого-либо из спорящих.

По мнению Флоренского, расхождение здесь не просто между ним и Гегелем, но между западным и русским менталитетом, между направлением духа, общего католичество и протестантству, с одной стороны, и духом православия – с другой; вот что выявляется с самого начала в «Столпе и утверждении истины». В западном мышлении решающим является в конечном счете понятие (церковно-юридическое – у католиков и церковно-научное – у протестантов). Понятию присваивается жизненность, изымаемая из всяких прочих проявлений жизни. Но так как никакая настоя-

щая жизнь все-таки несоизмерима с понятием, то всякое движение жизни неизбежно переливается – вот непокладистость! – за намеренные понятием границы и, тем самым, оказывается «зловредным, нетерпимым».

У Флоренского происходит возвращение от достигнутой Гегелем формы диалектики к более ранней ее ступени. На ней порой может еще обозреваться то, что с достигнутой большой высоты уже теряется из виду. Случается так, что на низшей ступени еще не все использовано, не все проработано, и возврат к ней или воссоздание ее может открыть такие виды, которые уже не различаются и не улавливаются с вершины²¹⁰.

Возвращение к более ранним ступеням диалектики, видимые снижения ее уровня (если считать это действительно снижением) от гегелевской диалектики к античной Флоренский объясняет (а в нашем случае и оправдывает) следующим образом, когда говорит об «относительном максимуме» (выражаясь математическим языком), вершине, остановке на ней живого движения мысли и последующем нисхождении к предшествующим (как обычно считается, менее развитым) формам. «Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения. Но когда она пожелает идти далее, продвигаясь еще, ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути, отчасти спустившись с занятой вершины, начать **новое** восхождение, на **новую и новые вершины**»²¹¹.

Так, чтобы сделать большой шаг вперед, порой приходится сначала отступить на два шага, на несколько шагов. Для осуществления поставляемых перед собой новых целей иногда имеет смысл воссоздать не исчерпанные еще прежние приемы мышления, в свое время отброшенные и принимавшиеся за устаревшие, вдохнуть в них новую жизнь, выявить в них упущенные или новые возможности развития. Ведь пришлось же Николаю Копернику возвратиться к давно забытым древним космологическим учениям, воссоздать и проработать воззрения Аристарха Самосского (III в. до н. э.), чтобы провозвестить о своем открытии обращения планет вокруг Солнца. Так и сам Флоренский временами, как кажется, движется от Гегеля вспять, а на деле – продвигается вперед,

к более глубоким истинам. Эвристическая ценность какого-либо философского принципа едва ли не важнее его «новизны», «прогрессивности» или его «современности»²¹².

Проникновение в первоосновы бытия, постижение еще неизведанных его глубин и осмысление вытекающих из них новых следствий, выявление не вскрытых еще противоречий, иная постановка уже известных проблем и попытки справиться с ними – вот от какого направления философствования отправляется в своих работах Павел Флоренский к тому «углубляющемуся воззрению», которое он относит к диалектике. Свое понимание диалектики он излагает в работе «У водоразделов мысли» в разделе «Мысль и язык» (п. 2. «Диалектика»). Диалектика есть не просто один из приемов, спорадически используемый также и в других дисциплинах, но метод в философии, свойственный ей метод, «одна только философия методом своим избрала диалектику».

Флоренский возрождает и изображает греческий взгляд на диалектику. По определению Диогена Лаэртского, диалектика есть «искусство доводов, служащее утверждению или опровержению в вопросах и ответах собеседников»²¹³. Она есть искусство спрашивать и отвечать. В ритме вопросов и ответов происходит диалог, в котором каждая точка зрения художественно воплощается отдельным лицом, участником разговора. «Диалог есть собственной формы литературная форма философии»²¹⁴.

Согласно Платону, диалектик тот, кто сводит обзоряемое к единству, а кому это не под силу – не диалектик (Платон. Государство, VII, 537c). Единство диалектического характера предполагает, по Флоренскому, не только развертывание диалога в цепочку вопросов и ответов, но и свертывание, инволюцию. Единое должно не только быть развернуто и расчленено в ряд вопросов-ответов, но и обратно: ряд вопросов-ответов должен быть связан и сомкнут в единое. Наш философ воспользовался было, но потом почему-то пренебрег (а напрасно!), местом из У.Патера (о Платоне): «Диалектика есть искусство обсуждать вопрос с различных точек зрения, но так, однако, чтобы в конце концов получалось впечатление, в котором душа обхватывает зараз, как бы единым актом воображения, через все переходы долгого разговора, все на первый взгляд противоположные препирательства всех участников разговора»²¹⁵.

Диалогичность философского мышления сохраняется и при интериоризации мыслителем вопросов и ответов участников разговора: душа ведет речь сама с собою, ставя себе вопросы и отвечая на них то положительно, то отрицательно, пока не придет в согласие с собою и не явится мысль (не обязательно озвученная). Именно так рассуждает Сократ (в диалогах Платона «Теэтет» /189e–190a/ и «Софист» /263e/). Флоренский придает важное значение этому приведению к единству, заключенному в самой сущности рассматриваемого предмета, проникновению в «основание сущности», и в таком понимании диалектики солидаризируется с платоновским Сократом в диалогах «Государство» (VII. 534b) и «Кратил» (390c).

Череда вопросов и ответов не была бы еще диалектическим опытом над жизнью, если бы не была путем, т. е. если бы не была, несмотря на свою множественность, и единством. Каким путем и какого рода единством? Нужно такого рода единство, каким оно бывает и каким должно быть в картине живописца, где все пронизано пульсацией общей жизненности, распространяющейся из единого средоточия, все до мельчайших подробностей охвачено и проникнуто творческим духом целого.

Представление, например, о тотальной подчиненности довлеющему над всеми элементами деспотическому центру вводило бы и отваживало от надлежащего понимания сути дела. Образ такого сплочения в «монолитное» единство полезен лишь для выявления контрастирующего фона единству диалектическому. Части живого целого согласно взаимодействуют не только с целым, но и между собой. Мало указать на органичную целостность, свойственную и животному организму, «модель» которого служит лишь подготовительной ступенью к последующему более адекватному пониманию изучаемой предметности – организма духовного. Духовный организм²¹⁶ содержит в себе противоречия, предполагает их, живет ими. В таком, выявляемом Флоренским, единстве происходит преодоление, разрешение и примирение противоречий; в нем же осуществляется и выход за пределы противоречий, восхождение, воспарение, «идеализация»; здесь же реализуется внутренний переворот, очищение души (как катарсис, к которому ведет зрителя греческая трагедия), чего не предполагается в животном организме.

Подлинный прорыв в недра диалектики Флоренский осуществляет в применении к анализу христианской веры, отмечая прежде всего духовность открываемой жизни, а не просто факт наличия той или иной жизни, которая может быть и просто витальным существованием. К открываемой духовности жизни надо еще надлежащим способом приобщиться. Здесь важнейший пласт диалектики, и высочайший образец ее о. Павел находит в Посланиях св. апостола Павла, подчеркивая, что «не о духовной жизни учит нас св. апостол, но сама жизнь в словах его переливается и течет живым потоком. Тут нет раздвоения на действительность и слово о ней, но сама действительность является в словах апостола нашему духу»²¹⁷. Сказанное о духовной жизни должно относиться и к сфере философии, которая по существу своему неотделима от диалектики.

Смысл диалектики в целостности. Надо теперь внимательнее присмотреться к способности понимания единства как целостности. Флоренский резко разводит две тенденции философии в линиях: рационализм, всецело связанный с формальным законом тождества, философия понятия и рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности, с одной стороны, и, с другой, – философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, опирающаяся на способность превозможения, превосхождения пустой самотождественности. Претендующий на все-общность закон тождества (А есть А) на поверку оказывается не имеющим места решительно нигде, он есть дух смерти, пустоты и ничтожества. Везде и всегда – противоречие, но тождества – нигде и никогда. «Я = Я» есть не более как «крик обнаженного эгоизма». Такое «Я» намеренно характеризуется Флоренским в категориях самой бесчеловечной человечности, самой бездуховной душевности. И то же относительно закона тождества: «Закон тождества есть неограниченный монарх, да; но его подданные только потому не возражают против его самодержавия, что они – бескровные призраки, не имеющие действительности, – не личности, а лишь рассудочные тени личностей, т. е. не-сущие вещи». У Флоренского, как и во всей русской религиозной философии, всегда подразумевается и проводится четкое различие разума в его рассудочной форме от разума в высшей его форме, разума как Логоса. «Рассудочно, т. е. соответственно мере рассудка, вмести́мо в рассудок, отвечает требованиям

рассудка, лишь то, что выделено из среды прочего... что замкнуто в себя, – одним словом, что само-тождественно. Лишь А, равное самому себе и неравное тому, что не есть А, рассудок считает за подлинно сущее»²¹⁸, за истинное. Но истина не является функцией логического закона тождества, и не им она обосновывается.

Не закон тождества делает возможной Истину, а Истина делает возможным закон тождества и сама себя обосновывает. Предупреждая попытки превратного истолкования выражений «вечная истина», «незыблемость истины» Флоренский уточняет их смысл: «Истина – движение неподвижное и неподвижность движущаяся. Она – единство противоположного». В абсолютной истине должен находить себе оправдание и обоснование закон тождества. Она выше всякого внешнего для себя основания, выше закона тождества. Истина обосновывает и доказывает его. В ней же – объяснение, почему бытие неподвластно этому закону. Вот какою выглядит истина в русском ее разумении и в глазах Флоренского. Она есть «живущее», «живое существо», «дышащее», т. е. владеющее существенным условием жизни и существования. «Истина, как существо живое по преимуществу, – таково понятие о ней у русского народа. Не трудно, конечно, подметить, что именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии»²¹⁹.

Флоренский много говорит о безжизненности, а потому некреативности и неистинности абстрактного закона тождества и берется показать возможность преодоления косности этого закона. Точнее сказать: возможность преобразования (не отвержения) его. Тождество, мертвое в качестве факта, будет живым в качестве акта. «Слепой в своей данности закон тождества может быть разумен в своей созданности, в своей вечной создаваемости; плотяный, мертвый и мертвящий в своей статике, он может быть духовным, живым и живо-творящим в своей динамике... А потому есть А, что оно есть не-А. Не будучи равно А, – т. е. самому себе, – оно в вечном порядке бытия всегда устанавливается силою не-А, как А... Таким образом, закон тождества получит обоснование не в своем низшем, рассудочном виде, но в некотором высшем, разумном.

Вместо пустого, мертвого и формального само-тождества “ $A=A$ ”, в силу которого А должно быть самостно, самоутвержденно, эгоистически исключать всякое не-А, мы получили со-

держательное, полное жизни, реальное само-тождество А, как вечно отвергающего себя и в своем самоотвержении вечно получающего себя»²²⁰. Истинное тождество конкретно. Оно предполагает формальное тождество и выдерживает в себе его, как и его отрицание. Рассудок же считает, что все, противоречащее его закону, закону тождества, должно быть отвергнуто как данность. Тем более самоотвержение рассудка есть нелепость, бессмыслица для рассудка. Для него А не может быть не-А, Я не может быть отрицанием Я. Между тем рассудок на каждом шагу противоречит собственному закону и, следовательно, сам, с его же точки зрения, должен бы избавиться от внутренней своей противоречивости, отрешиться от себя, подвергнуть себя отвержению и предаться истине, потерять себя в ней.

«Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением... Тезис и антитезис *вместе* образуют выражение истины. Другими словами, истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою»²²¹. *Для рассудка же антиномичность истины есть невыносимое противоречие.* Рассудок изгоняет повсюду и из себя антиномии, или же их заостренность представляется ему литературной манерой – а то и болезнью – ума. Опасаясь впасть в противоречие и потерять себя в нем, рассудок бережется антиномий, но тем самым отстраняет себя от истины. Истина постигается не иначе как через самую себя. Для нашего познания Истины необходимо перестать быть только собою и причаститься самой Истины. «Познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т. е. самоотрешение. Акт самоотрешения рассудка и есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и можно *верить*»²²². Но как может рассудок отрешиться от себя и предаться вере? Нет антиномии – не нужна и вера. Отвергая антиномию, рассудок отвергает и веру. Рассудку легче отвергнуть веру, чем примириться с антиномией, легче отвергнуть и истину, и веру, чем себя. Но и отвержение антиномии не избавляет рассудок от *противоречивости*, появляющейся в нем, как мы видели, уже не только вопреки, но и благодаря отвержению ее.

Возможность *фактического* примирения антиномий Флоренский усматривает только в подлинном религиозном опыте. (К анализу у него такой возможности в «Столпе и утверждении истины» мне еще придется обратиться.)

Флоренский склоняется к предположению, что самопротиворечивость рассудка, связываемая с термином «антиномия», явилась первоначально простым *отражением* того сложного и сочетающего в себе противоположности уклада, которым обладал древний эллин и лично, и общественно. «Антиномичность – от дробности самого бытия, – включая сюда и рассудок, как часть бытия»²²³. Тайна преимущества и удивительного преуспевания эллинской мысли заключается в *сочетании противоположностей*. Начало живого восприятия антиномичности несомненно принадлежит жившему в Малой Азии древнему философу с умом трагическим и чутким к правде. Говорили, что он всю жизнь свою проплакал над трагичностью себя и мира. Имя ему было Гераклит. Учение его парадоксально. Мир трагически прекрасен в своей раздробленности. Его гармония – в дисгармонии, его единство – в его вражде.

«Ведение *противоречия* и любовь к *противоречию*, наряду с античным скепсисом, кажется, высшее, что дала древность. Мы *не должны*, не смеем замазывать *противоречие* тестом своих философем! – настаивает Флоренский. – Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем *на деле* уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он – не монолитный кусок, если он самому себе противоречит, – мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости»²²⁴. Рассудок ломится в открытую дверь, когда «уличает» догмат веры в *антиномичности*, то бишь в совмещении противоречащих положений. С таким же успехом можно было бы уличать в этом антиномию. Ибо антиномичность вовсе не говорит: «Или то, или другое не истинно»; не говорит также: «Ни то, ни другое не истинно». Она говорит лишь: «И то, и другое истинно, но каждое – по-своему; примирение же и единство – выше рассудка».

Не рассудок для догмата, а догмат – регулятивная норма для рассудка. Как категорический императив, он требует от рассудка мыслить так, чтобы каждое нарушение догмата в одну сторону тут же приводилось к нулю соответствующим нарушением в противоположную сторону, чтобы во всех рассудочных операциях над догматом всегда сохранялась основная антиномия догмата²²⁵. Как это выполнимо для рассудка? Крамольный рассудок твари, отторгающийся от своего Божественного Начала и оттого рассыпающийся в «прах самоутверждения и самоуничтожения», должен погубить себя ради своего Начала, только в единении с которым он (рассудок) обновляется и крепнет. Для *очищенного Благодатью* разума, воспринимающего *Откровение*, догмат является истиной интуитивно данной. Но и разум, – самое большое, на что он способен, с точки зрения Флоренского, это мыслить обе стороны антиномии во всей их радикальности и несовместимости, не претендуя на владение примиряющим их синтезом. Единственный путь к синтезу – это путь веры и живого религиозного опыта, а не земного разума. *Антиномическое единство* достижимо только в вере.

В догмате о Божественном Троиединстве, по Флоренскому, решается основной вопрос философии. Относительно Троиединства издавна выдвигались в философии религии и из-за ее пределов такого вот рода сомнения, вопросы-возражения. Как может начало быть одновременно единым и тройственным? Почему за начало принимается не моноединство, и почему – не единство в какой-то иной множественности, а именно в тройственности? Выводима ли Божественная Трипостасность?

Что касается первого вопроса, Флоренскому приходится во многом повторять аргументацию против номиналистического понимания Троицы и приводить схему: «Троица единосущная и нераздельная, единица трипостасная и соприисносущая», – схему, выражающую путь к истине, притом единственный. «Единосущность» означает *конкретное единство* Отца и Сына и Духа Святаго, но никак не единство номинальное. Об этом приходится напоминать, потому что нередко сами же христиане, отвергая номинальность Божественного троединства, все же понимают «Единого Бога о трех лицах» именно номиналистически, не усматривая *антиномического* зерна, выражаемого в христианстве термином «единосущность». Ведь *Трем* ипостасям дается *единое* имя («*во имя* Отца и сына и Св. Духа»), а не «*во имена*»).

В *троичности* Флоренский усматривает являющую себя всюду некую «основную категорию жизни и мышления». В самом деле. В **пространстве**, заключающем в себе все внешнее, мы различаем *три* измерения. Пространство *трехмерно*, и все, что в пространстве, – тоже *трехмерно*. «Все попытки, – попытки многочисленные и упорные, – *дедуцировать* трехмерность нашего пространства, ни к чему не привели и, даже при беглом обзоре, нетрудно убедиться, что они доказывают *трехмерность* пространства не иначе, как *в предположении* этой трехмерности»²²⁶. Это же касается **времени**. Прошлое, настоящее, будущее – вот выявление троичной природы времени. Попытки осуществить дедукцию его троичной природы не достигают своей цели, и троичность времени остается простой данностью. Не только мир физический, но и мир психический содержится в форме *времени* и, следовательно, как тот, так и другой получает от времени его троичность. *Всё через пространство и время озаменовано числом «три», и «троичность есть наиболее общая характеристика бытия».*

Кроме того, *каждый* слой бытия, *каждый* род его имеет еще свою особенную троичность. *Три грамматических лица*. *Троична* всякая простейшая **семья**: отец, мать, ребенок. И язык, и общество, таким образом, в *корнях* своих носят начало троичности. Отдельная **личность** опять-таки построена троично, у нее *три*, а не иное какое число направлений жизнедеятельности: телесная, душевная и духовная. И каждое психическое движение личности тройко по качеству, так что содержит отношение к *уму*, к *воле* и к *чувству*. Этот коренной факт *троякости* психики непререкаем и не подлежит дедуцированию. **Жизнь разума**, в своем диалектическом движении, пульсирует ритмами *тезиса*, *антитезиса* и *синтеза*, и закон трех моментов диалектического развития относится не только к разуму, но и к **чувству** и к **воле**. *Трихотомия* слишком распространена, чтобы можно было считать ее за нечто случайное. Выявляется некая присущая душе троичность, не поддающаяся дедуцированию. Стоит ли говорить о существенности числа «три» в религии: в догме, в культе, в суеверных обрядах быта? «Чувствуется, что есть какая-то глубокая связь между этими троичностями, – заключает Флоренский, – но какая – это вечно бежит от понимания, именно в тот момент, когда хочешь почти найденную связь пригвоздить словом»²²⁷.

В теснейшей связи с вопросом о единстве в тройственности стоит вопрос о выводимости тройственности. Попытки дедуцировать это троичное значение из общих начал познания или хотя бы объяснить их культурно-исторически решительно ни к какому успеху не приводят. Также и многочисленные попытки дедуцировать *Три*-ипостасность Божества нельзя признать удачными. Флоренский указывает на существенную невозможность дедуцировать троичное число Божественных Ипостасей. И никто еще не сказал, *почему* Божественных Ипостасей три, а не иное число. Бог – выше логики. Факт Божественной Троичности не подлежит никакой дедукции. «Из *понятия* о Божестве нельзя вывести числа “три”; в переживании же сердцем нашим Божества это число просто *дается*»²²⁸. Но когда Бог *дан*, мы можем уразумевать его содержание и открывать в нем бесконечную разумность. На каждой ступени усмотрения и уразумения этого факта выражается лишь то, что уже *было* выражено, не более того. «Так, – поясняет Флоренский, – с высокой вершины вглядываясь в синеющую даль, мы открываем в ней все новые и новые подробности и тогда выражаем их восклицаниями радости и удивления; но можно ли назвать ряд этих восклицаний «дедукцией» этой голубой воздушной бездны?»²²⁹.

Флоренский, настаивает на первичности нашей склонности к триадам, видит в ней врожденное человеку неясное тяготение к сверхчувственному миру, «смутное стремление к Троиному». Он приводит наблюдения ряда исследователей, говорящие о том, что не только полет отдельных философских построений, не только первоначальные религии человечества, но и тот «низменный политеизм», в который впало большинство народов, почти вплотную подходят, хотя и в извращенной форме, к христианскому пониманию Троичности. Конечно, слияние богов в *триады* еще не дает одного единственного бога в трех лицах, как у христиан. Три бога, связанных вместе договором и распределяющих между собою функции высших божеств, – это не есть троица, но скорее *триада*, если под *троицей* разуметь *внутреннюю тройственность*, а под *триадою* – *тройственность внешнюю*. Даже сама мысль умножить число богов по-видимому вытекает из трудности постичь Бога, как одинокое, бесплодное существо. Это как будто глухое предчувствие Тайны Божественной Троицы, долженствовавшей

быть возвешенной христианством. Флоренский говорит «предчувствие», потому что без догмата Троичности мелькали «лишь призраки учения о троичности, не имевшие в себе соли его, – сверхлогического преобладания закона тождества»²³⁰.

Все христианское мировоззрение приводится, по Флоренскому, к Св. Троице и разворачивается из нее. «...Что такое христианское жизнепонимание? – Развитие музыкальной темы, которая есть система догматов, догматика. А что есть догматика? – Расчлененный Символ Веры. А что есть Символ Веры? – Да не иное что, как разросшаяся крещальная формула – “Во имя Отца и Сына и Св. Духа”... Произнося эту формулу, мы мыслим все то, что содержится в Символе Веры. Но, далее, что такое крещальная формула? – Это, в сущности говоря, не более не менее, как выражение догмата единосущия Пресвятой Троицы. Таким образом, все предваряющее “Верую” оказывается подготовкою ко “вниманию” слова “единосущие”»²³¹.

К Божественной Троице примыкает триединство устремленности к ней как желанной для философа Истине. Речь идет у Флоренского о *вере, надежде, любви*. «Верь в Истину, надейся на Истину, люби Истину» – вот голос самой Истины, звучащий в душе философа.

Познание человеческим разумом Божественной Истины наперед предполагает живую деятельность, реальную силу разума, признание разума не чем-то отрешенным от реальности, а причастным бытию, и бытия – причастным разумности. Флоренский ссылается на С.Н.Трубецкого и Н.О.Лосского, которые основательно потрудились над тем, чтобы показать, что познание есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. «Познание есть реальное *выхождение* познающего из себя или, – что то же, – реальное *вхождение* познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого» – вот основное и характерное положение всей русской философии.

Для человеческого постижения отвага истинного «выхождения» есть *вера*, и она «не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное *общение* личностей... В собственном смысле познаваема только личность и только личностью»²³². «Существенное познание Истины

есть реальное вхождение нашего Я в Ты, в недра Божественного Триединства через стяжание любви как Божественной сущности. *Мое* познание Бога есть любовь к Нему как воспринимающему. А объективировавшаяся, предметно созерцаемая третьим (*он*) любовь к другому есть *красота. Истина, Добро и Красота* – эта метафизическая триада есть одно триединое начало»²³³. Истина, по Флоренскому, причастна Божественному Триединству: «Истина – созерцание Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух... Истина есть *единая сущность о трех ипостасях*»²³⁴.

К триипостасности Бога в разных религиях, как уже отмечено, тяготеют (пусть затемненные и порой даже извращенные) стороны триипостасного человеческого духа (Добро, Истина, Красота) и человеческой души (воля, ум, чувство). Философская мысль остерегается увязнуть в пустом и абстрактном монизме: она ищет живой и слитной множественности, моноплюрализма. И о том же свидетельствует, например, у Плотина, троица: Единое, Ум, Душа – это попытка философски осознать триипостасный образ, живущий в человеке. Характерно пристрастие Канта к трихотомии, служившее «пружиною» его диалектики.

Посмотрим, в какой связи должна находиться основная категория этики, Добро, с соответствующими категориями двух других философских дисциплин. Речь идет, конечно, о сращенности Истины, Добра и Красоты в видении Абсолютного. Вне гармонии с добром истина может быть и ущербной. Есть пошлые истины (их легко фиксируют: «Это не правда, а пошлость»). С другой стороны, бывает не истинное благо, бывает порочная красота, обманчивая видимость прекрасного. Истинная красота не может быть безобразной, подлинно нравственный поступок вместе с тем и прекрасен. Не всякая красота **спасает мир**, и не красота вообще, а нравственная красота, красота истинная. Только в связях внутри указанной тройственности каждый момент ее, выверяемый другими, обретает подлинное и вместе с тем конкретное содержание. То же с частями целостного философского воззрения, – теоретической философией, философией практической и эстетикой.

Связи в действительных триединствах не внешние только, они прежде всего внутренние, проявляющиеся вовне. Таковы нравственные и эстетические достоинства правды – это прежде всего имманентные ее свойства. Далее, *нравственное* соотносится не

только с истиной и красотой (внутренне и внешне), но и с собою, т. е. оно не растворяется и не исчезает в *отношениях* и *связях*, оно имеет достоинство *самостности*. Не в одной лишь интеллектуальной деятельности имеет место внутренняя рефлексивность, саморефлексия, но и в нравственной. Существует не только интеллектуальное самосознание, но и чувственное (спрашивают, например, «Как самочувствие?», а не «Как самосознание?») и, в частности, нравственное самосознание (например, спрашивают: «Не грызет ли совесть?», или после обращения морального чувства внутрь и вслушивания в свой нравственный пульс заключают о душевной гармонии, о том, «спокойна» ли совесть). Сама нравственная свобода есть возвращающаяся в себя деятельность, она есть деятельность самосозидания.

У Флоренского догмат Троичности делается общим корнем религии и философии. И в этом догмате «преодолевается исконная противоборственность той и другой» (говорится во вступительном слове перед защитой Флоренского на степень магистра 19 мая 1914 г.). Учение о Троичности, с этой точки зрения, должно полагаться (полусознательно – и на самом деле нередко полагалось) в основание философствования. Привлекавшая И.В.Киреевского Шеллингova «*Философия откровения*» была одною из немногих попыток осуществить философствование на сознательно принятом догмате Троичности. В письме А.И.Кошелеву (2 окт. 1852 г.) наш православный мыслитель признавался: «Учение о Св. Троице не потому только привлекает мой ум, что являет как высшее средоточие всех святых истин, нам откровением сообщенных, но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресв. Троице».

Верный интеллектуальный образ Троицы, надлежащее понятие о ней служит важной предпосылкой качественности, добротности философского начала. Например, фихтевское **Я**, как показал Сергей Булгаков, не отвечало этому предварительному условию. Тем более это начало не выдерживает испытания таким критерием, как форма единства в Троице. Булгаков заявил о *Трипостастности* не просто как о некотором положении или тезисе, но как о метапринципе всяких начал и мериле приближения к истине того или иного принципа философствования. Фихте распространил *монои-*

постасный характер **Я**, начала своего наукоучения, и на трактовку христианского Божества. Булгаков подмечает, что это начало представляет собой образ только первой ипостаси, Отца. Но, будучи взята в отрыве от двух других, ипостась эта (ипостась Отца без Сына) вовсе не представляет Отца, хотя именно на это притязает. Все три Божественные ипостаси у Фихте – *на одно лицо*. Св. Троица на языке наукоучения просто не может быть выражена адекватно христианскому богословию.

Имея в виду одну из рационалистических ересей в христианстве, унитаризм, отвергающий догмат Троичности (и догмат Божественности Христа) и признающий Бога единой, но не триединой личностью, Булгаков относит учение Фихте к разновидности унитаризма; оно есть учение не только отвлеченной ипостаси, но и моноипостасности. Как в случае с абсолютным **Я**, создатель *Ich-Philosophie* превратил (тожесловием «Я есть Я») субъект (говоря языком логики) в сказуемое, так в случае с не-абсолютным **Я** он перенес сказуемое в субъект. Его **Я**, говорит Булгаков, стало искать свою характеристику в одной ипостасности, вместо того, чтобы выразить ее «в полноте субстанции, т. е. в бытийной связи со своим сказуемым, – миром».

Против моноипостасности выступал и Гегель, но, отстаивая трех-ипостасность, он имел в виду под нею и ценил в ней, собственно, не первообраз для единства истины, добра и красоты (и других триад), а логическую целостность, спекулятивную конкретность, противопоставляемую им абстрактной всеобщности в рассудочном мышлении. Это не-диалектическое мышление направлено против «конкретности вообще» (даже так! Но это если понимать «конкретное» в гегелевском смысле, как мысленную целостность) и тем самым также против того, что Бог есть триединый, что Он «не является мертвой абстракцией, а относится к самому себе, есть у самого себя, возвращается к самому себе. Абстрактное мышление со своим **принципом тождества** нападает на это содержание церкви, ибо это конкретное содержание стоит в противоречии с законом тождества»²³⁵.

Далее. У Гегеля новизна диалектически *выведенного*, последующего логического формообразования, появляющейся новой (более *конкретной*) понятийной триады, есть продукт спекулятивного оперирования понятиями. Для Шеллинга диалектика – это

скорее искусство, чем метод. Шеллинговское понимание *искусства диалектики* ближе к пониманию ее как художественного созидания, как произведения нами чего-то нового, как *творчества*. У Флоренского же новизна *сотворенного* – продукт не выведения, и даже не порождения, а именно творчества, каждая новая триада не произведена, не порождена логической дедукцией, а создана *сверхлогическим* способом, *сотворена*. Логика и творчество сопутствуют друг другу. Но ни одно из них не есть другое. Скорее, они противоположны. А Гегель отождествляет их: выдает логику за творчество, а творчество за логическую дедукцию.

В «Философии хозяйства» Булгаков привлекал внимание к тому, что идея о конкретном синтезе (единстве) сверхлогического и логического глубоко заложена в христианском учении о триипостасности Божией, что синтез того и другого невозможен на рациональной основе, и логическая дедукция здесь неуместна.

Чаемое и осмысляемое русскими мыслителями Триединство следует строго отличать и от гегелевской триады, в которой после расчленения мысли осуществляется синтез, а в нем разъятые моменты утрачивают свое самостоятельное значение, снимаются в высшем единстве, именуемом «истиной» тезиса и антитезиса, низводимых до моментов развивающегося понятия. Напротив, подлинное триединство субстанциального начала не несет в себе подобных характеристик, оно «вовсе не диалектично, в нем не совершается никакого понятия, в нем нет тезиса, антитезиса, синтеза»²³⁶.

Моменты Триединства выражают онтологические отношения, они *даны* для логики и ею не могут быть «сняты». И для диалектической логики это Триединство не доступно адекватному рассмотрению, да оно и не есть предмет диалектического мышления, но оно лежит в основе всякой мысли. Логика, и формальная, и диалектическая, не отправляется от этого триединства, она и не приемлет его, а ищет только одного начала, не тройственного, о котором говорит богословие, а единичного. Исходить из триединого начала она не может, не умеет, и не ее это задача.

Гегель недолжным образом пытался саму Божественную Троицу дедуцировать. Он брался не диалектику основывать на Троице, а Троицу выводить из диалектики, подчинить ее диалектике. В «Философии религии» он логизировал Св. Троицу. У Шеллинга некоторое снижение этого тонууса возмещалось на-

турализированием. Но, например, от взора Ф.А.Голубинского не укрылось, что немецкий натурфилософ «усиливается философически вывести» Таинство Троицы с помощью метода потенцирования, собственно, того же метода диалектического развертывания через тезис, антитезис и синтез. Процессы жизни конечного мира он неправомерно переносит на жизнь Божества. Так, у него в учении о Троице первая потенция (Potenz), родотворная сила Отца – есть слепая, бессознательная, только беспрестанно стремящаяся к развитию воля; вторая потенция – это ограничивающая, обуздывающая первую сила – Сын; третья – Дух, умеряющий борьбу двух первых сил, источник самосознания.

Не без впечатлений от немецких рационализирующих трактовок Св. Троицы предпринимались попытки «дедукции» ее у Вл.Соловьева. Но существенная близость к ним – притом в конструктивном смысле – коренится у него в другом: сверхрациональное он не относит к противоразумному. Триединство Божие является для него «столь же истинною умозрительного разума, как и откровения»²³⁷. Больше того: «Троичность ипостасей или субъектов в единстве абсолютной субстанции есть истина, данная нам в Божественном Откровении... эта истина представляется нашему разуму с необходимостью и, – *все-таки* добавляет Соловьев, – может быть выведена логически»²³⁸. Заметим, что этот последний, присоединенный сюда гегелевский реликт (признание возможности «выведения» Триединства) для Булгакова, наследника философии Соловьева, уже не только излишен, но ложен и вреден. Такие истины веры, как догмат Троичности, недопустимы, по Соловьеву, только для «механического мышления», т. е. рассудочного, для «нашей отвлекающей мысли», для которой существует только *отдельность* трех Ипостасей. Булгаков, как видно, поддерживает и развивает критическую мысль Соловьева о «школьной» логике, логике схоластической, которая, в понимании Соловьева (в его «Философских началах цельного знания»), заслуживает названия «механической», поскольку «разлагает организм нашего познания на его составные элементы или же сводит все элементы к одному, в отдельности взятому, что, очевидно, есть отрицание самого организма».

Характерно настаивание Соловьева на интеллектуальной познаваемости **целого** посредством **органического мышления**, позволяющего, в противоположность **мышлению механическому**,

«изнутри каждого понятия выводить все другие» или «развивать одно понятие в полноту всецелой истины». И здесь еще остается непреодоленность логицизма и тесное соприкосновение с **диалектическим мышлением** гегелевского типа.

Что касается Павла Флоренского, то он воздаст должное *разуму*, его способности *постигать* живое целое (но уже не *дедуцировать*, как пробовал делать это Вл.Соловьев), – но постигать лишь постольку, поскольку «очищенный *Благодатью* разум воспринимает *откровение*». В *органическом мышлении* уже вполне определенно ставится акцент на его *духовности*. Требуют специального исследования трудности различения **органического мышления**, осмысляемого в его духовной зрелости и применяемого в русской философии, и – **мышления диалектического**, типа гегелевского. Например, И.А.Ильин возводил гегелевское **диалектическое понятие** к области **органической мысли**, однако надо еще основательно проверить, не обусловлено ли именно **русским прочтением** немецкого философа такое сближение Ильиным гегелевского мышления с органическим.

Заключение

Идея *целостности* по ходу развития русской религиозной мысли (славянофильства в первую очередь) не отменяется и не исчезает с появлением и сгущением ее *проблемности*, а развивается, возвышается, *обогащается новым*, более усложненным содержанием, *трагическим*. Причем трагичность начинает пониматься прежде всего – и в этом новизна – с *положительной* стороны и как внутреннее требование, а не как привнесение в органичную целостность будто бы «чуждой» ей антиномичности²³⁹.

Органичность (и в воззрении, и в историческом его развитии) возводится к высшей ступени, понимается по образу и подобию нераздельной и неслиянной Божественной Троицы, а для толкования триединства по более общедоступному образцу целостности – через триединство Истины, Добра и Красоты.

Проблема *зла* возводится от понимания его как недостатка добра к более усложненному и обостренному варианту противостояния зла морального, – действенного и коварного по отношению к добру. И в связи с этим методологический аспект, с более серьезным отношением к противоположности добра и зла, принимает форму *антиномического монодуализма*. Впрочем, не всегда ясно, на чем акцент: на «моно» или на «дуализме». Так Н.Бердяев называет себя – и его называют тоже – то монистом, то дуалистом.

В русском мировоззрении примечателен действенный (а не только теоретический) подход к решению проблемы добра и зла, – подход как изначальный, до и без особого теоретизирования, так и в завершении теоретического рассмотрения. Чего бы стоило богатство Ильи Муромца, буде ударился бы он в бесконечные размышления о зле, так и не доходя до действительной борьбы с ним. Откуда зло? В ответ вздымается палица. «Откуда?» – не вопрос. Да откуда бы не... Медлить нельзя. Раскидывать умом некогда. Надо одолеть зло, а не рассуждать о его происхождении, не отдалять теоретизированием решение вопроса, а давать действительное – не словом, а делом – решение относительно нагрянувшего зла, хотя бы и не полное и окончательное решение.

С субъективной стороны освобождение от содеянного зла, в религиозном плане – избавление от греха, достигается душевно-духовным усилием, деятельностью, обращенной внутрь, преодо-

лением самого себя, самопревосхождением, внутренним *преображением*... В русской религиозной философии это относят и к индивидуальному развитию, и к историческому, и к личному, и к общему развитию самого этого течения мысли. По образцу религиозного преобразования (через *раскаяние* в содеянном, очищающее душу от греха и изменяющее личную жизнь) должно происходить преобразование в других сферах жизни человека и общества: восхождение (сублимация).

Подобно раскаянию, акт (или процесс) *самосознания*, обращение взора на себя, внутрь, – это тоже возвышение, личный духовный рост. Возвышение благодаря *самокритике*, – *конструктивной*, критике недостатков, просчетов, очищение от заблуждений в своих взглядах и выправление отклонений в своем мировоззренческом направлении – аналог преобразования религиозного, преобразования благодаря покаянию. Через самокритику путь ведет к самосознанию, к ясному постижению своего истинного я, не обремененного заблуждениями и огрехами.

И осознание (и признание, и принятие) особенности, характера единства в триаде Истины, Добра и Красоты, – это тоже момент восхождения к новой ступени целостности, восхождения к постижению единой и нераздельной тройственности Бога Отца и Сына и Св. Духа, к улавливаемому нерасторжимому единству Св. Троицы, к *рациональному признанию иррационального* характера целостности в Ней. Было бы ошибкой признавать такую рационально *непостижимую* целостность за совершенно непознаваемую. Имеет смысл учесть ценный вклад русского мыслителя С.Л.Франка в его большом трактате «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939), где развивается им (недаром же приверженцем антиномического дуализма) гносеология «*постижения непостижимого через непостижение*» с ценным преобладанием в ней *пафоса утверждения* над пафосом отрицания.

В этом последнем отношении Франк поддерживает идущую от Хомякова, Соловьева и других мыслителей рассматриваемого периода традицию признавать и оценивать прежде всего положительный смысл в идеях своих сторонников и противников, относительную правду их начал. Тогда обнаруживается, что и неправда в них – это условная истина, относительная, выдававшаяся за безусловную. Сюда же относится и осознание неправды в подмене высшей воли,

воли Бога, волей народа, далее, в замещении воли народа волей большинства лиц народа и, наконец, в вытеснении воли большинства волей частного лица (собственно, волей даже не личности, а эгоистичного индивида, своевольного и своекорыстного). Абсолютизация партикулярного, относительного – это тот способ, которым высшее религиозное начало подвергается искажениям.

Заслуживает внимания внесение Франком окончательной ясности в славянофильское понимание органичного единства в обществе. В искажении этого понимания упражнялись в основном противники раннего славянофильства. Тем более интересно узнать на этот счет авторитетное мнение Франка, что в своей социальной философии он яркий сторонник *органической теории* общества. Однако у него «общественный организм» (по справедливой оценке С.А.Левицкого) носит утонченный, духовный характер, и весьма далек от аналогий между биологическим организмом и общественным целым. К тому же Франк различает целостное соборное ядро общества и периферию общественной жизни, наружную, более зримую сторону, носящую скорее *механический* характер и *подчиненную глубинной сфере – соборности, духовной основе общества*²⁴⁰.

Здесь заметен протест против абсолютизации организма. Но абсолютизируют не славянофилы, которым совсем не справедливо приписывают (даже с укоризной вменяют) такого рода теоретические и практические взгляды разрушители органичной духовной целостности общества, его *холистичного* обустройства; приписывают те, кто в теории и на деле занимается подменой абсолютных религиозных начал низшими и относительными, отвергая и уничтожая иерархическое обустройство общества, заменяя его устройством плюралистическим.

Для столь чуткого историка философии как В.В.Зеньковский такое обстоятельство немаловажно. Центром его стремлений и главной задачей было обобщить и подытожить развитие отечественной философии (того времени), включая русское зарубежье. Правда, Зеньковскому удалось раскрыть историю русской философии скорее под углом зрения ее разнообразия, чем единства. Но как и К.Леонтьев, он – *за* единство не в бесцветном однообразии, а именно в разнообразии, и, подобно Леонтьеву, соглашается говорить о *настоящем* прогрессе, – в смысле «разнообразного развития», «цветущего разнообразия». Термин «плюрализм» был бы

здесь не точным, поверхностным и даже опрометчивым обозначением. Ибо «множество» понимается не разрозненным, а сплоченным в *иерархичное* единство. Ступенчатая, иерархическая связь компонентов целого признаётся не менее важной, чем связь историческая (наследование и творческое развитие традиции).

Иерархическая целостность охватывает не только высшие ступени, но и низшие, среди которых оказываются и противоположные, прямо враждебные целостности «ступени», и встает вопрос об их *отношении* к этой целостности, об их внутренней связи с нею, без чего она (целостность) не будет собою как всеохватывающим единством, не сможет стать принципом всеединства. Такова трудность, с которой встречается монодуализм и которую он должен разрешить, чтобы не остаться только лозунгом, только заявкой.

Но не являются ли и эти, зримо враждующие против целостности, феномены лишь ложными проявлениями совершенно верных ей, безусловно истинных нравственно-духовных начал? Явление есть проявление сущности. Только с чего бы проявляться ей превратным образом?

А проявления ее ложны, быть может, не вследствие неведомо откуда появляющегося и непонятно каким образом претворяющегося «закона объективации», на извращающем (и непременно отчуждающем от истины) характере которого настаивал Бердяев? До него, совсем на другой лад, задавался риторическим вопросом Хомяков: не в нас ли самих, не в *нашем* ли ложном понимании и превратной интерпретации фактов коренится извращение и ложь, и зло (включая зло моральное)? Факты-то бесспорны, но они нуждаются в истолковании. И подвергаются они очень несходным толкованиям. А верно ли нами-то выдвигаемое толкование их?

«Здесь больше вопросов, чем ответов», как говорят не только желающие отмахнуться от груды проблем, решений которым пока что не предвидится, но и те, кто предпочитает не отстраняться, а до поры оставаться при нерешенных проблемах с надеждой на их решение.

Славянофилов (и еще более – неославянофилов) упрекают за нерешенные коренные проблемы, требуя, вымогая решения. Критикуют, укоряют за неопределенность или за нерешенность. Предполагается, что сами-то имеют готовый ответ и надлежащее решение. Знают, но почему-то не разглашают. Горделиво таят в себе.

Осуждать-то, конечно легче, чем самим приняться за дело. А не лучше ли того вместе со славянофилами, критикуемыми за непонимание чего-то, приняться за углубление их понимания и заодно своего, приложить и собственные усилия к совместному решению общих всем нам проблем. Или успокоительная отговорка, – дескать, «не наши проблемы!», – и есть самое мудрое решение?

Литература

- Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996.
- Бердяев Н.А.* Истина и откровение. СПб.: РХГИ, 1996.
- Бердяев Н.А.* О назначении человека // *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация. Минск: Экономпресс, 2000.
- Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность / Вступ. ст. и сост. В.Н.Калужного. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006.
- Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990.
- Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991.
- Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002.
- Бердяев Н.А.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Изд. Г.А.Лемана и С.И.Сахарова, 1918. Репринт. воспроизведению этого изд.: М.: Изд-во МГУ, 1990.
- Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М.: ИМА-пресс, 1990.
- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
- Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006.
- Бердяев Н.А.* Я и мир объектов // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М.: ФОЛИО, 2006.
- Булгаков С.Н.* Трагедия философии // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
- Булгаков С.Н.* Загадочный мыслитель // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2: Избр. ст. М., 1993.
- Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
- Булгаков С.Н.* Православие. М.: ФОЛИО, 2001.
- Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры (1953). Нью Йорк, 1982.
- Вышеславцев Б.П.* Этика преобразованного эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В.Сапова. М.: Республика, 1994.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 1–2. М.: Мысль, 1975–1977.
- Герцен А.Н.* Былое и думы // *Герцен А.Н.* Соч.: В 9 т. Т. 5. Ч. 4–5. М.: ГИХЛ, 1956.
- Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. М.: Товарищество Соратник, 1995.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. Кн. III: Платон.
- Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л., 1983.
- Зеньковский В.В.* Наша эпоха // *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997.
- Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М.: Канон, 1996.
- Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Ростов н/Д.: Феникс, 1999.
- Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. М., 1918. СПб., Наука, 1994.

Ильин И.А.: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004.

Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея / Сост. и авт. вступ. ст. М.А.Маслин. М., 1992.

Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М.: Изд-во МГУ, 1994.

Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998.

Ковалевский П.И. Психология русской нации. Воспитание молодежи. Александр III – царь-националист. М.: Издат. дом «Граница», 2005.

Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. Т. 1–2. М.: Канон, 1996.

Леонтьев К.Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // *Леонтьев К.Н.* Храм и Церковь. М., 2003.

Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Там же.

Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М., 1979.

Лосский Н.О. Ценность и бытие. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000.

Муравьев В.Н. Рев племени // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.

Несмелов В.И. Наука о человеке. Опыт психологической истории и критики основных опросов жизни. Т. 1–2. Казань, 1889. Т. 1–2.

Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991.

О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.

Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: В 3 т. М.: Русский путь, 2009.

Романов Б.Н. Меж камней и терний // *Хомяков А.С.* Стихотворения. М.: Прогресс–Плеяда, 2005.

Соловьев В.С. Русская идея // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.

Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Там же.

Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.

Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999.

Соловьев В.С. Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.

Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Там же.

Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона. Предварительный очерк // Творения Платона / Пер. с греч. Вл.Соловьева. Т. 1. М., 1899.

Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.

Солоневич И.Л. Народная монархия. М.: Феникс; ГАСК СК СССР, 1991.

Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. М., 1997.

Федоров Н.Ф. Философия общего дела // *Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1982.

- Фихте И.Г.* О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. М., 1997.
- Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. М., 1994–1999. Т. 3 (Ч. 1).
- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1 // I–II. М.: Правда, 1990.
- Флоренский П.А.* Т. 2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990.
- Флоровский Г.В.* Восточные Отцы V–VIII вв. М.: «Паломник», 1992. 1-е изд.: *Свящ. Г.В.Флоровский.* Византийские Отцы V–VIII. Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933.
- Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
- Флоровский Г.В.* Пути русского Богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.
- Флоровский Г.В.* Религиозные темы Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. М.: Книга, 1990.
- Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // *Франк С.Л.* Соч. М., 1990.
- Хомяков А.С.* О возможности русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX в. М., 1982.
- Хомяков А.С.* Соч.: В 2 т. М.: Моск. филос. фонд; Медниум, 1994.
- Хомяков Д.А.* Православие, Самодержавие, Народность. Монреаль, 1983.
- Шеллинг Ф.В.* Философия искусства. М.: Мысль, 1966.
- Шеллинг Ф.В.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989.
- Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона // *Эрн В.Ф.* Соч. М., 1991.

Примечания

Введение

- ¹ *Леонтьев К.Н.* Славянофильство теории и славянофильство жизни // *Леонтьев К.Н.* Храм и Церковь. М., 2003. С. 379.
- ² *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 235.
- ³ В данной работе использованы материалы ряда моих докладов, прочитанных на российских и международных конференциях, посвященных истории отечественной философии, лекции студентам философского факультета ГАУГН, опубликованные мною статьи в историко-философских сборниках, в журналах «Философские науки», «Эдип», «Философия и культура», «Вестник РХГА», «Историко-философский альманах». Привлечен также материал моих еще не опубликованных статей.

Глава I

- ⁴ *Гёте И.В.* Фауст. Ч. 1. Сцена 4 / Пер. Н.Холодковского.
- ⁵ О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 365.
- ⁶ Сюда же надо причислить и значительную часть того культурного слоя нашего общества, который, обладая всеми основными – отнюдь не худшими – чертами и признаками принадлежности к нашему образованному сословию, почему-то совершенно не рассматривается в качестве интеллигенции. Я имею в виду духовенство, прежде всего православное, ведущее совсем не громогласную, но неуклонную, кропотливую, непрестанную работу по нравственно-духовному воспитанию не одних только своих прихожан. Место церковной интеллигенции в деле духовного просветления и преобразования людей, в деле **народного просвещения** (по отношению к которому, не будем этого забывать, и была выдвинута в первую очередь знаменитая формула министра народного просвещения графа Сергея Семеновича Уварова), место, на практике издавна ею занимаемое, должно быть признано и по достоинству оценено.
- ⁷ *Хомяков А.С.* О возможности русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX в. М., 1982. С. 144.
- ⁸ *Муравьев В.Н.* Рев племени // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 405.
- ⁹ Там же. С. 404.
- ¹⁰ Элементарное проявление соборности в эмпирической действительности, **община**, как нравственная общность, не может признать за собою права наказывать своих членов, ибо зло, преступление, болезнь, преждевременная смерть и т. д. происходят в ней же самой, и общинное сознание признаёт себя виновным в каждом преступлении, в каждой болезни. «В общине-приходе никто никого другого не называет преступником, но каждый себя считает виновным во всем, что совершается в ней (чрез кого бы то ни было) преступного и вообще ненормального» (*Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1982. С. 389).

- Община отыскивает условия происхождения того или иного из недугов, обнаруживающихся в ней, который может обуславливаться недостатками самой общины, она их исправляет и устраняет, очищается от нравственных болезней, и в этом смысле, по выражению Н.Федорова, «община есть постоянная санитарная комиссия».
- 11 Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 580.
 - 12 «Русское православие больше связано с идеей самодержавия, чем принято думать. Оттого-то катастрофа монархии стала катастрофой и для него» (Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея / Сост. и авт. вступ. ст. М.А.Маслин. М., 1992. С. 321).
 - 13 Согласно И.А.Ильину, народ должен «уметь иметь царя». В России, комментирует эту мысль А.В.Гулыга, сегодня, увы, «умения» нет, единственный выход – «национальная диктатура» (См.: Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 237).
 - 14 И.Солоневич точно обозначил основные сочетания связей в целостно сплоченном организме национального устройства, имея в виду прежде всего Московский период истории Руси: «Царь считал себя Нацией и Церковью, Церковь считала себя Нацией и Государством, Нация считала себя Церковью и Государством. Царь точно так же не мог – и не думал – менять православия, как не мог и не думал менять, например, языка. Нация не думала менять на что-нибудь другое ни самодержавия, ни православия, – и то, и другое входило органической частью в личность Нации. Царь был подчинен догматам религии, но подчинял себе слугителей ее» (Солоневич И.Л. Народная монархия. М., 1991. С. 374).
 - 15 Соловьев В.С. Русская идея. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 245–246; См. о триадности русской идеи также: Соловьев В.С. Т. 1. М., 1989. С. 243, 248–250.
 - 16 Там же. С. 239.
 - 17 Карсавин Л.П. Соч. М., 1993. С. 182.
 - 18 Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. Сост. и авт. вступ. ст. М.А.Маслин. М., 1992. С. 323.
 - 19 Там же.
 - 20 «Нравственные требования абсолютны, но не сами по себе – категорический императив русскому человеку не более понятен, чем парламентаризм на англиский манер, – а в силу обоснования их самим абсолютным. И стоит колебаться в вере в абсолютное, чтобы появилось полное отрицание морали и вообще всего исторически сложившегося. Недаром Иван Федорович Карамзов, человек очень русский, вместе с Ф.М.Достоевским полагал, что “все дозволено”, если нет бессмертия» (Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. С. 320–321).
 - 21 Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 238–239.
 - 22 «Кант – враг общего дела и общего дела в особенности... в нравственности он не разглядел великого общего дела; обратил ее в делишки вроде вопроса: “Позволительно ли принимать приглашение на неумеренность”... Разум познающий обречен им на незнание, а разум практический – на действия в

- одиночку, то есть ограничен в своей активности одними личными делишками, безделицами. Первому не хватает истины, второму – блага» (*Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1982. С. 536).
- 23 «...К счастью для человеческого рода, [земледельческая община] далеко еще не везде убита цивилизацией в нынешней форме, так что можно думать, что большинство даже тех народов, внешние слои которых обьевропеились, в более глубоких слоях продолжают жить еще в общине; а потому мудро себе представить, что Западная Европа и Америка не восстановят у себя общину, когда большинство человеческого рода удержит эту форму жизни не вследствие косности только, как теперь, а сознав преимущество ее перед формами цивилизованной жизни» (*Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1982. С. 356).
- 24 «В этом всепроникающем доверии, – передавал И.Ильин русское свое прочтение Гегеля, – лежит глубочайшая и вернейшая из политических гарантий»: «граждане», «общины», «правители», связанные единым духом, субстанциальным интересом и взаимным доверием, ведут «органическую государственную и народную жизнь» и владеют истинным смыслом «правления и подчинения» (*Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. Т. 2. М., 1918. С. 199). (СПб., 1994. В 2 т. Т. 2. С. 399).
- 25 *Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры (1953). Нью-Йорк, 1982. С. 350.
- 26 *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. С. 319.
- 27 Там же. С. 321.
- 28 «Мы первыми объявим миру, – писал он в «Дневнике писателя» за 1877 г., – что не чрез подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, участь у них и уча их, и так до тех пор когда человечество, восполняясь так мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю. О, пускай сменяются, – тут же предупреждает писатель иронические хихиканья противников, – пускай смеются над этими “фантастическими” словами наши теперешние “общечеловеки” и самооплевники наши, но мы не виноваты, если верим тому, то есть идем рука в руку вместе с народом нашим, который именно верит тому» (*Достоевский Ф.М.* Полное собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 100).
- 29 *Соловьев В.С.* Русская идея // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 246.
- 30 *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. С. 323.

Глава II

- 31 Зная обо всех недостатках «бессистемности» и достоинствах *системы*, Бердяев отмечает в «Записках о всемирной истории» Хомякова еще и ценную сторону рациональной неупорядоченности: «В бессистемной куче сырого материала разбросаны драгоценные мысли, блестящие интуиции, тонкие кри-

- тические замечания по самым разнообразным вопросам. Хомяков ведь всегда писал разом обо всем <...> Внешняя хаотичность связана у него с огромной внутренней концентрацией мысли. «Записки о всемирной истории» с внешней стороны представляют совершенный хаос, груды сырья, неряшливый черновик. Но внутренне записки объединены одной идеей, всюду последовательно проведенной» (*Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 93–94).
- 32 *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 90, 143.
- 33 *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. С. 90.
- 34 *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 37–38.
- 35 Грехи протестантизма славянофилы выводили из грехов католичества. Излагая таким образом славянофильский взгляд, Бердяев в 1912 г. сам вторит Ивану Киреевскому: «Уже католичество допустило господство отвлеченного расудка в схоластической философии и теологии, там уже началось рассечение духа и <рассечение> целостного разума» (*Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. С. 79).
- 36 «И что, в самом деле, за польза нам отвергать или порочить то, что было или есть доброго в жизни Запада? Не есть ли оно, напротив, выражение нашего же начала, если наше начало истинное? Вследствие его господства над нами все прекрасное, благородное, христианское по необходимости нам свое, хотя бы оно было европейское, хотя бы африканское. Голос истины не слабеет, но усиливается своим созвучием со всем, что является истинного где бы то ни было» (*Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1998. С. 200). Несомненно, что в восприимчивости славянофилов к западной культуре сказались и всемирная отзывчивость – одна из основных черт характера русских людей – искание ими последней правды, где бы она ни была. Не ради одного только возрастания своего национального духа, не за счет духовного ограбления других народов, а ради них.
- 37 Причину такого упущения и недостатка Бердяев объясняет довольством и безмятежностью жизни этих мыслителей в их тесном помещичьем мирке: «Славянофилы были бытовиками, и дух бытовой проникает всю их философию истории. Поэтому нет катастрофичности в хомяковской концепции истории, нет трепета и жути перед таинственными историческими судьбами; много бытового благодушия <...>. Силы духа Антихристовы в истории Хомяков не чувствовал: слишком уютно жилось ему в русском быте, в помещичьей усадьбе, в семье. И вся история представлялась ему окрашенной в этот бытовой, семейственный, усадебный цвет, всего же более история русская, история славянская. Философия русской истории Хомякова и славянофилов немало в себе заключает благодушия и благополучия» (*Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. С. 97–98, 132).
- 38 *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. С. 49.
- 39 *Хомяков А.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 9.
- 40 *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 162.

- 41 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация / Сост. А.Г.Шиманского, Ю.О.Шиманской. Минск, 2000. С. 76. Приведенное утверждение, столь же хлесткое, сколь и неглубокое, оказалось на руку фальсификаторам славянофильства, вменяющим ему быть не тем, что оно есть, чтобы с большей легкостью его «обличать» и отвергать.
- 42 *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 1. С. 26; т. 8. С. 374.
- 43 *Романов Б.Н.* Меж камней и терний // *Хомяков А.С.* Стихотворения. М., 2005. С. 652, 667.
- 44 *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 652.
- 45 *Самарин Ю.Ф.* Предисловие к богословским сочинениям А.С.Хомякова // *Самарин Ю.Ф.* Православие и народность. М., 2008. С. 47–48.
- 46 «Власть лучше понимала либералов и революционеров, знала, как нужно относиться к ним, как справиться с этим явным врагом. Но славянофилы выставляли лозунги “православие, самодержавие, народность”, – слишком знакомые и близкие власти, и оставались ей чуждыми, далекими, непонятными» (*Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. С. 47). «И если эта славянофильская психология чужда нашей исторической власти и бюрократии, то потому, что она более немецкая, чем русская, что она денационализировалась, оторвалась от народа <...>. Хомяков и славянофилы не говорили прямо и не могли прямо сказать, что историческая власть у нас есть инородная, чуждая власть, но они думали это, все их учение вело к этому выводу» (*Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. С. 130, 144).
- 47 Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: В 3 т. Т. 1. М., 2009. С. 436.
- 48 Там же. Т. 3. С. 424.
- 49 *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. С. 153.

Глава III

- 50 *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 64.
- 51 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 312.
- 52 Там же. С. 314.
- 53 Там же. С. 313–314.
- 54 Цит. по: *Герцен А.Н.* Былое и думы // *Герцен А.Н.* Соч.: В 9 т. Т. 5. М., 1956. С. 130, 131.
- 55 Там же. С. 147.
- 56 *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 404.
- 57 *Булгаков С.Н.* Православие. М., 2001. С. 253.

Глава IV

- 58 «Только усилиями мировой науки последних десятилетий, – считает А.Ф.Лосев, явно причисляя сюда и вклад Соловьева, – установлено в Платоне *драматическое* в качестве того, что можно считать у Платона основным. Драматичны не только все внутренние и внешние искания философа. Драматично и само его мышление. Драматична и сама форма выражения его философии, а именно диалог, представляющий собой часто не просто разговор, но целую драму идей, вступивших во взаимную борьбу... Стиль платоновских произведений тоже насквозь драматичен (*Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М.: Наука, 1979. С. 37).
- 59 *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 605.
- 60 *Соловьев В.С.* Жизнь и произведения Платона. Предварительный очерк // Творения Платона / Пер. с греч. Владимира Соловьева. Т. 1. М., 1899. С. 21.
- 61 *Фихте И.Г.* О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 220.
- 62 *Фихте И.Г.* Там же. С. 221.
- 63 *Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона // *Эрн В.Ф.* Соч. М., 1991. С. 523.
- 64 *Соловьев В.С.* Жизнь и произведения Платона. С. 25.
- 65 Аспект монизма у Платона, конечно, никогда не исчезал полностью (он детально рассмотрен В.Ф.Эрном в его работе «Верховное постижение Платона»). Соловьев касается рассмотрения этого аспекта мимоходом, его интерес сосредоточен на дальнейшем развертывании воззрения своего героя.
- 66 Знаменитый символ *пейцеры* не утратился и в завершении творческого пути философа. В VII книге «Государства» **продолжается тема неустанного восхождения от мира теней и подобий, которые только кажутся сущими, к подлинному бытию в мире идей, с которым связано истинное знание.**
- 67 *Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона. С. 532.
- 68 *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 534; *Платон.* Пир. 180, сл.
- 69 См.: *Платон.* Пир, 180 d; 181 b; 188 a.
- 70 См.: Там же. 186 b, d; 188 a, d; 193 a–b.
- 71 По наблюдению А.Ф.Лосева, учение о злой душе в X книге «Законов» Платона уже можно было предчувствовать и по «Тимею», и по «Политику», поскольку оба эти произведения учитывают «наличие колоссального зла в мире» (*Лосев А.Ф.* Вводные замечания // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 6. См. также: *Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 52).
- 72 *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 150.
- 73 *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. М., 1997. С. 112. О победе Христа над сатанинскими искушениями см.: Мф. 4, 1–11.

- 74 Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 316.
- 75 Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 349.
- 76 Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 150–151.
- 77 Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 616.
- 78 Там же. С. 620.
- 79 Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 132.
- 80 Там же. С. 141.
- 81 Там же. С. 27.
- 82 «На самом деле, – говорит Соловьев, – этот свет гасит слабость и бессознательность нашей любви, извращающей истинный порядок дела» (Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 518).
- 83 Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 616. – Курсив мой. – В.Л.
- 84 Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона. С. 518.
- 85 Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 628.
- 86 Вспоминаю, как в свое время меня озадачивало двоемыслие Гегеля в рассуждениях о неистинном друге: он плохой друг, но все-таки друг; и в другом месте: плохой друг – уже не друг. Видимо, понимать надо так: в одном случае мерилom оценки служит наличная реальность, только терпящая некоторую неполноту, в другом случае мерило – понятие, которому действительность не соответствует.
- 87 Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 212.

Глава V

- 88 Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2006. С. 38.
- 89 Одиночеству как проблеме познания, одиночеству философа и философскому одиночеству Бердяев посвящает книгу «Я и мир объектов» (1934) со знаменательным подзаголовком: «Опыт философии одиночества и общения». Ситуация философа, по-видимому, может оказаться сходной с уделом поэта, как в стихотворении Пушкина «Эхо». На всякий звук эхо рождает мгновенный отклик, на всякий голос шлет ответ. «Тебе ж нет отзыва... Таков и ты, поэт!». Поэтому случается и так, что философ по безответственности вынужден уходить в себя и довольствоваться жизнью внутренней. Шеллинг превратил этот результат в норму для философа, горделиво возвел во внутренний императив и принял за нечто превосходное (хотя сам уже в молодости обрел известность, признание и пользовался широкой популярностью в узких кругах).
- 90 Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 38–39.
- 91 Там же. С. 27.
- 92 Там же. С. 31. Отказ в самих исходных принципах немецкого (Кант – Гегель) философствования от опоры на целостное претворение Св. Троицы и приключения этой философии, отпавшей от веры в Бога Троидино, подробно и в оригинальном ракурсе рассмотрены С.Н.Булгаковым в работе «Трагедия философии», написанной в 1920–1921 гг.

- 93 Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 30.
- 94 Там же. С. 36.
- 95 Там же. С. 33.
- 96 Там же. С. 31.
- 97 Ильин И.А.: *pro et contra*. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2004. С. 447.
- 98 Там же. С. 457, 458.
- 99 Там же. С. 449, 454.
- 100 Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 598.
- 101 Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М., 1966. С. 400.
- 102 Там же. С. 405.
- 103 Раз уж заходила речь о свободном, добровольном подчинении (Шеллинг: велению рока), то предметом последующего обсуждения должно бы стать не подчинение человеком своей воли бездушному року, бездуховной необходимости, а сочетание личной воли с Божьей.
- 104 Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2006. С. 445; 441–442; 548; Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 155.
- 105 Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 48–49.
- 106 Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.–Харьков, 2006. С. 665.
- 107 Там же. С. 665–666.
- 108 Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 34.
- 109 Там же. С. 43.
- 110 Подробное и вразумительное разъяснение такого взгляда, такого подхода к пониманию трагедии дает Вышеславцев в «Этике преображенного эроса».
- 111 Шеллинг Ф.В.И. Философия искусства. С. 421.
- 112 Вот, например, мастерское изображение в «Мертвых душах» такой трагикомической круговерти в человеческой истории, приводящей к потребности неординарного исхода, преодолевающего до смешного печальное повторение одного и того же результата. «Много совершилось в мире заблуждений, которых бы, казалось, теперь не сделал бы и ребенок. Какие искривленные, глухие, узкие, непроходимые, заносящие далеко в сторону дороги избирало человечество, стремясь достигнуть вечной истины, тогда как перед ним весь был открыт прямой путь... И сколько раз уже наведенные нисходившим с небес смыслом, они и тут умели отшатнуться и сбиться в сторону, умели среди бела дня попасть вновь в непроходимые захолустья, умели напустить вновь слепой туман друг другу в очи и, влачась вслед за болотными огнями, умели-таки добраться до пропасти, чтобы потом с ужасом спросить друг друга: где выход, где дорога? Видит теперь все ясно текущее поколение, дивится заблуждениям, смеется над неразумием своих предков... и самонадеянно, гордо начинает ряд новых заблуждений, над которыми также потом посмеются потомки».

Глава VI

- ¹¹³ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 300.
- ¹¹⁴ Там же. С. 306. Основательное распутывание и осмысление ситуации полупринудительных и полудобровольных разлук с родиной дано в статье Ф.А.Степуна «Родина, отечество и чужбина» (1955). Осознание такой духовной ситуации не успокаивает, не ослабляет чувство трагичности эмигрантской судьбы, – скорее обостряет. Прежде чем (теоретически) разрешать проблемную ситуацию эмигранта, Степун находит нужным сначала уточнить ее: целостный образ России (не только для внешних эмигрантов) разрушается, дробится. Отношение к Родине и отношение к Отечеству становится не только очень несходным, но даже напряженно противоречивым.
- ¹¹⁵ Один только пример отношения философа, изгнанного из советской России, к коммунистической идеологии и практике. Он рассуждает дифференцированно: «В коммунизме есть своя правда и ложь. Правда – социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоление классов; ложь же – в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания... Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию. Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи... Советская конституция 1936 г. создала самое лучшее в мире законодательство о собственности. Личная собственность признается, но в форме, не допускающей эксплуатации. Назрел новый душевный тип с хорошими и плохими чертами. Но свободы человека все еще нет» (Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 264–265).
- ¹¹⁶ Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 101–102.
- ¹¹⁷ Там же. С. 122. Такое представление об органическом развитии в обществе не только не отвергается Бердяевым, но приобретает у него (как и в наследуемой им славянофильской традиции, и у Вл.Соловьева) более возвышенный смысл. Речь идет о *духовном организме*, не сводимом к организму растительному или животному. (См. например: Бердяев Н.А. Бунт и покорность в психологии масс // Интеллигенция. Власть. Народ. М., 1993. С. 122). Но круговращения в природной стороне жизни обществ Бердяев признаёт естественной предпосылкой и переходной фазой к собственно исторической жизни, и поэтому допускает правомерность ограниченного приложения теории циклов к общественным организмам. Он говорит только об отсутствии трагического смысла в таких учениях и сторонах человеческой действительности.
- ¹¹⁸ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 191–192.
- ¹¹⁹ Там же. С. 201.
- ¹²⁰ Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 127.

- ¹²¹ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 262.
- ¹²² Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. Цит. здесь и далее по репринтному воспроизведению этого издания: М., 1990. С. 25, 28; 75–76.
- ¹²³ Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 185–186. «Скоро для всех, – говорится у Бердяева в «Новом средневековье», – будет поставлен вопрос о том, “прогрессивен” ли “прогресс” и не был ли он часто довольно мрачной “реакцией”, реакцией против смысла мира, против подлинных основ жизни» (Бердяев Н.А. Новое средневековье. С. 226).
- ¹²⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 175–176.
- ¹²⁵ Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб., 1996. С. 127.
- ¹²⁶ Там же. С. 128.
- ¹²⁷ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 196, 197.
- ¹²⁸ Знаменательны и поучительны угрюмые раздумья лермонтовского Печорина в ночь перед дуэлью с Грушницким: «Пробегаю в памяти все мое прошедшее и спрашиваю себя невольно: зачем я жил? для какой цели я родился? А верно она существовала и верно было мне назначенье высокое, потому что я чувствую в душе моей силы необъятные; но я не угадал этого назначенья, я увлекся приманками страстей пустых и неблагодарных; из горнила их я вышел тверд и холоден, как железо, но утратил навеки пыл благородных стремлений, лучший цвет жизни. И с той поры сколько раз уже я играл роль топора в руках судьбы! Как орудье казни, я упал на голову обреченных жертв, часто без злобы, всегда без сожаленья».
- ¹²⁹ Бердяев Н.А. Судьба России. С. 78.
- ¹³⁰ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 46.
- ¹³¹ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 272.
- ¹³² Полагая, что для свершения своей судьбы, своего национального предназначения, русские всего более *нуждаются* в «закале характера», Бердяев дает повод к смешению русского долготерпения, покладистости и выдержки, с робостью и покорностью. «Русская доброта часто бывает русской бесхарактерностью, слабоволием, пассивностью» (Бердяев Н.А. Судьба России. С. 189). Если таким образом противоположность высокомерию и надменности переиначивать на бесхарактерность, то ведь можно похоронить, как никчемное, новозаветное предостережение: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4, 6; 1 Кор. 5, 5). Учтем и поучение ап. Павла примеру Того, Кто «смирил Себя, быв послушным до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 8). Что же до робости и покорности, то и недруги России в сражениях испытывали на себе «робость», «лень» и «вялость» русских, и уж не из благосклонности называли русских «самым непокорным народом в мире». Это ли бесхарактерность народа? В назиданиях философа слышится упрек: русские ленивы и вялы, у них не развиты духовная активность и сознание ответственности. Излишним было бы опровергать домысел о неразвитости сознания ответственности, ибо ответственность неотделима от сознания ее. Нет должно-го сознания ответственности – значит безответственность. Но Бердяев так не высказывается, потому что надуманность, противоречие очевидности сразу

- же бросились бы в глаза. А что как не *ответственность* означает сознательно провозглашаемый принцип русской общины «один за всех, все за одного»? Разве не об этом толкует и сам автор «Русской идеи»? – «Это русская идея, что невозможно индивидуальное спасение, что спасение коммюнитарно, что все ответственные за всех» (*Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 220).
- ¹³³ *Бердяев Н.А.* Судьба России. С. 142.
- ¹³⁴ *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990. С. 101.
- ¹³⁵ Там же. С. 95. «Основные определенные проявления души нации настолько прочны и неизменны, что, как выражается Лебон, неизменная душа нации сама тклет свою собственную судьбу». (*Ковалевский П.И.* Психология русской нации. Воспитание молодежи. Александр III – царь-националист. М., 2005. С. 65).
- ¹³⁶ *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 105.
- ¹³⁷ *Бердяев Н.А.* Проблема антроподицеи (Начало «Фрагментов») // *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Приложение. Собр. соч. Т. 2. Paris, 1985. С. 394.
- ¹³⁸ *Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 214.
- ¹³⁹ Конечно, противники русской идеи со злорадством подставят сюда политический ярлык: «экстремизм».
- ¹⁴⁰ Дмитрий Хомяков, сын А.С.Хомякова, так выразил эту же мысль. Народ православный именуется так лишь в том смысле, что он близко стоит к Православию по своему пониманию жизненных идеалов и имеет решимость совершенствоваться в духе Православия. «Русский народ, как и все народы, имеет свои идиотизмы, свою односторонность и узость: иначе он не был бы народом. Но во сколько он себя отождествляет с Православием, во столько он <...> не желает возводить свои односторонности, идиотизмы, в знамя своей народности <...> на деле он все-таки часто принимает мякину за зерно. Но верно также, что он эту мякину при малейшем сомнении выбрасывает вон и не старается, как это часто практикуется другими народами, считать прекрасным все “свое”» (*Хомяков Д.А.* Православие, Самодержавие, Народность. Монреаль, 1983. С. 36).
- ¹⁴¹ *Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 214; 157, 267, 269.
- ¹⁴² *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики // *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. М., 2006. С. 562–563; *Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 258.

Глава VII

- ¹⁴³ *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 133.
- ¹⁴⁴ Это не означает его растворенности в ней и поглощенности ею. Философ находится в отношении к истории своего предмета в известной мировоззренческой напряженности, что не следует считать каким-то недостатком. Как и везде, где речь идет о тенденции, стремлении, здесь нечего бояться слова «нетождественность». Зеньковский и не смущается тем, что его взгляды не идентичны мыслям соотечественников, с которыми он со-философствует. Он пускается в полемику с ними и ведет критику. Но «всюду, где это уместно, он стремится к тому, чтобы связать свои взгляды с исканиями и идеями русских мыслителей» (*Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1996. С. 7).

- ¹⁴⁵ Между прочим, «слишком мало» – это неудачное подтрунивание Зеньковского над Бердяевым, которого он высоко ценит именно как философа.
- ¹⁴⁶ *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ростов н/Д., 1999. С. 453; 458–460; Т. 2. С. 365.
- ¹⁴⁷ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 9.
- ¹⁴⁸ Там же. С. 163; 93.
- ¹⁴⁹ Там же. С. 187.
- ¹⁵⁰ Там же. С. 170.
- ¹⁵¹ Если в естественнонаучных теориях не только «скачки» в природе, но и постоянство, «бренность» вещей остаются просто зримой очевидностью и вовсе не объясняются, то и этому факту поддержания сравнительной устойчивости вещей религиозная философия дает определенное объяснение, указывая на непрестанное воспроизведение всякого бытия и бытия в целом непрерывным Божественным творением, ежемгновенным творческим усилием (так что прекрати Бог творить – и весь мир перестанет существовать).
- ¹⁵² *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 175.
- ¹⁵³ Там же. С. 176, 97.
- ¹⁵⁴ *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 131.
- ¹⁵⁵ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 168.
- ¹⁵⁶ Там же.
- ¹⁵⁷ Там же. С. 109.
- ¹⁵⁸ Там же. С. 268; 271.
- ¹⁵⁹ Там же. С. 205.
- ¹⁶⁰ *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Опыт психологической истории и критики основных опросов жизни. Т. 1. Казань, 1889. С. 377; Т. 2. С. 285.
- ¹⁶¹ *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 190.
- ¹⁶² *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 267.
- ¹⁶³ Там же. С. 273.
- ¹⁶⁴ Там же.
- ¹⁶⁵ *Данте Алигьери.* Божественная комедия. Ад V, 121–123 / Пер. М.Лозинского.
- ¹⁶⁶ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 205–206.
- ¹⁶⁷ Там же. С. 276.
- ¹⁶⁸ Там же. С. 281–282.
- ¹⁶⁹ *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1918. С. 206–207.
- ¹⁷⁰ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 113–114.
- ¹⁷¹ *Зеньковский В.В.* Н.В.Гоголь // *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 205.
- ¹⁷² *Флоровский Г.В.* Пути русского Богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 343.
- ¹⁷³ *Бердяев Н.А.* Судьба России. С. 239. О различении на уровне человеческой общности, с одной стороны, *национального чувства* как явления «животного, стадного, органического и прирожденного», и, с другой стороны, *национального самосознания* как «акта мышления, в силу которого данная личность признает себя частью целого, идет под его защиту и несет себя

саму на защиту своего родного целого, своей нации», см.: *Ковалевский П.И.* Психология русской нации. Воспитание молодежи. Александр III – царь-националист. М., 2005.

Глава VIII

- 174 *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1996. С. 281–282.
- 175 *Зеньковский В.В.* Наша эпоха // *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 310–311.
- 176 *Бердяев Н.А.* Смысл истории // *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 185–186.
- 177 *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 290.
- 178 *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. СПб., 1996. С. 122.
- 179 См.: *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела // *Федоров Н.Ф.* Соч. М., 1982; *Булгаков С.Н.* Загадочный мыслитель // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2: Избр. ст. М., 1993. С. 286–301; *Бердяев Н.А.* Истина и Откровение. С. 126–127; *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д., 1999. Гл. 5; *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 298, 521.
- 180 *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 289.
- 181 *Зеньковский В.В.* Н.В.Гоголь // *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. С. 211.
- 182 *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 277–278.
- 183 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 81; *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 293–294, 301–302.
- 184 *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 267.
- 185 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. С. 200.
- 186 *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 268.
- 187 *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 300.
- 188 *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. С. 138; *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991. С. 292.
- 189 *Бердяев Н.А.* О назначении человека // *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 175.
- 190 «Мы можем молиться (по завету Исаака Сириянина о “сердце милующем”) о демонах, о том, чтобы смягчить их ожесточение и они обратились к Богу. Мы можем, по мысли Достоевского, надеяться, что “красота спасет мир”, что отдельные злые духи, подобно лермонтовскому Демону, умилившись при созерцании чистой красоты, испытают желание “с небом примириться”. Но всегда и во всем возвращение к Богу, раскаяние и жажда примирения с Богом могут быть только свободными движениями – вне свободы невозможно ожидать полной гармонизации бытия» (*Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 299).
- 191 *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 205.
- 192 Там же. С. 205, 276.
- 193 Там же. С. 479–480.
- 194 *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М., 1994–1999. С. 191.

- ¹⁹⁵ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 34; 280.
- ¹⁹⁶ Там же. С. 279.
- ¹⁹⁷ Бердяев Н.А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М., 1990. Репринт. воспроизведение изд. 1918 г. С. 27, 28.
- ¹⁹⁸ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2006. С. 445; Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 205–206, 239, 267–268.

Глава IX

- ¹⁹⁹ «Решение воли всегда разрушает узел и не может ждать, пока он будет распутан. Рефлексия ума, рефлексия совести всегда отстает от актов выбора. Свободная воля всегда в конце концов *необоснованна*, и не потому, что она никогда не находит “достаточного основания”, ибо обоснование уходит в бесконечность. Это значит: человек в своих действиях, в своих актах никогда не бывает рационально *детерминирован*, он решается именно тогда, когда не находит рационального “разрешения”, он действует на свой риск и страх, не зная *до конца*, что есть и что быть должно. Даже такие “ценности”, как воля и разум, – конфликтны: воля требует уверенности и решительности, разум требует сомнения и, следовательно, нерешительности. И здесь последнее слово произносит суверенная *инстанция свободы*: она решает, когда и сколько нужно медлить с решением и взвешивать основания и когда наконец приходится сказать: “Жребий брошен!”» (*Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса* / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В.Сапова. М., 1994. С. 100).
- Далее в квадратных скобках с указанием страниц даются ссылки на это издание, куда включена также работа Б.П.Вышеславцева «Вечное в русской философии». С. 154–324).
- ²⁰⁰ Решение в подробностях рассмотрено в глубокомысленном исследовании Б.П.Вышеславцева «Этика Фихте» (1914).
- ²⁰¹ Критику *понятия* сублимации, каким оно представлено у Фрейда, можно прочесть у Б.П.Вышеславцева в его «Этике преображенного эроса» [С. 46, 109–113 и др.]. По Вышеславцеву, З.Фрейд не видит в сублимации появления новизны высших форм и вообще не признает их высшими по сравнению с либидо. Сублимация у Фрейда есть скорее деградация и «профанация» высших форм, она есть, так сказать, идея на понижение, сведение ступеней Эроса к базисной, низшей (к либидо). Сексуальные влечения трансформируются у него в научную деятельность, в художественное и философское творчество не как в *высшие* формы, а как в производные, вторичные, *настроенные*.
- ²⁰² Вышеславцев ссылается на Максима Исповедника. В подробном изложении мысли преподобного Максима Исповедника можно найти в кн.: *Флоровский Г.В. Восточные Отцы V–VIII вв.* М., 1992. С. 195–227. Первое издание: *Г.В.Флоровский, Свящ.* Византийские Отцы V–VIII. *Из чтений в Православном богословском институте в Париже.* Париж, 1933.

- ²⁰³ Так и отношения личности с Богом никоим образом не сводятся к подчинению. Бердяев считал идею односторонней зависимости человека от Бога унижительной. Известный тезис о том, что человек не есть средство, Бердяев доводит до предела, утверждая, что человек не может быть и орудием Божественного промысла.
- ²⁰⁴ См.: *Флоровский Г.В.* Богословские отрывки // *Путь*. Париж, 1931. № 31. С. 8; *Он же*: Религиозные темы Достоевского // *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг.* М., 1990. С. 386–390; *Он же*: Пути русского богословия // *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья.* М., 1990. С. 340–341.
- ²⁰⁵ Ср.: «Начало нашей эры есть эпоха “рождения” христианства как чего-то *абсолютно нового* в мире, время Богочеловечения и обожения человека, время земной жизни Сына Божьего и светлого младенчества Его Церкви. Мир томится муками рождения. Он тянется к нисходящей с небес истине, чует ее приближение, слышит ее зовы и немощным человеческим языком пыгается ее выразить. Приближаясь к ней, он временами смутно ее провидит – ведь она уже близка – и о ней говорит; но он не знает, какие из его слов – о *ней* и каков истинный смысл этих слов, а прозрения его смутны» (*Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994. С. 14).
- ²⁰⁶ *Левцкий С.А.* Очерки по истории русской философии. Т. 1. М., 1996. С. 409–410.
- ²⁰⁷ «Сползание», заключающее в себе «перестановку элементов», в особенности занятие места высших форм низшими, Вл. Соловьев трактовал как *зло*.
- ²⁰⁸ См.: *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. Харьков–М., 2000. С. 91.
- ²⁰⁹ *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990. С. 238. Репринт. воспроизведение. изд. 1918 г.

Глава X

- ²¹⁰ В этом отношении более поздняя ступень еще не значит более превосходная. Она может оказаться ступенью нисхождения, деградации. Критика низших ступеней порой бывает огульная и не креативная. Осуждение и отвержение с порога других принципов, других точек зрения нередко приспособляется к обыденному сознанию, в котором ищет союзника, в других случаях с презрением отвергаемого. Действительная критика и превосхождение уже достигнутых форм, ступеней и методологических принципов осуществляется совсем иными средствами и на других путях.
- ²¹¹ *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1994–1999. С. 191.
- ²¹² Мы знаем, как высоко ставилось методологическое достоинство известного философского учения по сравнению с другими, и сколь скудными были достижения с помощью его «самой передовой», «единственно научной» методологии, о которой (вопреки убеждениям непримиримых противников) опять-таки не следовало бы категорично утверждать, что она окончательно похоронена и что при непринужденном возвращении к ней больше уже никогда не будет с ее помощью что-либо прояснено или открыто что-то новое (не благодаря, а вопреки отвержению ею всего «не-научного»).

- 213 *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 164. Кн. III. Платон, 48.
- 214 *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990. С. 145.
- 215 Там же. С. 389 (примеч. ред.).
- 216 Содержание его Флоренский поясняет на примере многоголосного стиля русской народной песни. «Это... полная свобода всех голосов, “сочинение” их друг с другом, в противоположность подчинению. Тут нет раз навсегда закрепленных, неизменных хоровых “партий”. При каждом из повторений напева, на новые слова, появляются новые варианты, как у запевалы, так и у певцов хора. Мало того, нередко хор, при повторениях, вступает не на том месте, как ранее, и вступает не сразу, как там, – вразбивку; а то и вовсе умолкает во время одного или нескольких запевов. Единство достигается внутренним взаимопониманием исполнителей, а не внешними рамками. Каждый, более-менее, импровизирует, но тем не разлагает целого, – напротив, связывает прочней, ибо общее дело вяжется **каждым** исполнителем, – многократно и многообразно. За хором сохраняется полная свобода переходить от унисона, частичного или общего, к осуществленному многоголосию. Так народная музыка охватывает неиссякаемый океан возникающих чувств, в противоположность застывшей и выкристаллизовавшейся готике стиля контрапунктического. Иначе, русская песня и есть осуществление того “хорового начала”, на которое думали опереть русскую общественность славянофилы... В философии здесь автору хочется сказать то самое, что поет в песне душа русского народа» (там же. С. 31–32; См. также: *Он же*. Столп и утверждение истины. Т. 1(2). М., 1990. С. 826.
- 217 Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 г. // *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. М., 1990. С. 822.
- 218 *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. М., 1990. С. 28–29.
- 219 Там же. С. 17.
- 220 Там же. С. 47–48.
- 221 Там же. С. 147.
- 222 Там же.
- 223 Там же. С. 160.
- 224 Там же. С. 157. Флоренский ссылается на вышедшую в 1911 г. в русском переводе книгу Джемса «Вселенная с плюралистической точки зрения».
- 225 Там же. С. 160. Небезынтересно сопоставить это с выдержкой из вступительного слова Флоренского перед защитой на степень магистра. «Разум жаждет спасения, т. е. другими словами, он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка. “Человеческий ум, – говорит где-то Мартин Лютер, – подобен пьянице верхом; поддержите его с одной стороны – он свалится с другой”. Таково образное выражение антиномичности разума. Разлагаясь в антиномиях и мертвый в своем рассудочном бытии, разум ищет начала жизни и крепости. Спасение, в сфере теоретической, мыслится прежде всего как *устойчивость* ума... И если религия обещает эту устойчивость, то дело теодицеи – показать, что действительно эта устойчивость может быть дана, и как именно».

- 226 *Флоренский П.А.* Заметки о Троичности // *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1 (II). М., 1990. С. 596.
- 227 Там же. С. 599.
- 228 Там же. С. 593.
- 229 Там же. С. 594.
- 230 Там же. Т. 1 / I /. С. 106.
- 231 Там же. Письмо третье: Троиединство. С. 54; Письмо четвертое: Свет Истины. С. 87.
- 232 Там же. С. 74.
- 233 Там же. С. 75. Много подробностей на эту тему Флоренский приводит в примечаниях к «Столпу».
- 234 Там же. С. 48, 49.
- 235 *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 324.
- 236 *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 326.
- 237 *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 90.
- 238 *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 432.

Заключение

- 239 «Высшее развитие, по-нашему, (т.е. по фактам естествоведения), из <сочетания> наибольшей сложности с наибольшим единством. (Замечательно, что с этим определением идеи развития в природе вещественной соответствует и основная мысль эстетики: единство в многообразии, так называемая гармония, в сущности, не только не исключаящая антитез и борьбы, и страданий, но даже требующая их.)» (*Леонтьев К.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Леонтьев К.* Храм и Церковь. М., 2003. С. 459).
- 240 См.: *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930. Очень важно подчеркнуть, пусть едва проскальзывающую здесь же у Франка, попытку показать наличие в общественной модели известной аналогии шеллингианскому натурфилософскому объяснению низших ступеней природного развития из высших, механических явлений из «организма» (а не наоборот).

Оглавление

Введение	3
Глава I	
О единстве в русской идее	11
Глава II	
Проблема целостности в русской религиозно-философской традиции. Ближайшие затруднения.....	30
Глава III	
Целостность и трагический разлад в мироощущении (О А.С.Хомякове и Н.А.Бердяеве).....	47
Глава IV	
В.С.Соловьев о жизненной драме Платона	58
Глава V	
Трагедия философии и философия трагедии	77
Глава VI	
Метафизика судьбы в историософии Николая Бердяева.....	96
Глава VII	
Об осмыслении В.В.Зеньковским духовной целостности	116
Глава VIII	
О развязке истории в историософии В.В.Зеньковского	135
Глава IX	
Преодолима ли трагичность? (Б.П.Вышеславцев о вечном в русской философии)	158
Глава X	
О триединстве в методологии Павла Флоренского.....	178
Заключение	197
Литература	202
Примечания	205

Научное издание

Лазарев Валентин Васильевич

Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.)

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 17.04.12.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 14,0. Уч.-изд. л. 11,77. Тираж 500 экз. Заказ № 009.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Готовятся к печати

1. История философии. № 17 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2012. – 287 с.
2. Методология науки и антропология [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: О.И. Генисаретский, А.П. Огурцов. – М. : ИФРАН, 2012. – 287 с.
3. Философия науки. – Вып. 17: Эпистемологический анализ коммуникации [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: Г.Д. Левин, Е.О. Труфанова. – М.: ИФ РАН, 2012. – 269 с.
4. Этическая мысль. Выпуск 12 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФРАН, 2012. – 285 с.