Русское мировоззрение
Семён Людвигович Франк

Вступление. С.Л.Франк – Философ русского мировоззрения

I.

Поступив в Московский университет в 1894 году, С.Л.Франк стал заинтересованным свидетелем, а несколько позже – с 1990 года – и участником последнего, наиболее плодотворного периода развития русской философии. «Я застал еще старого М.М.Троицкого, малоинтересного позитивиста и поклонника Дж.Ст.Милля; вождями московской философии были Л.М.Лопатин, кн.С.Н.Трубецкой и Н.Я.Грот. Я не посещал их лекций, но ходил на публичные заседания «Психологического общества». Одно из них – торжественное заседание в 1896 году в память 300-летия рождения Декарта – где были произнесены речи Лопатиным, Гротом и физиком Умовым, – особенно врезалось в память и было для меня первым толчком к занятию философией»[1] – вспоминал С.Л.Франк. Незадолго до поступления С.Л.Франка в университет, а именно в 80-е годы XIX века, благодаря трудам упомянутых им философов, кроме того, киевлянина А.А.Козлова, спекулятивная тенденция в русской мысли получает замечательное ускорение и во взаимодействии с другой, этико-практической тенденцией, приводит к значительным результатам в ее развитии в первой половине XX века. Таким образом, время вхождения С.Л.Франка в науку совпало с началом последнего, наиболее плодотворного периода развития русской философии, когда она поставила своей задачей «построить цельное, чуждое логических противоречий учение о мире и жизни, способное удовлетворить не только требования ума, но и запросы сердца»[2]. Такими словами Н.Я.Грот, редактор первого в России философского журнала, обозначил главную цель русской мысли.

С.Л.Франку очень повезло со временем – никогда еще, за исключением, быть может, 30–40-х годов XIX века, философия не была в таком фаворе у русского общества, как в начале XX века. Кто-то, кажется, Б.В.Яковенко сказал, что это было

«золотым веком» русской философии – и это сущая правда. Ни один мало-мальски приличный журнал – начиная со специальных ведомственных и до разных литературно-общественных – не избегал философских статей, рецензий, заметок, а, напротив, помещал их множество. Издательства принимали к производству философскую литературу и отечественных, и зарубежных авторов, и навсегда закрепляли за собой место в истории русской культуры. Публика охотно приходила на философские диспуты и лекции, что устраивались в многочисленных кружках и обществах, и уже на следующий день газеты давали отчет о состоявшемся действе.

Был не только «шум» вокруг философии, но и подлинный расцвет ее, обретение ею какой-то особой содержательности, явившейся перед читателем множеством имен, тем и решений. В ничтожно малый отрезок времени сложилось и своеобразно определилось творчество замечательных религиозных мыслителей С.А.Аскольдова, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Н.О.Лосского, П.В.Новгородцева, П.Б.Струве, Л.И.Шестова, П.А.Флоренского, В.Ф.Эрна; на авансцену философской жизни России энергично и решительно вышел отряд молодых гносеологов, усвоивших все глубины немецкой мудрости Гейдельберга и Фрейбурга – Б.В.Яковенко, С.И.Гессен, Ф.А.Степун, Г.Шпет. Интересно работали марксисты – А.А.Богданов, В.Базаров, П.С.Юшкевич. Стали появляться первые публикации следующего поколения русских мыслителей – Б.П.Вышеславцева, И.А.Ильина, Л.П.Карсавина, В.В.Зеньковского, потом А.Ф.Лосева, Г.П.Федотова, Н.П.Болдырева. Вполне уверенно, творчески продолжали чувствовать себя представители традиционной в университетах школы русского кантианства А.И.Введенский, Г.И.Челпанов, И.И.Лапшин… Исконно русские философские тенденции, по традиции именуемые славянофильскими, сосуществовали наряду с новейшими западноевропейскими и взаимодействовали с ними. Было у кого учиться, было чему учиться…

Философское движение было составной частью тех бурных социально-культурных процессов, которые переживала Россия.

Точками их стяжения и катастрофического проявления стали три революции начала века. Всем было ясно, что Россия не могла оставаться такой, какой была. Она должна была измениться. Выбор исторического пути стал задачей русских. Было предложено два ее решения. Социал-демократы, особенно из левого радикального крыла, говорили о социалистическом будущем страны, о прорыве самого слабого звена в капиталистической системе, об очищении человечества в мировом пожаре революции. Кадеты, западнически настроенные либералы настаивали на продвижении по проторенному пути капиталистического развития. Но с этим путем было сложнее. Сложнее не только потому, что русская буржуазия была исторически молода, но еще и потому, что этот путь в глазах русских «не мещанства». Они активно искали иной путь – и не только в векторе «русского социализма», но также – в социальном христианстве, представленном П.Я.Чаадаевым, В.С.Соловьевым, Ф.М.Достоевским и, по-своему, Н.Ф.Федоровым.

Но по-настоящему идеи социального христианства завладели умами русской интеллигенции в начале XX века, образовав явление русского духовного ренессанса. Обычно этим термином обозначают расцвет русской культуры конца XIX – начала XX века, результаты которого в литературе, живописи, театральном искусстве, музыке, философии и религиозной мысли так высоко ценятся ныне. В эти годы возникает некоторое новое качество русской культуры, именуемое синтетизмом, «органическим сочетанием собственных автохтонных творческих заданий и европейских культурных форм»[3].Об этом рассказывают Н.А.Бердяев, Н.И.Зернов, Е.Н.Кузьмина-Караваева, Ф.А.Степун и другие творцы и свидетели ренессанса. В обретении культурой такого качества выражалось, однако, нечто большее, ибо само оно было результатом и моментом изменений в социуме России, поставивших перед интеллигенцией четыре великие задачи: политического раскрепощения, экономического возрождения, культурного ренессанса и религиозной реформы[4].Интеллигенция, принявшая социальное христианство

в качестве идеологии возрождения страны, намечала тем самым особенный религиозно-национальный путь России, которым она должна была пройти, минуя обрывы капитализма и социализма. Но он мыслился не обособленным от достижений гуманистической культуры Европы, а усваивающим их себе. Высший результат западноевропейского исторического и культурного развития – свободная личность – вполне принимался как ценность деятелями ренессанса. Однако обоснование этой ценности виделось в христианстве и даже в православии, видоизменяемых и подправляемых в религиозных новациях В.Соловьева, Д.Мережковского, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова. Итогом такой работы стал христианский гуманизм, противопоставленный как буржуазному индивидуализму, так и социалистическому коллективизму. В русском христианском гуманизме существенно переосмысливалось отношение личности и общества – индивидуальность потому и могла стать личностью, что сама была членом соборного единства. Но теперь и история должна была стать иной, нежели европейская. Россия пойдет по своему пути, а не по западному – буржуазному или социалистическому. Но по основанию своего христианского мировоззрения она не удалится от европейской культуры, а, напротив, радостно воспримет положительные ценности Запада: социальное благоустройство, свободу личности, как она хранима законом, культуру, даже – технику.

Будущее России виделось таким, чтобы в нем гармонично соединились практические и полезные удобства европейской цивилизации с отечественными духовными ценностями, накопленными столетиями. Россия откроет новую «органическую эпоху». «Серебряный век» нашей культуры, русский духовный ренессанс был и выражением и отражением русской идеи всепримиряющего синтеза Востока и Запада, религии и культуры, церкви и общественности, нравственности и права под знаком христианского гуманизма. Славянофильская идея об особом пути России была возобновлена усилиями людей, вполне осознавшими достоинства европейской культуры. Более того, как показывает пример наставника

юношеских лет С.Л.Франка и его друга П.Б.Струве, именно культурный европеизм русской интеллигенции склонял ее к принятию «русской идеи». «Я старый воробей, меня на славянофильской мякине не проведешь – говаривал П.Б.Струве, – я – западник и потому я националист». Эти рассуждения П.Б.Струве дают подсказку относительно славянофильского начала в ренессансе.

Активно участвуя в процессе нового социокультурного самоопределения России С.Л.Франк не был в нем фигурой первой величины. Имя его последним прибавляется к именам четырех – Струве, Туган-Барановский, Булгаков, Бердяев – легальных марксистов. Его значимость не приравняешь к значимости Д.С.Мережковского или В.В.Розанова. В политической публицистике он находится под влиянием П.Б.Струве; в его выступлениях по философии – вплоть до «Предмета знания» (1915) – как бы ни были они интересны, все же чувствуется какая-то незавершенность, даже вторичность; очевидно, что он еще на пути к своей основной идее.

Что действительно выделяет выступления С.Л.Франка – это легко узнаваемое аполлоническое спокойно-уравновешенное начало культуры. В эти годы С.Л.Франку особенно симпатичен Гете, его «проникнутое благоговением к божественным основам мирового бытия и потому консервативное мировоззрение»[5]. Молодой философ был либералом и Kulturtrager'ом, носителем культуры и потому вполне западником. Нервная экзальтированность ренессанса ему не свойственна; напротив, он иронично и скептично относится к социальному прожектерству «нового религиозного сознания», хотя и признает замечательной идею «религиозного освящения жизни и культуры». В возрождении религиозного интереса он видит не «скоропреходящую и поверхностную моду», а «глубокий сдвиг» в умонастроении, связанный с кризисом рационализма и социализма, философский смысл которого «и состоит в том, что он есть попытка всеобщей рационализации жизни, попытка устроения человеческого благополучия на всецело разумных началах»[6].

Как политик, С.Л.Франк исходит из необходимости некоторых «основных принципов политической жизни, имеющих морально правовое значение», «вечных и нерушимых норм», признаваемых «вечными и неотъемлемыми правами российских граждан». Ими ограничивается всевластие государства, призванного для работы на общее благо. «В ограничении каждой индивидуальной воли волею всех остальных членов общества» видит он «истинное значение, демократии»[7]. Вместе с тем, либерализм С.Л.Франка дистанцирован от манчестерства. Он рад тому, что в России отсутствует «стойкое и прочное консервативное буржуазное общественное мнение» – «буржуазный и вообще недемократический и антидемократический либерализм никогда не имел и не имеет никакого успеха в России»[8]. Напротив, либерализм С.Л.Франка предполагает нетолько демократизм, но и социализм, т.е. «социальную справедливость и социальную солидарность», действие принципа «все за каждого». Идеалом для него выступает такое единство личности и общества, которое, с одной стороны, благоприятствовало бы первенству личного начала и, с другой стороны, исключало «нигилистический индивидуализм» и анархизм. Абсолютные идеалы, «опознание» которых выпадает «осадком» произведений культуры, создают «дисциплину и устойчивость в общественных движениях», но признание незаконченности, неполноты, несовершенности воплощения их оправдывает первенство личной инициативы. Задача состоит в том, чтобы культурой воспитывать общество.

Возрождение России на ренессансных путях не состоялось. Вместо ренессанса произошла народная большевистская революция. С.Л.Франк по достоинству оценил и философски осмыслил общеевропейские и русские катастрофы 1914–1922 годов. В них он видит не «случайный эпизод, болезненный, но краткий перерыв нормального культурного развития», а начало новой мировой эпохи. Анализируя идейный состав времени, он находит в нем изживание прогрессивных возможностей рационалистического свободомыслия и рождение нового мироотношения. «Величайший, объективный трагизм переживаемой нами эпохи состоит в том, что поверхность

исторической жизни залита бушующими волнами движения, руководимого духовно-отмирающими силами ренессанса, а в глубинах жизни, еще совершенно бедственно и уединенно, назревают истоки нового движения, которому, быть может, суждено сотворить новую культуру, искупив основное грехопадение ренессанса»[9]. Имя этому новому мироотношению – религиозный гуманизм, и истоки его бьют издавна. Религиозный гуманизм начат Франциском Ассизским, Данте и Николаем Кузанским. В них он видит людей, которые хотели повернуть развитие Европы от аскетически-дуалистического христианства к «оправданию, религиозному осмыслению и «озарению» конкретных «земных» начал жизни – живой человеческой личности со всем богатством ее душевного мира, природы, рационального научного знания»[10]. Животворное действие религиозного гуманизма было прервано новым временем, и снова обнаружило себя только в начале XIX века в европейском романтизме и немецкой философии. Со временем С.Л.Франк увидит, что религиозный гуманизм свойствен русскому мировоззрению, особенно выразительно представленном в творчестве А.С.Пушкина, Ф.М.Достоевского, В.С.Соловьева. Чему сегодня учиться у секуляризированной Европы? «Мы чувствуем себя среди европейцев, как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-либо научиться, пока не признал, что он – мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере, отдает себе отчет о своем неведении, тогда как все остальные, ничего не зная, не знают даже своей собственной духовной нищеты»[11].

С.Л.Франк предлагает распрощаться с верой в культуру, по крайней мере, с верой в европейскую культуру, так свойственной русскому сознанию. Теперь нужно искать не ценности культуры, а ценности жизни, которая сама есть «противоборство разнородных начал»: «мы должны искать мужества и веры в себе самих»[12]. Углубляясь в себя самого, человек встретится с живым Богом, найдя в нем абсолютный смысл жизни, без сожаления расставаясь с идолами светской культуры. В выступлениях первых постреволюционных лет С.Л.Франк вплотную прикоснулся к социокультурной концепции

«нового средневековья», ставшей популярной в сознании русского зарубежья. «Органическая» эпоха, о которой мечтали творцы русского ренессанса пришла неожиданно скоро и совсем не так, как ожидалось, а в форме марксистской идеократии и, чуть позже в Европе, – в форме фашизма. Тем сильнее этой безбожной идеократии хотелось противопоставить свою, христианскую. Разумеется, «не может быть и речи о простом возврате к преодоленному прошлому средневековья, – писал С.Л.Франк, – о сплошном и коренном отрицании глубочайшей движущей духовной силы нового времени», а именно «соучастия свободного человеческого духа в Божьем творчестве»[13]. В первом номере журнала «Путь», издаваемого Н.А.Бердяевым (а в эти годы С.Л.Франк особенно близок Н.А.Бердяеву), он публикует статью «Основы общественности», видимо, наиболее программную в наметившейся у него «средневековой» либерально-консервативной ориентации. Он жестко отвергает либеральные и демократические теории общества и находит, что «ни «права», ни «воля народа», ни то и другое вместе не может быть основой человеческого общества»[14]. Только теократия, только «утверждение общественного бытия на сознании вечного» является, по его убеждению, «необходимым условием подлинной силы и значительности общественной жизни»[15].

Поворот русского сознания к «новому средневековью» не был внезапным. Он готовился исподволь. Его готовили «нехристиане» требованием «оцерковления» жизни. Его готовили общественные деятели, требуя «национализировать» либерализм, чем особенно отличился П.Б.Струве, который заговорил об экономической и военной мощи правовой Великой России, подкрепленной духовной правдой Святой Руси.

Революция резко актуализировала эти тенденции. При свете революционного пожарища стали более отчетливо видны изъяны гуманистической культуры, неизбежно приходящей к цивилизации. Шпенглер не удивлял; удивляло другое – как он мог возникнуть в Европе. Русские же давно говорили о ее «закате». Но теперь С.Л.Франк вместе с другими творцами ренессанса, став свидетелем стремительного и ужасного

поражения старой России, начинает судорожно искать некую универсальную идеологию, которая могла бы предотвратить энтропию культуры. На этом пути он открывает «русское мировоззрение» – «религиозную этику коллективного человечества». Оно существует как «МЫ-философия», выраженная в жизни русского народа, его религиозности и культуре. Для этой философии «последнее основание жизни духа и его сущности образуется «МЫ», а не «Я»[16], но так, что «Я» в его свободе и своеобразии этим не отрицается, а, напротив, образованы его связью с целым, создаются сверхиндивидуальной целостностью человечества.

Дискуссия с В.Ф.Эрном

В этой дискуссии решался вопрос о принципе, который лежит основанием человеческого мышления и определяет тем самым отношение человека к миру.

Напомню обстоятельства дискуссии. Весной 1910 г. появился в Москве новый философский журнал «Логос». Он издавался по инициативе молодых русских студентов, только-только завершивших обучение у неокантианцев в Германии, да и выходил журнал в близком идейном сотрудничестве с их немецкими учителями. Хотя авторы вступительной статьи первого номера и говорили о своей вере в будущее русской философии, но ее прошлое и настоящее они находили печальным. Они вполне были согласны с Вл.Соловьевым, заявившим в свое время нечто обидное: хотя-де «довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии», «но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже». Соловьев находил, что причиной тому был мистицизм, преобладающий в русском характере, «недоверие к рациональному элементу человеческой и мировой жизни», неблагоприятные для всякой «самобытной и наукообразной философии»[17].

Положительная программа журнала должна была исполняться в рамках критицизма и гносеологизма, т.е. признания, что для познающего все бытие исчерпывается тем,

что он сознает и познает. Такова специфика философии, которая как бы строит свой объект познания. Что касается метафизики, излюбленной русскими религиозными философами, метафизики, которая дана им верой, интуицией, живым знанием и т.п., то, по мнению «Логоса», эти утверждения, хотя и могут иметь известную эстетическую, этическую и прочую мировоззренческую ценность, но к собственно философии не имеют никакого отношения по причине их сугубой субъективности. Иррациональные переживания не следует брать в таком непосредственном виде в качестве источника философии; нужно «первозданное единство переживаний» работой теоретической мысли превратить в рациональную идею научной системы, которая бы обладала необходимым для науки статусом объективности. Если этого нет, то мы можем говорить не о философии, а о мировоззрении, мироощущении, но не о науке.

В.Ф.Эрн, боевой сторонник вероисповедной философии, на страницах «Московского еженедельника», возглавляемого идейным руководителем славянофильствующего издательства «Путь» кн.Е.Трубецким, выступил с резкой и высокомерной критикой «Логоса», заявив прямо противоположное. Русская философия не только не отстала от немецкой и европейской вообще, но «занимая среднее место между философской мыслью Запада и Востока, раскроет миру «безмерные сокровища» Логоса, Божественного разума, который реализован в русской жизни». Так были названы разные принципы человеческого сознания: рацио и Логос. Первый, естественно, был охарактеризован В.Ф.Эрном крайне отрицательно, а второй удостоен самых высоких похвал. «Своеобразно осознанный, самодержавный ratio», который в европейской философии становится «единственным органом философского исследования», есть, по В.Ф.Эрну, «попытка неверного и невсецелого самоопределения мысли».

Между тем, она совсем не сводима к мертвой схеме суждения, к этой форме выражения ratio; мысль значительно богаче ее – в полной глубине своей она есть «полное совпадение субъективно-переживаемого с объективным

порядком и строем Вселенной»[18]. Увы, по причине некоторых историко-культурных обстоятельств ratio стал «единственным органом философского исследования» и превратил «всю совокупность действительности в призрак, в непонятно закономерную иллюзию»[19]. Беркли объявил несуществующей материю, а Юм – душу. Следует «пышный и яркий расцвет меонизма», а Кант своей гносеологией узаконил небытие в европейском сознании. Богатства мира существуют только для воспаленного человеческого рассудка, не существуя как таковые.

Иное дело – Логос, как принцип мысли. Он по-настоящему является основанием всечеловеческого единства. В нем мысль в полной мере сознает себя как вполне логичную и Божественную (по меньшей мере, обладающую потенцией Божественности). Носителем такой мысли является некий совокупный социальный индивидуум, определяемый В.Ф.Эрном, с одной стороны, как Сущее, выявленное из космической жизни, а, с другой, как Церковь, то же Сущее в своем последнем внутреннем определении. Руководимая Логосом мысль онтологична, бытийственна, а не меонистична. Она благодатна; поэтому у русских высшей ступени познания достигают святые. Она – персоналистична, личностна, потому, что узнать Истину, узнать Бога может только водящая к нему личность.

Проводимое В.Ф.Эрном различие принципов мышления носило далеко не академический характер. Если принципы различны, то различно и прочее – от уклада жизни до культуры. Слегка только намеченные в этой полемике культурологические выводы, полностью заявили о себе с началом первой мировой войны[20]. Естественно, что западник С.Л.Франк, поощряемый своим другом П.Б.Струве, не мог не выступить против «философского национализма» В.Ф.Эрна, видя в его филиппиках против европейского ratio прямую опасность для русской культуры. «Утверждения Эрна – возражал С.Л.Франк, – «что Россия существенно культурна», что она «занимает исключительное положение», так как «все тело народное проквашено религией Слова» и русская мысль «субстанциально пронизана» этой же религией, показалась мне (то есть

С.Л.Франку – А.Е.) теологически ложными, а потому и практически опасными…»[21].

Принципиальные соображения С.Л.Франка сводились к следующему: во-первых, он тоже, как и В.Ф.Эрн, различает «чисто рационалистическое познание, которое руководствуется исключительно логическими безличными критериями, и познание мистически-интуитивное, которое сознает свой источник как реальную божественную силу и себя самого, как живое общение с Божеством»[22]. Во-вторых, в отличие от В.Ф.Эрна он утверждает ratio конститутивным признаком философии: «Философы могут быть мистиками и рационалистами (в узком, точном смысле этого слова), эмпириками и скептиками, но если они – *философы* и хотят строить философию, то все они рассуждают и доказывают, осуществляют божественное искусство диалектики, т.е. оперируют отвлеченными понятиями и опираются на логические нормы»[23]. Утверждая ratio в качестве конституционного принципа философии С.Л.Франк имеет возможность строго отграничить ее среди других сфер жизни.

Но, все же, в дискуссии С.Л.Франк явно проиграл своему оппоненту. Логос В.Ф.Эрна глубок и понятен. Трояким образом он предстает человеку: в «натуральных религиях и в искусстве он раскрывается как космический Логос, в христианстве – как Логос «небесный»», в философии он открывается как «дискурсивно-логический, подчиненный формально принципу логической очевидности, материально же связанный со всеми данными опыта»[24]. Таким образом, отделение ratio от Логоса, согласно В.Ф.Эрну, просто невозможно, тем более невозможно противопоставление, если только оно не искусственное порождение злой воли. Что касается С.Л.Франка, то, провозгласив ratio конститутивным признаком философии он отступил от такого его статуса, заговорив об «историческом и национальном распределении» этих начал, т.е. начал ratio и Логоса. Получалось, что эти начала логически равноправны, хотя в истории и культурах разных времен и народов они занимают разные места. К примеру, в России сильнее выражен второй, а в Европе – первый принцип. Пока С.Л.Франк требует

различать их действие, не желает смешивать религию и философию и, вроде бы, отдает все же свои симпатии ratio как принципу философии, а Логосу как принципу жизни, но хочет, чтобы в России существовала систематическая, рационально организованная философия как фактор культуры и не желает смешивать философию и религиозное мировоззрение.

Интуитивизм как способ решения гносеологической проблемы

Вопрос о ratio и Логосе возник в контексте так называемой гносеологической проблемы, которую решала европейская философия со времени Дж.Локка и нашла очень резкое выражение у Иммануила Канта. К решению ее присоединилась и русская мысль, в особенности, начиная с А.С.Хомякова и И.В.Киреевского. А в конце XIX – начале XX веков эта проблема стала практически основной для всей философии – европейской и русской. Содержание ее можно передать таким вопросом: как возможно, чтобы объект, вне меня находящийся, стал моим, стал фактом моего сознания? Проблема – великая, имеющая не только теоретическое значение, но и жизненное. В зависимости от того, как мы ответим на него, определится и «мир» и наше к нему отношение.

С.Л.Франк сначала искал ответы на эти вопросы не у философов, а у поэтов-мыслителей – Гете и Тютчева. Статья о Гете появилась в восьмом номере «Русской мысли» за 1910 год – непосредственно перед публикацией материалов полемики с В.Ф.Эрном; а статья о Тютчеве – «Космическое чувство в поэзии Тютчева» вышла в свет три года спустя. В них анализируется природа художественного познания, и достоинства целостности и конкретности его результатов С.Л.Франк считает образцом также для познания философского. Для поэта, пишет С.Л.Франк, «нет отдельно объективных вещей и субъективных эмоциональных реакций на них, а есть только одно целостное, субъективно-объективное сознание, нечто новое, объемлющее и чувства, и представления, и вырастающие из них взаимопроникновения»[25]. В таком восприятии субъект и объект, переживание и вещь существуют слитно, соединенно, и эта слитность и составляет самый первый, самый самоочевидный

факт бытия художника, факт, который не нуждается в доказательствах, а разве только в раскрытии в художественном произведении. Таким образом, художественное познание, как истинное познание, а значит и любое истинное познание, носит «двойственный, активно-пассивный, творчески-рецептивный, чувственно-разумный характер…»[26]. Познать – значит овладеть предметом в его наглядной целостности, т.е. в единстве конкретного проявления закона. Основным элементом такого познания оказывается художественная интуиция. Но и дискурс – это «неистребимая, органическая потребность человеческого духа» «удерживать, фиксировать, осмыслять все впечатления и переживания» – имеет тоже, как мы видим, «сферу своего самозаконного господства»[27]. Таким образом, С.Л.Франк делает вывод об интуиции и идейном постижении как о двух сразу действующих формах активности духа, который сам является проявлением мирового бытия. С.Л.Франк полагает, что «построяемое из отвлеченных элементов» философское мировоззрение возможно только при наличии некоего интуитивного центра, «потребности через посредство комбинации идей передать некое живое целое, некоторое художественное впечатление бытия»[28].

Интуиция наконец-то становится у С.Л.Франка конституирующим началом философии.

Магистерская диссертация

Магистерская диссертация С.Л.Франка, успешно защищенная им в мае 1915 года в Санкт-Петербургском университете, называлась «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания». В строго научно-гносеологической форме С.Л.Франк рассказал о металогическом, т.е. рационально недоступном бытии, в котором мы погружены и которое достижимо посредством особенного рода интуитивного знания. Так были подведены итоги его движения к интуитивизму.

Основные выводы, полученные им в «Предмете знания» сводятся к следующему. Если мы признаем знание в качестве знания о предмете, то мы не можем не обладать им (предметом) хотя бы в форме неизвестного X в составе знания.

Неизвестное не только фон нашего познания, но и основа, в которой мы, как познающие, существуем. Непосредственным и самоочевидным оказывается именно эта основа, вне которой нет ничего (и познающего субъекта) и которая выступает для нас не трансцендентно, а имманентно, не как предмет, а переживанием ее в нас. Наше сознание есть только малая, но актуальная часть этой основы, а за ней простирается безграничный океан «темного бытия» названного им «металогическим», из-за недоступности последнего для логического познания. «…Субъект и объект укоренены не как это принято думать, в каком-либо сознании или знании, а в абсолютном бытии, как непосредственно и неотъемлемо присутствующем у нас и в нас первичном единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом»[29]. Непознанное, как гносеологический факт, у С.Л.Франка превратилось в непознаваемое как факт онтологии. Металогическое бытие, недоступное логическому познанию, существует для меня и во мне как его самопереживание-интуиция. Если это так, то для того, чтобы философствовать, необходимо обрести в себе это Единое; сначала нужно жить, а затем уже философствовать. Что касается тоже важного и нужного логического познания, то оно имеет дело не с тем первичным бытием, которое имеется в нас, а с другим, тем, что оказалось вне нас, опредметилось, образовавшись в результате дифференциации первоначального единства, когда разделенно стали существовать субъект и объект. Вот такой объективный и объектный мир мы и познаем отвлеченным понятийным способом. Постепенно накапливая и систематизируя понятия шаг за шагом, мы бесконечно долго подступаем к определению – описанию Единого бытия, но никогда не достигаем при этом цели: «философ осужден говорить всю жизнь, говорить всегда об одном и никогда не сказать того, что он мыслил и увидал. Он вечно исправляет свою формулу, исправляет само исправление, и с помощью этой все возрастающей сложности мыслей пытается все более приблизиться к простоте своей первичной интуиции. Вся сложность его системы, которая может увеличиваться без конца,

есть, следовательно, только выражение несоответствия между его простой интуицией и средствами для ее выражения»[30].

Таким образом, в «Предмете знания» С.Л.Франк самым решительным образом перешел к интуиции как конституирующему философию принципу, подчинив ей ratio, отведя ему важную роль, но вторичную роль верного Санчо Пансы: задача разума – прояснение интуитивно данного содержания. Они всегда рядом – Дон Кихот интуиции и Санчо Панса разума: «умозаключение есть развертывание, разложение в систему понятий и их взаимных связей того, что непосредственно должно быть дано в форме единства, предшествующего системе содержаний, выраженных в понятиях»[31]. Философия – наука именно в этом смысле. Он защищает такое понимание научности, неоднократно воспроизводя его в своих определениях философии. Он знает, что рациональное знание, приводящее весь материал эмпирического опыта в систематическое единство, конечно, отвлеченно, конечно, статично; оно – «бледный намек» на абсолютное бытие, но … тоже укоренено в нем.

Подход к *рацио,* как прояснению содержания интуитивно данного, безусловно таит в себе опасность отвлеченности: как бы ни оформлять в систему принципиально нерационализируемое содержание интуиции получаемая система обречена на то, чтобы оставаться внешней формой и ценность ее становится ничтожной.

Направления дальнейшего развития

«Предмет знания» вызвал оживленную критику[32]. Обратимся к двум выступлениям, из которых первое принадлежит представителю научной критической философии С.И.Гессену, а второе – С.Н.Булгакову. В каждом из них отмечены моменты, определившие дальнейшую эволюцию философских взглядов С.Л.Франка. С.И.Гессен первым заговорил об очень серьезном, о дуализме построений С.Л.Франка, что, в конце концов, отозвалось у него трагическим письмом «О невозможности философии». С.И.Гессен писал: «вместо желаемого синтеза мы видим здесь в новой форме противоборство двух знаний (логического и металогического)

переходящее даже в дуализм двух миров бытия. Вместо слияния гносеологии и онтологии встает опять опасность односторонней онтологической метафизики со всеми ее интеллектуалистическими притязаниями»[33].

Так же серьезны замечания другого критика, С.Н.Булгакова: он подвигал С.Л.Франка к «более решительному и глубокому *религиозному* самоопределению», упрекая его за невнятицу в представлениях о металогическом бытии. В одних случаях ему «приписываются явно божеские черты и оно почти сливается с Божественным Ничто «отрицательного богословия», а в других случаях оно почти сближается с миром, с ним отождествляясь, как его ноумен». Это какое-то «неопределенное *оно* не имеющее ни лика, ни индивидуальности»[34]. Если оно трансцендентно, если *оно* в полноте своей недоступно разуму, то почему С.Л.Франк не говорит об откровении его, а говорит об интуиции, да еще только художественной интуиции? Позицию С.Л.Франка критик оценивает как «двойственную, нерешительную и, в значительной мере, незавершенную». Упрек относительно неопределенного *оно* был точен. Если С.Л.Франк живет жизнью металогического бытия, то последне быть неопределенным *оно* не может. *Оно* должно приобрести лик, индивидуальность.

Дальнейшая эволюция С.Л.Франка идет по двум параллельным руслам: он уточняет представления о философии, которая своей основой имеет упомянутое живое знание и одновременно идет от «бога философов» к живому Богу. Наиболее существенной в этом отношении является статья «Философия и религия», в которой, казалось бы, поставлены все точки над «*и*». «Конститутивный признак всякого истинного познания» видится ему в «сознании тайны, неисчерпаемой глубинности и безмерной полноты бытия»[35]. Вся система понятий «имеет своим последним назначением приблизить мысль к уловлению… сверхконечной и сверхрациональной природы Бога», достигаемого осознанием ограниченности достижений разума перед лицом истинного бытия; последнее слово в движении к истине посредством *ratio* – это «умудренное неведение».

Так обрисовывается лик философии С.Л.Франка, оставшийся неизменным на все время: «…философия есть рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли..»[36]. А в самой главной работе С.Л.Франка, в «Непостижимом», философия у С.Л.Франка «в принципе совпадает с умозрительной мистикой», став «помесью объективно-систематической философии «без предпосылок», с рожденной из религиозной веры богословием…» «Кому этого мало, перед тем я бессилен». – добавлял философ[37]. Так С.Л.Франк совсем нерационально узаконил *свое* видение мира, предлагая согласиться с ним. Признанием онтологической природы живого религиозного опыта, этого «центра» в самоощущении Тайны, С.Л.Франк освободил себя для выполнения призыва С.Н.Булгакова перейти от бога философов к живому Богу. Бог философов (Божество) выводится С.Л.Франком вполне рационально – как ядовито заметил И.И.Лапшин, «стуча мелом по доске», зато как личность он дан верой. Обращаясь к онтологическому доказательству бытия Бога, которое, как известно, покоится на отождествлении логически определенного содержания и содержания реального, С.Л.Франк преобразовывает его следующим образом: «имеются – пишет он, – предметы, мыслимое содержание которых мы не можем отвлечь, оторвать от реальности», которые «даны нашей мысли так, что мы сразу и необходимо имеем саму их реальность»[38]. Такой реальностью является наше Я, но оно само есть лишь актуализированная часть абсолютной реальности, которая, согласно исследованиям С.Л.Франка, выступает и живым Богом. Именно в живом знании, т.е. в религиозном сознании «духовная жизнь совпадает с реальностью того, что составляет ее объект, ибо есть откровение, самораскрытие самой реальности этого объекта. Душа, *горящая верой в Бога,* не может заблуждаться…»[39]. Признавая же онтологическую природу ЖИВОГО знания, невозможно не признавать Абсолют, ОНО в качестве ТЫ, живой личности: «полновесное и полноценное религиозное сознание» обладает Богом «в его двузначности» – и как личностью «со всей интимностью доверия, сродства и любви, какая вообще

возможна между «Я» и «ТЫ» и как Божеством – непостижимым, Абсолютным, Всеобъемлющим Первоначалом всего»[40]. Однако, теоретически злоключения мысли С.Л.Франка далеко не завершились признанием такого «двубожия». Выйдя к живому Богу он должен был разрешить проблему *теодицеи*, т.е. оправдания бытия Бога перед лицом зла и страданий, господствующих в мире, Им созданным. Существует зло и «мы не можем и не имеем права отрицать» его. Его не должно быть и все же оно есть. В факте существования зла «мы как будто наталкиваемся на нечто противоречащее основной религиозной интуиции о совпадении в Первооснове реальности и ценности»[41]. Он делает предположение, что в самом составе бытия «происходит некая *порча,* некое *извращение,* через которое положительное, т. е. сущее получает содержание отрицательное, противоестественно и противоречиво становится носителем силы или потенции небытия[42].

О невозможности философии или об умудренном неведении как опыте жизни

Из этого факта С.Л.Франк сделал соответствующие выводы, относительно природы философии, которые изложены в «Письме к другу», названному его первыми публикаторами «О невозможности философии». Те, кто думают в системе мысли охватить мир и Бога, все наличное и должное привести в порядок, напоминают С.Л.Франку ораторов, которые фальсифицируют реальность ради «красоты стиля и композиции речи». Философия, «которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса) есть дело абсолютно невозможное». Теперь она для философа – «попытка рассуждениями замазать щели, трещины и провалы бытия»[43]. Теодицея рационально неразрешима и это значит, что *философия единого принципа* невозможна. Философ окончательно уверяется, что существует Бог Аристотеля и Фомы Аквинского, бог философов (и, соответственно, рациональная философия, философия ума) и существует Бог Иисуса Христа (и, соответственно, философия сердца). «Но свести их обоих, – в конце концов, Бога Аристотеля и Бога Иисуса Христа – к одному Богу абсолютно невозможно, по крайней мере –

рационально». Сам он такой философией заниматься не будет и хотел бы «философски доказать невозможность философии», ища «мудрости, т.е. просто правды – правды ума и сердца»[44].

Долгий путь философского самоопределения наконец завершен С.Л.Франком. Результат его – учение антиномистического монодуализма, согласно которому о каких бы противоположностях в бытии не шла речь – единстве и множестве, духе и теле, смерти и жизни, вечности и времени и т.п. – всюду мы встречаемся с примечательной ситуацией, а именно: «…логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренним слито, пронизывает друг друга – что *одно не* есть другое и вместе с тем и *есть* это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте»[45]. Это учение, отрицающее любой монизм и любой дуализм, диктует и теоретическую и – тогда же – жизненно-практическую установку «умудренного неведения», по которой каждая попытка однозначного, и потому упрощающего и искажающего конкретную полноту реальности решения, – однозначно ложна. Познавая тайну, мы обречены только приближаться к ней, кружить вокруг нее. Философия тогда лишь становится подлинно философией, когда она осознает и тщетность попыток проникнуть в тайну, и сущностную потребность человека проникать в нее.

Философия, как «умудренное неведение», оказывается уже не теорией, а пост-теорией, оформлением опыта жизни, приобретенного при восхождении на вершину культуры, с которой открылась мудрость воздержания от суждений о последней тайне и понимания относительной ценности любых «земных» шагов к ней.

Характеризовать отношение к миру, диктуемое «умудренным неведением», видимо, можно так. Мир нужно принимать таким, каков он есть. Зло в мире неистребимо – не нужно заблуждаться на этот счет; но это не значит, что с ним не нужна борьба. Сила ее зависит от многих обстоятельств; в иных случаях нужно брать на себя грех насилия. Следует быть терпимым к людям, их слабостям; нужно помнить, что никто не

владеет всей истиной. Нужно быть христианином; не обоготворять ни себя, ни людей, ни свой разум, ни человеческую культуру, руководствуясь правилом, которое сам С.Л.Франк увидел у замечательного русского человека, писателя и гражданина А.И.Эртеля: «Безусловное понимание добра и зла, условное действие в осуществлении первого и борьбе с последним». Нужно быть уверенным, что если существует добро в мире, то дело Христово удалось: свет во тьме светит и тьма не объемлет его. Боль, страдания, зло – все это ужасно, но все это нужно «очистить», «просветить», помня о той горькой чаше, которую испил сам Спаситель. «Нет полного, завершенного, незыблемо-прочно утвержденного блаженства вне искупительного страдания»[46].

Мы подошли теперь, пожалуй, к самому главному у С.Л.Франка, его мистицизму. Франк-мистик совершенно *сознательный* – как бы ни парадоксально это звучало. Он идет к Тайне, к трансцендентному бытию, к Абсолюту, вполне отдавая логический отчет в каждом из своих шагов, пока, наконец, не узнает, что искомая первооснова есть глубочайшая тайна, недостижимая, непонятная и неразрешимая. При всей недостижимости, непонятности и неразрешимости Первореальности я знаю ее как таковую. Она – во мне равно как я сам в ней. «Святыня», «Божество», «Божественное» – С.Л.Франк укоренен в этой Святыне и Святыня открылась ему. *«Я имею* абсолютной достоверностью то, что мне *не дано,* мне *не открывается* в воспринимающем опыте»[47]. Опытом живой веры эта Святыня открывается ему как личный Бог, Иисус Христос. Совершенно потрясающе признание С.Л.Франка, раскрывшее невероятную трудность обладания этим опытом; о чем пишет в воспоминаниях Л.В.Зак: «Однажды утром, за несколько дней до кончины С.Л., я застал его чем-то взволнованным и удивленным. Вот что я услышал из его уст: «Послушай, – сказал он мне, – я сегодня ночью пережил нечто очень необыкновенное, нечто очень удивительное. Я лежал и мучился и вдруг почувствовал, что мои мучения и страдания Христа – одно и то же страдание. В моих страданиях я приобщился к какой-то литургии и в ней соучаствовал, и в

наивысшей ее точке я приобщился не только ко страданиям Христа, а, как не дерзновенно сказать, к самой сущности Христа. Земные формы вина и хлеба – ничто в сравнении с тем, что я имел; и я впал в блаженство. Как странно, что я пережил: ведь это вне всего того, о чем я всю жизнь размышлял. Как это вдруг пришло ко мне?»»[48].

В своем бегстве от субъект-объектного дуализма С.Л.Франк, проникая в металлогическое, усугубляет и укрепляет дуализм экзистенциального переживания и объектно данной действительности и логикой принужден согласиться с «умудренным неведением» как наиболее адекватной формой выражения предмета философии.

Но вот что получается. Магистерская диссертация С.Л.Франка, целиком построенная на анализе западноевропейской мысли и, в этом смысле, вполне «западная» (Н.О.Лосский, выступая на диспуте в день защиты, поставил его «Предмет знания» в ряд с работами Шуппе, Когена, Риккерта, Гуссерля и Бергсона), оказалась вполне русской по своему конечному результату. Излюбленная франковская идея «умудренного неведения» будучи рационально выведенной, и в этом смысле, увенчанием его философии, сама уже выходит за ее пределы и становится жизнеустроительным принципом.

«Философское грехопадение» С.Л.Франка – одно из проявлений обычного русского отношения к философии как жизнепониманию, а не системе. Опыт ряда современников С.Л.Франка – Н.Бердяева, С.Н.Булгакова, Льва Шестова – подтверждая такое отношение, лишь завершает длительную русскую традицию философствовать, но не создавать философских систем. В рамки этой традиции также легко вписываются русские материалисты и позитивисты, пришедшие к отрицанию философии в тектологии А.А.Богданова и религиозные мыслители, начиная с В.С.Соловьева, захотевшего не философии, а теософии, нового синтетического мировоззрения. То же у С.Л.Франка. Преодоление дуализма экзистенциального и систематического в философии стало его неосуществимой мечтой: «Перед моим умом носится образ

последнего синтеза, написать который у меня, вероятно, не будет ни времени, ни сил,[49] – жаловался он своему другу. – Все это очень по-русски, настолько в традициях отечественной мысли, что самою философию С.Л.Франка можно считать ничем иным, как одной из систематизации русского мировоззрения».

II.

До 1914–1922 гг. С.Л.Франк едва ли интересовался мировоззрением народа, как некоей духовной субстанцией. Его, прежде всего, привлекали – опять-таки, в целях проверки и уточнения собственной, западнической, в основном социокультурной и политической позиции, – анализ и оценка идейных ценностей русской интеллигенции, той, какую привычно звали «общественностью».

Но жизнь вынуждала С.Л.Франка к осмыслению «духовных основ общества», роли народа и вдохновляющей его «моральной силы нации». Первые движения к относительно новому предмету занятий, С.Л.Франк сделал с началом первой мировой войны. Он участвует в дискуссиях о «духовной сущности Германии», о «смысле войны», о «русском возрождении» и т.п. Серьезность подхода С.Л.Франка к выявлению «духа нации» засвидетельствована рядом его статей 1914–1915 гг.,[50] и, в особенности, теми, которые были написаны в попытках понимания великой русской революции 1917–1922 годов.

С другой стороны, сама логика философского развития С.Л.Франка, основоположения которой были даны в «Предмете знания» привели его к исследованию в области философской антропологии – книге «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917) и затем – к «философскому познанию конкретного мира общественно-исторической жизни человечества» – к социальной философии. Свое развернутое выражение она получила в 1930 году в книге «Духовные основы общества. Введение в социальную психологию», но основная мысль ее была дана уже в 1925 году, в статье «Я» и «МЫ». При этом нетрудно заметить, что движение философа к «духовным основам общества» было одновременно движением к «русскому мировоззрению». Более того, под пером С.Л.Франка духовные

основы общества наиболее адекватно, полно и точно получают выражение в русском мировоззрении – в той самой упомянутой ранее «религиозной этике коллективного человечества».

Характер написанного С.Л.Франком о русском после 1922 года заметно изменяется – в них исчезнет сиюминутная политическая ангажированность, свойственная статьям, опубликованным до революции. Теперь он ведет разговор, по большому счету, неустанно углубляясь в опознание «национального духа», «реальной духовной сущности народа». Она определяет единство его истории, единство, которое складывается во взаимодействии форм соборной организации общества (семья, религиозная жизнь, судьба) и внешних ее проявлений. В большом количестве работ о русских и русском особенно выделяются статьи об А.С.Пушкине и Ф.М.Достоевском и обобщающие работы – доклады о сущности и ведущих мотивах русской философии или антология «Из истории русской философии конца XIX и начала XX века».

Русское мировоззрение

Естественно, что при общей панрелигиозной предпосылке философии С.Л.Франка оказывается, что «всякий строй и всякое движение, как бы нелепы, разрушительны и бессмысленны они ни были, сколько бы ни соучаствовало в них насилия, принуждения и сознательной корысти и обмана, в конечном счете всегда опираются на искреннюю и непосредственную веру; суть обнаружения истинных или ложных, но всегда объективных, сверхличных и потому бескорыстных духовных сил»[51].Что же касается веры русских, то она – в жизненном ощущении глубокой укорененности человеческого бытия (и бытия мира) – в Боге: «только сам Бог и Он один, по мере того, как Он завладевает человеком, если тот погружается в Него, может спасти его»[52].

Это жизневосприятие, совершенно чуждое августино-пелагианскому спору о соотношении закона и благодати, определило особенное и познавательное, и практическое отношение русских к миру.

Что касается первого, сначала рассматриваемого С.Л.Франком-гносеологом, то оно определено особенным

толкованием опыта.

Для русских «что-либо узнать – означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и самопереживания, постичь что-либо внутреннее и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений»[53].В основе русского познания лежит интуиция; познающий обнаруживает себя укорененным в бытии, находит это первичное бытие в себе. В этом народном духе разрабатывают гносеологию Г.Сковорода (показавший, что «подлинное познание и жизнь в высшем понимании – одно и то же», Иван Киреевский (с его пониманием «живого знания»), Вл.Соловьев, показавший, что в акте познания непреложно и первично присутствует смысл, что делает познание внутренним свидетельствованием бытия, а не только получением знаний об объекте, а чем-то противостоящим познанию. «Умственная трезвость и логическая ясность» интуитивного опыта у русских была достигнута действием православной аскетики и отличала его от европейского эмпирического и рационалистического опыта. Русскому уму удается избежать опасности субъективизма, возможного, когда опыт приравнивается к чувственной очевидности (к субъективизму склонен английский эмпиризм) и формализма, свойственного рационализму – у русских логическая взаимосвязь и очевидность, конечно же, характеризуют предмет, но только внешне, а не сущностно. Русская гносеология интуитивна и антирационалистична, но не иррационалистична. Мысль русского в ее образцовом типичном выражении «остра, проницательна и трезва, полна… здравого смысла, в простом «прозаическом» смысле правдива и метка, обладает всеми качествами добросовестно-строгого, никакими предложениями незамутненного эмпирического познания»[54]. Другая особенность, вытекающая из первой и ее конкретизирующая – «тяга к реализму, или, лучше сказать, к онтологизму», сознательное противостояние идеализму. Для западной философии еще со времен Декарта и Локка, поясняет С.Л.Франк, первичным, непосредственным, очевидным было не бытие, а сознание или знание. Но мышление обеспечивает только идеальную связь между «я» и бытием, а связь реальная

дается жизнью. В подчеркивании примата «жизни» в познании заключается онтологизм русского ума. По метафизическому смыслу выражение primum vivere deinde philosophare передает основное духовное качество «русского мировоззрения» (заметим, в скобках, резкое изменение отношения С.Л.Франка к этому девизу по сравнению с более ранним временем его философствования). Суть «типично русского онтологизма» – в чувстве принадлежности ко всеобщему бытию, такой укорененности в нем, что вся моя жизнь, все мое мышление оказываются «предсуществующими» только на этой почве.

Онтологизм русского сознания определяет также особенности их практического отношения к миру: с одной стороны – стремление к преображению мира, к «осуществлению божественных первооснов мира в эмпирической жизни», и, с другой, – «неколебимое спокойное приятие Бога и тихое вкушение Божественной жизни, несмотря на ее эмпирические несовершенства»[55]. Это отношение к миру закрепляется у них словом «ПРАВДА». Она же у русских «означает истину в смысле теоретически адекватного образа действительности», а с другой – «нравственную правоту», нравственные основания жизни, ту самую духовную сущность бытия, посредством которой оно становится внутренне единым, освящается и спасается[56]. Русский путь – это «религиозный поиск святости», но не той, которая спасает лично меня, а которой спасется мир.

Отношения личности и общества в этом мировоззрении мыслятся в рамках соборности. Это качество русского восприятия мира получает свое выражение в персонализме Козлова, Тейхмюллера (он называет его «немецко-русским метафизиком», Лопатина, Лосского, а также в учении о Богочеловечестве Вл.Соловьева. В идее Богочеловечности С.Л.Франк усматривал «самый смысл христианской веры», поскольку и она сама была для философа знаком неразрывной связи человека и Бога, как ее понимали немецкие мистики. Истина русских – истина преображения жизни.

Первичная религиозная установка в русской истории

Как бы ни казалось, но так нарисованная картина русского мировоззрения не является славянофильской, если под

последней понимать религиозный и культурный изоляционизм или национальное самохвальство. Представление об укорененности мира в Боге – это первичная религиозная установка по всему содержанию и главному смыслу всего, написанного С.Л.Франком, является всеобщей, а не только и исключительно русской. Она существует надвременно и сущностно – значит, НАД разделением христиан на православных и католиков, сторонников Августина или Пелагия, вообще НАД любыми исторически определенными разделениями христиан. Религиозная позиция С.Л.Франка, утвержденная на словах «Царство Божие внутри нас», будучи мистической и индивидуалистической, есть тогда же универсальная. Для него «христианское откровение, незримо розлитое в душах,... в некотором смысле более универсально, чем исторически сложившийся духовный облик церкви»[57]. Всякое обсуждение спорных конфессиональных вопросов он полагает нужным только с одной целью – достигнуть «глубины и напряженности самого искания правды и Бога». «В доме Отца моего обителей много» – повторял С.Л.Франк, терпимо относясь к конфессиональным различиям, не уступая только, когда они (подобно догмату о папской непогрешимости) мешали проявлению личностного начала. Он убежден, что различия в христианстве явились продуктами истории и ею же будут сняты. Так, старый спор католичества с православием найдет свое приемлемое для всех разрешение, если Римский первосвященник и Московский патриарх вместе вдруг окажутся в тюрьме коммунистической Чека.

Таким образом, первичная религиозная установка реализуется исторически, в деятельности человека. Поэтому проблема «Россия и Европа» является культурно-исторической, а не религиозной, хотя, конечно, и связанной с разделением церквей. Естественно, что при этом С.Л.Франк исходит из признания религиозной ценности культурного своеобразия: «как отдельная личность тем более общечеловечна, чем более укоренена она в глубинной самобытной духовной почве, так и народ»[58].

Русскую и европейскую культуры он сравнивает с ответвлениями одного ствола христианизированной античности, не уставая подчеркивать родство русских и европейцев. Поясняя отношение русских к Богу, он ссылается на афоризм Гете: «Ничего внутри, ничего снаружи – потому что то, что внутри, то и снаружи». Если ведется речь о русском понимании души, то С.Л.Франк ссылается на Лейбница и Шеллинга, отмечает близость и сродство немецкой мистики и умонастроения русских мистических сект; когда он называет «ПРАВДУ» идеалом русской жизни, то сразу указывает на французские и английские аналоги этого слова.

Такие сходства, укорененные в родстве, вынуждают С.Л.Франка отвергать какое-либо «превознесение» «особенных глубин» русской души, опасное мнение об «особо привилегированном христианском духе России». У него мы не встретим самого словосочетания «русская идея» – возможно потому, что она использовалась для обозначения «богоизбранности» русских, что противоречило религиозному универсализму философа.

Благотворное действие религии на общественную жизнь С.Л.Франк видел не в наивных попытках неохристиан использовать ее для решения конкретных политических или культурных задач. «Законную и необходимую связь религии с жизнью» он толкует скорее «по-протестантски» – как воспитание человека, ее воздействие на его «общий духовный склад». И история ему показала, что для этого лучшие условия были созданы на Западе, в Европе.

Основной фактор истории – это борьба веры и неверия. В Европе она началась с Ренессанса и Реформации, открывших дорогу секуляризированному обществу, но процесс этот в значительной мере был спровоцирован самой христианской церковью, «односторонностью» догматического толкования откровения. Оно было искажено, отчасти, ветхозаветным сознанием «тварности» человека, а, отчасти, «античным сознанием подчиненности человека космосу». Возможности религиозного гуманизма, предложенные Николаем Кузанским, не были использованы и светский гуманизм стал протестом

против только «тварного» человека, стал поиском подлинного места его в мироздании, соответствующего его божественному достоинству.

Но этот гуманизм потерпел неудачу. Ныне европеец чувствует себя атомом, «колебимой субстанцией в безвоздушном пространстве, чуждом ему». Результат усилий секуляризированного разума по устроению общественной жизни печален – «не мы творим историю, а она несет нас»[59].

Наиболее «последовательным проведением принципа неограниченного самодержавия природной человеческой воли» С.Л.Франк видит в социализме и коммунизме, который «необходимо заключает в себе отрицание и уничтожение всякой действительной человечности»[60].

Однако, европейская история, пережившая ряд религиозно-утопических движений, имевших целью устроение Царства Божьего на земле, все же сумела обезопасить себя от их коммунистического преемника задолго до того, как он принял современные марксистские революционные формы. Прививка от него была сделана еще в средние века, когда католицизму удалось воспитать народы в духе «строгой теократической дисциплины и обучения». В новое время религиозные основания жизни трансформировались в «священные принципы» европейской государственной, гражданской и личной жизни – частная собственность, правовое государство, личность и уважение к ней и т. п.

Не то в России. Вместе со Струве П.Б. философ внимателен к «посюсторонним», «земным» причинам русской революции, возлагая значительную долю вины за нее на русское правительство. Оно культивировало «роковую утопически-романтическую теорию патриархально-коллективистской крестьянской общины». Такая теория служила «основой экономической и государственной политики русского консерватизма», а он препятствовал «развитию экономической и государственной жизни в более свободных правовых формах», боялся «независимого и уверенного в себе собственника» и тем косвенно способствовал «хаотически-революционному брожению в народе»[61]. Русская революция

оказывается результатом действия множества причин, прежде всего социокультурного содержания: экономических (безземелье крестьян), правовых (административный произвол), обстоятельств социальной динамики («демократизация» русского общества, потеря господствующего положения дворянами и вытеснение их разночинцами), культурных (культурный разрыв «верхов» и «низов», негативные действия европейских идейных влияний).

Но, главной среди них, было роковое соединение интеллигентского, с Запада заимствованного социализма, с теократическим сознанием русских с их верой в царя как носителя религиозной правды в земных начинаниях. Потому только народ и терпел, привносимые со времени Петра I, социальные и культурные европейские новации, оставаясь внутренне им чуждым. Просвещение в России осталось достоянием небольшого круга лиц. И когда в несчастных обстоятельствах первой мировой войны вера в царя рухнула, то в вакуум в народном сознании, образованный отсутствием либерально-гуманитарных идей, хлынули иные, коммунистические идеи, и марксистско-большевистская пугачевщина разгорелась с мощной силой, посягая на радикальное переустройство всего мира.

В этих исторических условиях действие первичной религиозной установки оказалось скорее отрицательным, нежели положительным. Религиозное сознание русских очень часто формировалось как убеждение, что «подлинная Богочеловеческая жизнь не может быть охвачена никакой эмпирически-рационально определенной формой»[62], образуя не только страдательное, пассивное начало в психическом складе русского, но даже нигилизм в отношении к миру. «Для ослепленного абсолютом взгляда» он превращался в ничто или представал злом, которое должно уничтожать. Или смирение, покорное приятие мира, или анархо-нигилистическое его отрицание…

Другое негативное ее действие на характер русских – воспитанное в нем «предубеждение против индивидуализма и приверженность к определенного рода духовному

коллективизму»[63], который после революции превратился в социально-политический коллективизм.

В отличие от Западной Европы социальные и гуманистические возможности христианства не получили в России удобных условий для своего проявления.

Франк о Достоевском и Пушкине; о консерватизме Франка

С началом тридцатых годов наступает последний, наиболее плодотворный период в творчестве С.Л.Франка. Он уже давно состоялся как философ и общественный деятель. Им написан философский триптих, состоящий из всеобщей метафизики, философской антропологии и социальной философии, но вставшая перед мыслителем проблема зла открывает для него новые возможности творчества, вынуждая, если не к пересмотру, то к серьезным уточнениям сложившегося учения. Первым значительным результатом нового творческого подъема была уже упомянутая ранее книга «Непостижимое», в которой зло впервые было рассмотрено в его необъяснимой и реальной безусловности, не оставляющей никаких надежд на его преодоление. За «Непостижимым» последовали «С нами Бог» (1941), «Свет во тьме» (1945) и «Реальность и человек» (1949). С них С.Л.Франк приучал себя и читателя к пониманию мира как непредсказуемой реальности, в которой бытие было ничем иным, как рационально постигаемым ее отрезком.

Все содержание этих книг покоится на фундаментальной значимости двух открытый С.Л.Франка: «несказанной бездны», в которой рождается зло, и иррациональной свободы, образующей естество человека, его способности «осуществлять самого себя по своему усмотрению, во всей иррациональности и бессмысленности своей природы»[64]. Эти открытия совершенно по-новому ставят мировоззренческие вопросы: можно ли принять мир, обремененный злом, и, если можно, то – как?

Ответы на эти вопросы С.Л.Франк ищет в русской литературе, в тридцатые годы обращаясь к творчеству Ф.М.Достоевского и А.С.Пушкина. «Существенный общечеловеческий смысл» миросозерцания Достоевского

С.Л.Франк увидел в его своеобразном и спасительном для современного человечества гуманизме. Он прост и основан на признании «глубины, онтологической значительности всякой человеческой личности»[65]; помимо каких-либо социальных, нравственных и иных оправданий. Как имеется реальность, которую невозможно отрицать и следует принимать, так и человека следует принимать таким, каков он есть, потому только, что он есть.

Существо, субстанцию человека С.Л.Франк видит в свободе и, прежде всего такой, в которой человек обнаруживает свою способность восстать против любых требований, предъявляемых ему извне, как бы ни были они разумны и нравственны. Только в восстании против очевидности разумного и нравственного, человек перешагивает границу, отделяющую бытие (которое, как мы помним, есть всего лишь рационально определяемый отрезок) от реальности, границу, за которой по-настоящему происходит встреча человека с Богом. Ф.М.Достоевский важен для С.Л.Франка этим своим качеством – открытием такой свободы человека, умением такой свободой до конца испытывать Бога, пройти через жесточайшее «горнило сомнений» и… принять Бога и созданный им мир. Ф.М.Достоевский обнаружил – ив этом С.Л.Франк полностью ему следует, – что свобода как иррациональная данность (а как соблазнительны были для Достоевского «сны смешного человека»!) делает совершенно невозможными все варианты счастливого устроения человечества. Теодицея раскрывается в ее трагической значительности общей неустроенности мирового бытия, которую нельзя устранить, но с которой может примирить Тот, кто примет на себя страдания мира.

Из подобного рода рассуждений С.Л.Франка следуют два важных вывода – о свободном, посредством веры принятии Бога (и мира) и фундаментальной ценности страдания (можно даже говорить об онтологической ценности страдания). Прошедшая через сомнения вера Достоевского покоится на примере Христовой любви к Богу и людям, на его доверии к миру, сотворенному Богом… Непревзойденный образец такого

мироотношения С.Л.Франк видит у Серафима Саровского и Тихона Задонского.

По существу С.Л.Франк обнаруживает себя мыслителем, у которого не только учение о человеке и обществе, но и самая метафизика, в особенности, начиная с «Непостижимого», просто невозможны без Богочеловека. Он устремлен к Христу. Гуманизм С.Л.Франка, признающий ценность всякой человеческой личности, вырастает на христоцентризме.

Если в исследованиях духовного мира Достоевского С.Л.Франк акцентирует внимание на религиозном сомнении, так же граничащим с богоотрицанием, как и с богоутверждением, если их предметом является темная сила свободы, то, обращаясь к творчеству А.С.Пушкина, философ, наконец, обретает долго ожидаемый покой «светлой печали» – последней ценности и единственно приемлемого для него идеала мироотношения. Не в Достоевском, смущенном злом бытия, готовым возвратить Богу билет, видит С.Л.Франк выражение русского духа, а в духовном мире Пушкина. С.Л.Франк первым обстоятельно и аргументированно раскрывает религиозную основу его творчества, что, по мнению философа, и сделало его собственно народным поэтом. Духовный мир Пушкина – идеальное выражение русской религиозности, субстанции русского народа. «…Поэтический дух Пушкина всецело стоит под знаком религиозного начала *преображения* и притом в типично русской его форме, сочетающей религиозное просвещение с простотой, трезвостью, смиренным и любовным благоволением ко всему живому, как творению и образу Божию»[66].

С.Л.Франк усматривает три основные тенденции духовного склада Пушкина, приблизивших его к такому религиозному идеалу: «склонность к трагическому жизнеощущению, религиозное восприятие красоты и художественного творчества и стремление к тайной, скрытой от людей духовной умудренности»[67]. Он внимательно обнаруживает действие этих тенденций в жизни и поэзии Пушкина, подчеркивая особенный характер автобиографизма его творчества, в котором находят выражение не столько внешние события его жизни, сколько

события духовной личности поэта. Духовность делает мысль поэта «предметной», направленной «на всю полноту и целостность бытия и жизни». Первореальность, говорящая языком поэзии А.С.Пушкина объясняет универсализм поэта, признаваемый всеми, кто писал о нем. Содержание его С.Л.Франк видит в истинности и объективности его «философии трагизма человеческой жизни». Одиночество человека среди природы и общества нитями корней уходит в духовные глубины, где человеческий дух «подвержен опасности со стороны иррациональных, хаотических мятежных страстей самой человеческой души, влекущих ее к гибели»[68]. Эту трагическую сторону творчества А.С.Пушкина философ уравновешивает рассказом о том, как для самосознания поэта, прошедшего через муки раскаяния и угрызения совести, открывается «искорка» Божественного света. Общим итогом одновременного движения духа в глубины и наверх, оказывается у А.С.Пушкина то, что С.Л.Франк называет «качеством благоволения ко всем». «Именно характерное для Пушкина сочетание трагизма с духовным покоем, мудрым смирением и просветленностью более всего типично для русского духа»[69]. С.Л.Франк согласен со словами Н.В.Гоголя об А.С.Пушкине как задании для России, задании, которое по-своему, частью осуществляет каждый русский.

Не ограничиваясь общей характеристикой и подробным анализом духовного мира Пушкина С.Л.Франк в двух статьях о нем дает изложение его социокультурных и политических взглядов, вполне отождествляя с ними собственное общественно-политическое миросозерцание, как оно сложилось в пореволюционные годы. Три основные момента он усматривает в этих взглядах поэта: духовный аристократизм (иерархизм) как принцип устройства общественной жизни, «тонкое чувство исторической традиции как основы политической жизни» (такой философ полагает монархизм) и «заботу о мирной непрерывности исторического развития» и «отвращения к насильственным переворотам»[70].

Вместе с тем, это особенный консерватизм, «сочетающийся … с напряженным требованием свободного культурного

развития, обеспеченного правопорядка и независимости личности, т.е., *в этом смысле,* проникнутый *либеральными* началами»[71]. Зная мнение С.Л.Франка о полной репрезентативности А.С.Пушкиным национального самосознания (например, он считает, что сомневаться в религиозности поэта – значит «ставить под сомнение» религиозную одаренность русских), можно предположить, что либеральный консерватизм почитается им наиболее соответствующим русской истории. Во всяком случае, ему ясно, что гарантией европейского развития страны было единство судьбы монархии и образованных классов, в то время как начавшееся с 60-х годов XIX века «демократическое наводнение» было для нее опасным.

По строгому счету, консерватизм С.Л.Франка имеет не столько русские, сколько европейские корни. Он для философа – способ объяснения причин стабильности европейского культурного развития, предложение политико-правового кредо европеизации России без потери ее русскости, строительства «европейской» России на основе национальных традиций. Этот консерватизм идет не «от общины», а «от культуры». Но в нем заключено и русское начало, заключающееся в утверждении свободы как, в первую очередь, «свободы для» свободы – личной ответственности перед Богом и, значит, перед людьми. По раскладке исторических обстоятельств такой консерватизм, особенно нужный России, принципиально применим всюду, так как имеет вневременные основания. МЫ-философия, в которой МЫ столь же первично как и Я, и в которой Я возникает только при встрече с ТЫ, требует не революции, а эволюции, блюдения равновесия разных начал: традиции и новации, общества и личности и т.п.

Верно, что у С.Л.Франка нет самого словосочетания «русская идея», но он безусловно разделяет эту идею; конечно, в одном определенном смысле: она – русская, поскольку она христианская и равно принадлежит всем народам. Иное дело, что после пережитого в революционные годы философ не мог не написать: «…может быть, не будет самомнением вера, что мы, русские, побывавшие уже в последних глубинах ада,

вкусившие как никто, все горькие плоды поклонения мерзости Вавилонской, первыми пройдем через это чистилище и поможем и другим найти путь к духовному воскресению»[72].

Русское мировоззрение и русская философия

Отношения России и Европы С.Л.Франк уподобляет некоему трамплину, отталкиваясь от которого «тотчас взмываешь с высоты религиозно-метафизического или культурно-философского размышления»[73]. Однако, до известного времени эти размышления не носили в России собственно философского характера, будучи национально-политической или культурно-исторической мыслью.

Россия дала миру первоклассных ученых и тем обнаружила свои способности к «незаинтересованному» объективному познанию. У нее имеются замечательные писатели-мыслители, которые предложили глубочайшие размышления о Боге, мире и человеке. Они-то и образовали всеми признаваемую «русскую философию», но это еще не было философией собственно. Для С.Л.Франка философским является такое формообразование, в котором теоретическое, т.е., по его логике, логико-онтологическое образование совпадает с аксиологическим. Эти две различные области как-то совпадают «в своих высших потенциях, из чего и возникло то, что мы называем «философией»»[74]. В ней «первичное жизненное чувство» раскрывает свое содержание. Вот такое понимание философии пришло в Россию довольно поздно – только с восьмидесятых годов прошлого века, с деятельностью Московской метафизической школы, к которой он причисляет Л.М.Лопатина, Н.Я.Грота, братьев С.Н. и Е.Н.Трубецких, В.С.Соловьева. В мистико-спекулятивном содержании их сочинений русский онтологизм получает свое теоретическое и систематическое выражение. Среди перечисленных имен С.Л.Франк особенно высоко ставит Льва Михайловича Лопатина – он «первый в России создал систему теоретической философии»[75]. До этого времени мы насчитывали только трех философов – Г.Сковороду, И.Киреевского и Н.Пирогова. Но «ни Гоголь, ни Чаадаев, ни Толстой при всей значительности их как религиозных мыслителей не были философами…»[76].

Что касается оценки собственного места, то он видит его в одном ряду с Н.О.Лосским, вместе с которым он продолжил традицию теоретического осмысления мировоззренческого онтологизма. Он всегда был уверен, что только «форма научного познания, переработка опыта в логическую систему понятий, в строгую связь оснований и следствий есть единственный практически доступный способ достигнуть максимума осуществляемой достоверности, полноты и точности знания»[77]. Начав свою жизнь в философии «западником», С.Л.Франк с помощью бергсоновского интуитивизма преодолевая неокантианство, проделал путь к Э.Гуссерлю, чтобы в конце концов как-то «совпасть» с М.Хайдеггером. К онтологизму, приличествующему будто бы только русским, он пришел по европейским лесным тропинкам[78].

Русский ренессанс был попыткой воззвать к новой жизни цельное религиозное мировосприятие, как, по мечте его авторов, оно существовало где-то в историческом пространстве средневековья и, быть может, в допетровской Св.Руси. Оно не обещало счастья, а предлагало истину. Единый Бог, единое человечество, и, очевидно, принимаемое всеми единое мировоззрение, имеющее задачей закрепить единство человечества, обращая его взор к Творцу.

Философия же, возникающая в попытках предоления разрыва Бога и человека, не может, как это показывает ее история, остановиться ни на одном из своих результатов, свидетельствуя о недостижимости последней цели на своих путях. С.Л.Франк – один из многих, кто прокладывал мосты над пропастью, и один из немногих, кто признал любую философию необходимой, но не совершенной конструкцией для достижения этой цели. Для этого должно быть что-то, что превосходит философию, должна быть сверхфилософия, получившая у С.Л.Франка именование умудренного неведения.

При таком подходе не может существовать какая-то особенная национальная философия. При нем национальные различия исчезают как тени при свете солнца, а С.Л.Франк предстает просто философом – не отдельно русским или европейским, а русским и европейским сразу.

Было бы неверно спрашивать об объективности воссозданной С.Л.Франком картины русского мировоззрения. Мировоззрение, неотделимое от действия в мире – не такой предмет, вычислив который можно было бы изложить его в размеренности научной дозировки. Но живописный портрет «русского духа» написать можно, что и сделал С.Л.Франк. У него особенная объективность – самой жизни, а не ее изображения. Эту объективность можно создавать, подключая свою духовную энергию к духовной энергии народа. Описывая русское мировоззрение на заседаниях Кантовского общества перед любознательными немцами, С.Л.Франк тогда же создавал его собственным осмыслением в свете новой исторической ситуации. «Свет во тьме светит, и тьма не поглотит его» – вот вывод, сделанный им в таком осмыслении, вывод столь же печальный, сколь и обнадеживающий.

Предлагаемая книга задумана во исполнение пожелания Г.П.Струве, высказанного им в «Сборнике памяти Семена Людвиговича Франка» (Мюнхен, 1954. С.58). Составитель рискнул собрать воедино статьи С.Л.Франка не только по русской литературе, но и по русской философии – русскому мировоззрению. В книге четыре раздела, и в каждом из них статьи расположены по хронологии описываемых автором событий русской духовной истории, что не исключает отдельных необходимых отступлений от этого подхода. Статьи о ком-либо из представителей русской мысли (о Л.Н.Толстом, В.С.Соловьеве и др.) расположены уже по времени их появления в печати, что позволит читателю оценить эволюцию взглядов самого С.Л.Франка.

Кто-либо сочтет полноту сборника избыточной. Это не так; полнота умышленна. У нас еще не так много хорошей литературы по русской культуре, чтобы можно было пренебречь словом С.Л.Франка. Но и полнота неполна. Многое осталось недоступно составителю – особенно зарубежные публикации.

Мои друзья из Германии – проф.Вольфганг Дитрих (Марбург) и Маргарита Финдайзен (Гейдельберг), а также аспирант Московского университета Юрий Черный доставили мне ксерокопии статей С.Л.Франка, которые я не нашел в

библиотеках Санкт-Петербурга. Александр Власкин, Валентина Курапина и Владимир Макаров по моей просьбе перевели их. Всем им я благодарен. Особенно хочу отметить вклад Бориса Емельянова в создание этой книги; он предложил включить в сборник статью «Религиозно-исторический смысл русской революции» и написал примечания к 16 статьям С.Л.Франка (Религиозно-исторический смысл русской революции, Религиозность Пушкина, Пушкин как политический мыслитель, О задачах познания Пушкина, Пушкин об отношениях между Россией и Европой, Светлая печаль, Достоевский и кризис гуманизма, Легенда о Великом инквизиторе, Миросозерцание Константина Леонтьева, Константин Леонтьев, русский Ницше, Нравственное учение Л.Н.Толстого, О свободной совести, О задачах Религиозно-философского общества, «Вехи» и их критики, Мережковский о «Вехах», О Льве Шестове. По поводу его новой книги «Начала и концы»).

Особенную сердечную признательность я выражаю Ивановой З.А. за огромную помощь в подготовке рукописи перед ее сдачей в издательство.

А.А.Ермичев

Философия и жизнь

Предсмертное[79]. Воспоминания и мысли

Приближаясь к концу шестого десятилетия моей жизни и остро чувствуя близость смерти, я испытываю потребность обозреть свою духовную жизнь, подвести некоторый итог своему «духовному хозяйству» и, вместе с тем, оставить своим близким некоторую более живую память о себе. Что касается этого последнего желания, то ему, правда, противостоит иное, тоже очень живое чувство: чувство вседостигающего и всепоглощающего характера времени – того непостижимого потока, который уносит все земное в бездну забвения. Перед лицом вечности – один год, 10 лет, 1000 лет и миллион лет есть одно и то же; здесь исчезает всякое различие между близким и отдаленным, даже «бесконечно» отдаленным будущим. Столетия и тысячелетия мелькают так же быстро, как дни и годы. Самое отдаленное будущее непременно и неукоснительно когда-нибудь наступит – станет настоящим; – и поэтому духу, способному оторваться от чувственной навязчивости того настоящего, которое есть именно теперь, в данный момент – или, вернее, которое именно теперь проносится мимо нас – самое отдаленное будущее так же осязательно очевидно в неизбежности его наступления, его превращения в настоящее и прошлое, как завтрашний день. Если бы мы знали, что какая-нибудь историческая или космическая катастрофа завтра сметет с лица земли не только нас, но и всякую память о нас, – стали ли бы мы заботиться о том, чтобы оставить по себе воспоминания после смерти? Но ведь через 100, 300 или 500 лет все равно всякая живая память о нас изгладится. Поэтому для зрячего сознания, не скованного чувственной реальностью настоящего, желание оставить память о себе есть бессмысленное чувство. Но с этим конкурирует и обратное сознание. Наш дух, как конкретное существо, осуществляет свою сверхвременную сущность только во времени, связан с историей, определен моментом своего бытия в историческом целом. Понять самого себя – значит понять свое прошлое, свое возникновение и развитие, свою связь с прошлым, с

предшественниками и предками. Но эта конкретная жизнь каждого из нас есть жизнь предшественника и предка для следующих за нами поколений. Духовный лик каждого человека – даже самого ничтожного или малозначительного – будучи образом Божиим, отражением Вечного в слабом и шатком временном подобии, имеет свою ценность, и очень значительную, для других людей. Если смерть, как возвращение к Богу, с одной стороны, есть отрыв от всего земного, «бегство одинокого к одинокому» (φυγή τοῦ μόνου πρὸς τὸν μόνον) – то, с другой стороны, чувство смерти и приближает нас к другим, к близким и ближним, и чувствуешь потребность, в меру возможности, одолеть смерть любовью, ощутить себя нераздельной частью великой цепи живых существ, соприкасающихся с тобой во времени – прошлом и будущим[80]. И для самого себя, и для других хочется себя как-то все же «увековечить» – свою индивидуальную жизнь не отрывать от общей жизни, а, напротив, воспринимать и иметь в ней. Это значит: вне всякой «философии», чувство близости «своим» вызывает потребность как-то оставить свой духовный образ тем, кто тебя переживет и захочет тебя вспомнить – своей вдове, своим детям, будущим внукам, и всем другим, кто как-либо тебе или был близок, или даже уже только после твоей смерти может почувствовать свою близость к тебе.

Вот чувства, с которыми я приступаю к записи этих «воспоминаний и мыслей». Они предназначаются ближайшим образом не для «опубликования», а для личного чтения – для моей вдовы, моих детей и будущих внуков. Впрочем, если они найдут нужным и желательным опубликовать эти записки, – я ничего не имею против этого, под условием, что все интимно-автобиографическое будет исключено – и что опубликование последует лишь много лет после моей смерти.

Характер этих записей дает мне возможность выразить мои мысли, мое духовное существо в конкретной, личной форме. Такого рода творчество, вообще говоря, мне совершенно чуждо. По натуре я не склонен к рефлексии, к самопознанию, а всегда стремился, отрешаясь от всего субъективно личного, познавать реальность в ее объективности – думать и говорить не о «себе»,

а о том, что узнал. Но именно теперь я испытываю потребность, оставшуюся как-то неудовлетворенной в течение всей жизни, осознать объективное, ставшее моим достоянием, именно как *свое* – в связи с неповторимой индивидуальностью своей личности. Я сделаю это, вероятно, плохо, потому что не привык и не умею это делать. Но так как эти строки пишутся для себя самого и для тех, кто меня любит, и кому я близок таков, каков я есть, – то мне все равно, как это будет сделано. Сама неумелость выражения того, что я хочу сказать, адекватна моему существу и, следовательно, будет о нем свидетельствовать.

Мысли, как выражения личности и личной жизни, неизбежно переплетаются с воспоминаниями. Воспоминания, которые я здесь буду записывать, вряд ли будут особенно интересны сами по себе, своим содержанием. Я жил в эпоху, полную бурных и многозначительных событий; и судьба сталкивала меня с людьми, о которых будущий историк скажет, что это были самые значительные люди этой эпохи – личности, игравшие в эту эпоху примерно ту же роль, какую в 30–40 гг. XIX века играли тогдашние идеалисты, члены кружков Станкевича и Герцена[81]. Но мои воспоминания о них будут недостаточно отчетливы и подробны. Озираясь назад на свою жизнь, я сознаю, что я всю свою жизнь блаженно промечтал. Впечатления конкретной действительности и живых людей входили в мою душу без того, чтобы я отчетливо направлял свое внимание на эту конкретную реальность и познавал ее мыслью – моя мысль всегда была направлена на общее. Мои воспоминания не могут претендовать на значение исторически ценных мемуаров. И в них я буду говорить, в сущности, о себе, и упоминать других лишь поскольку я был с ними внутренне связан. Благодаря недостатку внимания к конкретному, память моя о нем неполна, многое забыто. В одном только я уверен – то, что я помню, я помню точно, и воспоминаний я не спутаю с фантазиями.

Буду писать непринужденно, в том порядке, или беспорядке, в каком мысли и воспоминания будут возникать во мне, не придерживаясь ни хронологической, ни систематической связи.

Берлин, 26 дек. 1935

Расскажу, прежде всего, известные мне данные о моем происхождении и сохранившиеся в памяти впечатления первых лет жизни. Я родился 16 января 1877 по стар.стилю (тогда – 28.1, а по нынешнему счету – 29.1 по европейскому стилю) в Москве, в Замоскворечьи, на Пятницкой улице. Воспоминаний о жизни в Замоскворечьи у меня нет: мои родители переселились, очевидно, скоро после этого в другую часть Москвы, и все мое детство я провел около Маросейки и Покровки (а также Мясницкой), в переулках, между которыми мы жили. (Первое место моих детских прогулок с няней или немецкой бонной – «Чистые Пруды»). Отец мой, врач Людвиг Семенович Франк, род. в августе 1844, умер, долго болея лейкемией (злокачественным малокровием) 1 марта 1882 г., когда мне было 5 лет[82]. Отец мой был уроженцем Западного края, где его отец, мой дед (умерший до моего рождения), был – кажется в Виленской губернии – управляющим имением. У него (деда) было много детей, но несколько человек из них умерли в юности от скоротечной чахотки. Из дядей и теток моих (братьев и сестер отца) я знал: старшего в семье – Иосифа – человека, кажется, беспутного, авантюристического склада, проживавшего долго в Болгарии, в Софии (бывшего одно время там поставщиком мебели и внутреннего убранства дворца Фердинанда Кобургского, а может быть еще раньше – Александра Баттенбергского) и кончившего жизнь бедняком-холостяком в Варшаве. Несколько моложе моего отца был другой дядя – Сигизмунд, провизор, прослуживший всю жизнь в аптеке Феррейна у Красных Ворот, – благодушный, добрый и недалекий человек. Под конец жизни он женился на простой русской женщине, с которой долго был в связи. Он имел от нее сына – Дмитрия (теперь, кажется, в чине поручика где-то в Сербии). И были еще две тетки, Теофилия и Ева, обе уже в зрелых летах вышедшие замуж и обе довольно скоро овдовевшие. Тетя Ева, по мужу Кан, играла довольно большую роль в моем детстве: она часто и долго жила в нашем доме и иногда заменяла нам мать (когда моя мать уезжала – обычно лечиться в Карлсбад) – тоже очень неумная, но очень добрая женщина, которая нас,

своих племянников, страстно любила. (Она вышла замуж и вскоре переселилась в Варшаву уже на моей памяти – мне было тогда лет 11 или 12). Но очень интересным человеком была, кажется, моя бабушка со стороны отца, Фелиция Франк (урожд.Френкель). Она дожила до глубокой старости и умерла в Варшаве, кажется, в 1903 году или около этого. В Москве она жила с двумя упомянутыми тетками, своими дочерьми – а потом, когда тетя Феофилия вышла замуж, с тетей Евой, в Введенском переулке (между Покровкой и Воронцовым полем). Она владела языками, французским и немецким, еще в глубокой старости читала газеты, интересуясь почему-то семейной хроникой европейских царствующих родов, играла на рояли и была гораздо образованнее и умнее своих детей (по крайней мере тех, кого я знал). Сохранилось у меня воспоминание об ее комнате, обставленной мебелью и безделушками в стиле рококо – первое художественное впечатление моего детства, вообще бедного художественными впечатлениями.

Мой отец, как мне рассказывали, по окончании гимназии, где-то в Западном крае (вероятно, в Вильне) поступил в тогда существовавший виленский университет; но как раз около этого времени вспыхнуло польское восстание 1863 года (о подробностях его мне рассказывала моя мать, которая девочкой была его свидетельницей и присутствовала даже однажды при публичном расстреле повстанцев). Так как повстанцы уводили в лес («до лесу!» – был их лозунг) всю молодежь, очевидно, оказывая сильнейшее моральное давление, а может быть и прямое принуждение, то мой дед заставил моего отца перевестись в московский университет – который он и кончил по медицинскому факультету, вероятно, в конце 60-х годов. Он остался в Москве, и после смерти деда к нему переселилась его мать с дочерьми – так произошло обоснование в Москве семьи моего отца. Отец мой был военным врачом на турецкой войне 1877–1878 гг. – в иллюстрированной летописи этой войны я нашел упоминание его имени и подвига, ухода за ранеными под огнем неприятеля. Он получил за это орден Станислава, кажется, 3-й степени –

единственный орден, дававшийся евреям. Потом он был чиновником Медицинского Департамента – но подробностей его службы я не знаю. Я помню его как сквозь сон только уже прикованным к постели, тяжелобольным – нас, детей, водили в его комнату только на несколько минут, мы целовали его руку, и он давал нам конфеты. Отчетливо помню лишь день его смерти и его уже в гробу. Нас, детей, повели через залу в его комнату, я по привычке старался идти тихо, на цыпочках – так нас приучили, чтобы не нарушить тишины, и мне сказали, что теперь этого уже не нужно делать. Я хотел, как обычно делал, поднять его руку, чтобы поцеловать ее, но холодная и тяжелая рука не подымалась, и это меня поразило. Это было первым впечатлением смерти в моей жизни. Помню плач моей матери и ее слова к нам, детям: «Хоть слезинку пролейте над ним» – мы еще не понимали, что значит смерть. Мне было тогда пять лет, моей сестре – 6 с половиной, а брату Мише – 3 года. На похороны нас не взяли, а отвезли к бабушке Франк. Похоронен мой отец в Москве на Дорогомиловском еврейском кладбище (там же лежит прах моего деда со стороны матери, М.М.Россиянского, о котором расскажу сейчас дальше, и в двух могилах под общим памятником – моей матери Розалии Моисеевны, по второму мужу Зак, и ее матери, моей бабушки Сары Россиянской. Мне хотелось бы, чтобы мои дети, если им суждено вернуться в Россию, навестили эти могилы.

Перехожу теперь к семье моей матери. Мой дед, Моисей Миронович Россиянский, происходил из Ковно. Он женился на бабушке, которая была родом из Тильзита (пограничного немецкого городка). Ее девичья фамилия была Добринер – ее родственники (за исключением одного брата, жившего в Москве) остались в Германии, я еще встречался в 1899–1900 гг. с двумя ее братьями и их детьми в Берлине. Моя мать – единственное дитя моего дедушки – родилась 17 января 1856 г. в Ковно (когда я родился – накануне дня ее рождения – ей был 21 год). Так как я знаю, что моя мать 9 или 10-летней девочкой переселилась в Москву, то, очевидно, мой дед переехал в Москву в 1865–1866 гг. Моя мать кончила 1-ю московскую женскую гимназию, и вскоре, 18-летней девушкой, вышла замуж

за моего отца. Она уже свободно говорила по-русски и имела общее литературное образование обычного русского буржуазного уровня. Она была очень энергичной и практически умной женщиной. Но самым замечательным человеком в семье, который заложил во мне основы моего духовного и умственного развития, был мой дед, М.М.Россиянский. После смерти моего отца в 1882 г. и вплоть до смерти деда в декабре 1891 г. мы жили вместе с ним – сперва в разных местах, как я уже сказал, в районе Покровки и Мясницкой (помню жизнь в доме в Лялином переулке, где зимой случился пожар и нас, детей, поздно вечером вывели из дома среди удушающего дыма), а потом, кажется с 1888–1889 года, в особняке, который купил мой дедушка в Кривом (позднее Мельниковом) переулке. Одним концом он выходил в Харитоновский переулок, другим – в Машков переулок – в районе Чистых Прудов.

Мой дед, плохо говоривший и совсем не писавший по-русски, был по-своему очень образованным человеком. Не только владел он, как большинство евреев, воспитанных в Западном крае, еврейским богословием (знанием Библии, Талмуда и еще знаменитого средневекового комментария к Библии, так наз.«Kaschi»), но и самоучкой был осведомлен в светских знаниях – главным образом, в политической истории XIX века[83]. По профессии чайный маклер – посредник между китайскими фирмами и московскими чаеторговцами, – не получив никакого общего образования, он был живым, умным и интеллигентным человеком, сочетавшим преданность традициям еврейской веры (без фанатизма) с широким общим умственным горизонтом. Он был одним из основателей еврейской общины в Москве в 60–70 годах. Соображая о наследственности моего собственного склада, я думаю, что вкус к мысли и остроту мысли я унаследовал от него, тогда как созерцательность моей натуры идет, очевидно, из семьи отца. Мой дедушка был первым моим воспитателем. Он заставил меня научиться древнееврейскому языку (который я теперь забыл) и читать на нем Библию. Он водил меня в синагогу (по большим еврейским праздникам – субботние дни, как и все сложные мелочи обрядового устава, он не соблюдал), где я

получил первые, запавшие на всю жизнь религиозные впечатления (рядом с этим шли, через нянек и окружающую русскую среду, и религиозные впечатления русского православия). Благоговейное чувство, с которым я целовал покрывало Библии, когда в синагоге обносили «свитки завета» в порядке генетически-психологическом стало фундаментом религиозного чувства, определившего всю мою жизнь (за исключением эпохи неверующей юности, примерно от 16 до 30 лет)[84]. Рассказы дедушки по истории еврейского народа и по истории Европы стали первой основой моего умственного кругозора. Умирая, он просил меня – тогда 14-летнего мальчика – не перестать заниматься еврейским языком и богословием. Этой просьбы я в буквальном смысле не выполнил, думаю, однако, что в общем смысле я – и обратившись к христианству, и потеряв связь с иудаизмом – все же как-то остался верен завету дедушки, потому что остался верен религиозным основам, которые он во мне заложил; или, вернее, я вернулся к ним в зрелые годы. Мое христианство я всегда сознавал, как наслоение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни своего детства.

Вторым человеком, имевшим на меня влияние в возрасте переходном от отрочества к первой юности, был мой отчим Василий Иванович Зак[85]. Он появился в нашем доме в 1890 году и женился на моей матери весной 1891 г., когда мне было 14 лет. Он провел молодость в русской революционно-народнической среде, был участником революционного движения конца 70-х годов и был сослан в восточную Сибирь. Он ввел меня в идейный мир русского народнического социализма и политического радикализма. Первая «серьезная» книга, которую я прочитал по его указанию – были некоторые сочинения Михайловского («Что такое прогресс?» и др.); потом я прочел Добролюбова, Писарева, Лаврова и пр.[86] Влияние этих идей было на меня неглубоко; как теперь сознаю, они не соответствовали объективно-познавательному складу моей природы; скорее подействовала на меня лишь общая атмосфера идейного искания, от них веявшая, и укрепила во мне сознание необходимости иметь «миросозерцание».

Третье влияние, мною испытанное, шло от гимназического кружка в 7 и 8 классе нижегородской гимназии, куда я перешел именно в 7-й класс, осенью 1892 г. Из этого кружка – всего 5–6 человек – позднее в общественной жизни обнаружил себя только один человек – Алексей Максимович Никитин[87], социал-демократ, меньшевик, бывший министром внутренних дел в кабинете Керенского – пожалуй, один из самых бездарных членов этого кабинета интеллигентов-дилетантов. Кружок этот представлял зарождавшийся тогда «марксизм», об истории которого постараюсь рассказать позднее. Под влиянием этого кружка я прочел еще гимназистом «Капитал» Маркса (1-й том, в котором выражено миросозерцание «марксизма», и скучный 2-й том; 3-й том, который должен был разрешить противоречия первого, был опубликован, как известно, лишь в 1894 г.). Марксизм увлек меня своей наукообразной формой, именно в качестве «научного» социализма. Меня привлекала мысль, что жизнь человеческого общества можно познавать в его закономерности, изучая его, как естествознание изучает природу. Когда я впоследствии прочитал в «Этике» Спинозы фразу: «Я буду говорить о человеческих страстях и пороках, как если бы дело шло о линиях, плоскостях и телах», – я увидал в них выражение того заветного тогда настроения, которое я ощущал при изучении теории Маркса[88]. Естественно, что собственно революционную и этическую тенденцию марксизма я хотя и принимал, как что-то верное и необходимое, но душа моя к ней не лежала. Под влиянием этого гимназического кружка я находился и первые два года студенческой жизни в Московском университете. Лекций (на юридическом факультете, куда я поступил для изучения политической экономии) я не слушал, а занимался кружковыми дебатами по вопросам социализма и политической экономии и – «революционной деятельностью» в конспиративных кругах нарождавшейся тогда социал-демократической партии, ходил даже (переодетый в штатское платье, чтобы форменная одежда студента не обратила на себя внимания) в Сокольники «пропагандировать» среди рабочих. «Рабочие» и вообще конкретная социальная реальность, среди которой должен действовать революционер,

отчетливо мною не воспринимались, я действовал скорее, как загипнотизированный, как бы во сне. От ареста спасло меня случайное обстоятельство: в мае 1896 г. в Москве должна была состояться коронация Николая II, по этому случаю, чтобы очистить Москву от студентов, лекции и экзамены кончились уже к началу мая, и я уехал к родным в Нижний Новгород; через несколько дней или недель после моего отъезда группа моих сподвижников по революционной деятельности была прослежена, арестована и потом сослана в восточные губернии или в Сибирь; я легко мог бы 19-летним мальчиком попасть туда же. Но уже в течение второго университетского года 1895–1896 во мне начал созревать духовный перелом, приведший меня осенью 1896 г. к решению окончательно порвать с революционной средой и деятельностью и заняться наукой. Я чувствовал раздражение от скороспелых и категорических юношеских суждений и от скрывавшегося за ними невежества; и я ловил себя на том, что, оставаясь наедине с собой, я думал о чем угодно, только не о революции и практической революционной деятельности. Собственная духовная натура требовала для себя удовлетворения. Это сознание и чувство неудовлетворенности было так велико, что при всей присущей мне слабости моего характера (основном препятствии всей моей жизни) я сразу и круто порвал со своими товарищами, хотя и заслужил этим у них кличку «предателя» и «дезертира» (ибо полагалось, что всякий мужественный человек должен быть революционером, и выход из их состава объяснялся только трусостью, отказом от подвига). Я был тогда духовно еще настолько несамостоятелен, что ни другим, ни даже себе самому не мог объяснить истинных мотивов. Я объяснял себе и другим дело так, что разочаровался в революционном миросозерцании и что не могу практически работать, не проверив предпосылок этого миросозерцания. На самом же деле это был бунт моего существа против умонастроения и деятельности, ему не соответствовавших, и страстная жажда чистого, бескорыстного теоретического познания. С того момента, с 1896 г., я иду вот уже 40 лет, хотя и с уклонениями и шатаниями, по пути, мне предуказанному самим Богом – по

пути мысли. Вся остальная жизнь была медленным, часто прерывавшимся, движением по этому пути, на который я вступил, порвав с революционной средой и войдя тогда (осенью 1896 г.) в кружок студентов, изучавших серьезно политическую экономию в семинаре незабвенного проф. Александра Ивановича Чупрова[89], о котором надеюсь еще рассказать подробнее.

Запишу теперь внешний ход моей жизни, чтобы потом уже к нему не возвращаться и сосредоточиться на духовном ее содержании. До 15-летнего возраста я жил в Москве. Без малого 10 лет, осенью 1886 г. поступил в гимназию при Лазаревском Институте восточных языков (в Армянском переулке), во 2-й класс[90]. Когда моя мать весной 1891 г. вышла замуж за В.И.Зака, я был оставлен у дедушки (мать с сестрой и братом переселилась в Нижний Новгород). Но дед мой умер уже в декабре 1891 г., я жил еще год у родственников, но был выслан из Москвы за неимением «права жительства» (я мог жить только при родителях) и перевелся в нижегородскую гимназию осенью 1892 г. (в 7-й класс). Весной 1894 г. кончил ее и поступил на юридический факультет Московского университета. «Выпускное свидетельство» об окончании 8 семестров получил в 1898 г., но не захотел тогда же держать государственные экзамены, а отложил их на год (руководился я, помню, суеверным чувством, что с концом студенческой жизни собственно кончается молодость и начинается «жизнь», которой я боялся, и казалось, что таким внешним способом я как-то отодвигаю начало этой «жизни» на год). Но сдать государственных экзаменов в следующем, 1899 году, мне не удалось. Весной произошли известные студенческие беспорядки[91], захватившие большинство университетов; активного участия в них я не принимал, но по чьей-то просьбе сочинил какую-то «прокламацию», это, по-видимому, дошло до сведения охранного отделения, я был арестован весной 1899 г., просидел одну неделю в полицейском доме и был выслан на два года без права проживания в университетских городах. Я уехал к родным в Нижний Новгород, а осенью уехал за границу, где слушал лекции по политической экономии и философии в

Берлинском университете и написал первую свою научную работу «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд»[92]. Издана в Москве в 1900 г. М.И.Водовозовой[93]. (До этого, впрочем, я напечатал в августе 1898 г. в «Русской Мысли» статью «Психологическая теория ценности» – мою кандидатскую работу, поданную для получения выпускного свидетельства)[94]. Весной 1901 г. я получил право сдать государственный экзамен – значит, до истечения двухгодичного срока высылки – в любом университете, кроме Московского. Сдал государственный экзамен в Казанском университете. Зиму 1901–1902 г. я провел с матерью и младшим единоутробным братом Львом Васильевичем Заком[95] – тогда 9-летним мальчиком, теперь художником – в Крыму, в Ялте. Весной 1902 г. написал первую свою философскую работу «Фридрих Ницше и этика любви к дальнему»[96]. Лето 1902 г. провел с родителями в Бердянске, на берегу Азовского моря, где мой отчим купил аптеку (аптеку в Нижнем Новгороде, которой он раньше владел, он продал). Осенью собрался опять поехать за границу, где в Штутгарте П.Б.Струве основал нелегальный журнал «Освобождение» и куда он меня звал для сотрудничества (о знакомстве и дружбе со Струве расскажу позднее)[97]. Но в Москве я получил известие, что декан экономического факультета основанного тогда (осенью 1902 г.) Политехнического института А.С.Посников хочет со мной повидаться – моя книга по теории ценности привлекла его внимание, и он мне предлагал подготовку к профессуре и позднее профессуру в Политехническом институте[98]. Дело расстроилось из-за моего вероисповедания, но я прожил зиму в Петербурге, а потом в Царском Селе, и лишь весной 1903 г. выехал за границу, где опять провел, живя в Мюнхене, зиму 1903–1904 гг. Весной 1904 г. участвовал в первом заграничном съезде «Союза Освобождения»[99]. Зиму 1904–1905 гг. провел в Петербурге. Зарабатывал я на жизнь преимущественно переводами немецких философских книг на русский язык («Прелюдии» Виндельбанда, «История новой философии» Куно Фишера, т.II – Спиноза, «Введение в философию» Кюльпе и др.)[100]. До этого, еще в студенческие годы, я переводил

экономические книги для издательства М.И.Водовозовой. Летом 1905 г. опять был заграницей, в Гейдельберге, откуда проехал в Париж к переселившемуся туда П.Б.Струве, но осенью был вызван матерью в Москву (куда они тем временем переселились, купив аптеку у Мясницких ворот, около главного почтамта) по случаю тяжелой болезни отчима. В Москве пережил революцию 1905 года и участвовал в первом съезде конституционно-демократической партии (октябрь 1905) во дворце князей Долгоруких Петра (живущего еще сейчас в Праге) и Павла (вернувшегося из эмиграции в советскую Россию и расстрелянного большевиками)[101]. С осени 1905 г. переселился в Петербург, ездя, однако, летом за границу, именно в Германию (в 1904 г. я совершил путешествие по северной Италии – был в Милане, Вероне, на Гардском озере и месяц прожил на Лидо в Венеции). С января 1906 г. начал свою лекторскую или профессорскую деятельность курсом «социальной психологии» (науки, которую я сам придумал и которая была для меня переходной областью от политической экономии к философии) на вечерних высших курсах при гимназии Стоюниной в Петербурге[102]. Потом читал лекции на Фребелевских курсах и в других частных высших учебных заведениях (уже по философии)[103]. 13 октября 1907 г. я познакомился с моей будущей женой Татьяной Сергеевной Барцевой[104]. Уже 5 декабря того же года мы объяснились, и 22 июня 1908 г. я женился (в Саратове). С того времени кончаются мои *Wanderjahre*[105] и начинается семейная жизнь в Петербурге. В 1911– 1912 гг. сдал магистерский экзамен по кафедре философии при Петербургском университете и с осени 1912 стал приват-доцентом. Весной 1913 г. до осени 1914 Одо начала войны) имел научную командировку в Германию (летом жил в Марбурге, зиму 1913–1914 в Мюнхене, а лето 1914 – в Хершинге под Мюнхеном, и написал книгу «Предмет знания» (вышла весной 1915, защищена как магистерская диссертация в мае 1916)[106]. Годы 1914–1917 прожил в Петербурге, читал лекции в университете, на высших женских курсах, на «Раевских» женских курсах, в Политехническом институте, в Психоневрологическом институте[107].

Упомяну здесь и о моей литературной деятельности за эту петербургскую эпоху моей жизни. С января 1906 г. я вместе со Струве редактировал политический еженедельник «Полярная Звезда». Помнится, около мая 1906 г. этот еженедельник был запрещен, но продолжал выходить под другим заглавием, «Свобода и Культура», ответственным редактором которого был обозначен я. Но вскоре журнал этот прекратился. В «Полярной Звезде» и «Свободе и Культуре» помещен ряд моих статей, которыми я, однако, не дорожу – в политической мысли я никогда не был оригинальным и творческим. Единственная статья, которая заслужила бы внимания и теперь, это написанная мною вместе со Струве и помещенная в двух номерах «Полярной Звезды» статья «Очерки по философии культуры»[108]. Мы задумали совместно написать такую книгу еще в бытность Струве в Париже, летом 1905 г., распределили ее по отделам между собой, вступление же писали так, что оба делали наброски, и, сравнивая их, составляли окончательный текст. Это вступление и было напечатано в «Полярной Звезде», главная часть текста его принадлежит мне. Книга никогда не была написана.

В конце 1906 г. во владение и редактирование Струве перешел журнал «Русская Мысль», которую прежний бездарный редактор Виктор Гольцев довел до банкротства; некоторое время соредактором и соиздателем при Струве был Александр Александрович Кизеветтер, но он скоро ушел, по несогласию с направлением Струве. «Русская Мысль» в издании и под редакцией Струве просуществовала до большевистской революции 1917, значит более 10 лет. Все это время я был членом редакции, вел философский отдел, по временам читал и всю беллетристическую часть (после того, как опыт редактирования ее сначала Вал.Брюсовым, а потом Мережковским и Зин. Гиппиус оказался несостоятельным, и Струве должен был расстаться с ними)[109]. В «Русскую Мысль» я поместил ряд статей, которые (вместе со статьями в газетах «Речь» и «Слово») я издал отдельным сборником в 1910 г.: «Философия и жизнь», СПб изд. «Общественная польза»[110]. В 1904–1905 гг. сотрудничал в журнале «Новый Путь» (последней

редакции) и сменившем его журнале «Вопросы Жизни». Оба журнала редактировались группой молодых идеалистов – Бердяевым и Булгаковым. Из статей, там мною помещенных, серьезное значение имеет статья «Проблема власти», помещенная весной 1905 (тоже вошла в сборник «Философия и жизнь»)[111]. В годы 1907–1917 был также деятельным участником петербургского «Религиозно-философского общества»[112]. В 1916 г. написал и в 1917 издал (Москва, изд.Г.А.Лемана) книгу «Душа человека», которая должна была быть докторской диссертацией, но из-за революции и отмены ученых степеней не была защищена[113].

Возвращаюсь к дальнейшему описанию внешнего хода моей жизни. Летом 1917 г. при временном правительстве было решено основать новые факультеты при Саратовском университете (до того там существовал только медицинский факультет)[114]. Это было, когда министром народного просвещения был Сергей Федорович Ольденбург, товарищем министра по делам высшей школы – Влад.Ив.Вернадский, а председателем комиссии по устройству новых факультетов был назначен Ив.Мих.Гревс[115]. Так как все трое меня хорошо знали, а И.М.Гревс любил и ценил меня, то мне было предложено стать первым деканом (и ординарным профессором) нового историко-филологического факультета. В Петербурге становилось голодно, Саратов был родной город моей жены, там жили ее родители – и хотя я совсем не склонен был при нормальных условиях покидать Петербург и уезжать в провинцию, но теперь я принял предложение. Первый состав факультета состоял из меня (философия), В.М.Жирмунского (германистика), В.А.Бутенко (всеобщая история), В.И.Веретенникова (из Харькова, русская история) и Н.К.Пиксанова (русская литература)[116]. Осенью 1917 среди всеобщей разрухи мы переселились в Саратов. Работа шла в общем дружно и хорошо, жилось неплохо. Но большевистское разрушение продолжалось. С осени 1919 г. я переселился в немецкую колонию Ровное (100 верст к югу от Саратова на левом берегу Волги), – под видом организации педагогического института для немцев, на самом деле – чтобы в деревне

прокормить семью (из трех детей; четвертый, Василий, родился в июле 1920 г.)[117]. Но вскоре пришлось вернуться в Саратов – сначала мне, а потом семье. Осенью 1921, в расцвет НЭПа, вернулся в Москву, где устроился членом «Философского института» при Московском университете (философия тогда была выделена из общей университетской программы в особый «институт», нечто вроде академии, но при университете)[118]. Читал в университете лекции студентам последнего курса закрывавшегося философского отделения. Одновременно, вместе с Бердяевым, основал и вел, в качестве декана, вольный факультет гуманитарных наук под именем «Академии духовной культуры» – серию публичных курсов, имевших тогда большой успех[119]. В 1921–1922 гг. издал в основанном с группой близких людей (Я.М.Букшпан и Л.Н.Юровский) издательстве «Берег» свое «Введение в философию» и книжку «Методология общественных наук» (первый набросок социальной философии, над которой я работал).[120] Осенью 1922 г. я был арестован и вместе с большой группой ученых и писателей из Москвы, Петербурга и других университетских городов выслан за границу, и поселился в Берлине[121]. Отселе начинается последний (насколько можно предвидеть) – именно эмигрантский период моей жизни. Участвовал в основанном группой высланных «Русском Научном Институте в Берлине» (где читал лекции и по-русски, и по-немецки), последний год его существования (1932) был его директором[122]. В «Религиозно-философской Академии», основанной в Берлине группой русских философов во главе с Бердяевым (она перешла в 1924 г. в Париж, но от ее имени я еще несколько лет читал лекции в Берлине) и в Студенческом христианском русском движении за границей, финансировавшемся *YMCA* (американским союзом христианских молодых людей)[123]. С 1931 г. читал лекции по-немецки в Берлинском университете при кафедре славянской филологии (М.Р.Фасмер) по истории русской мысли и русской литературе[124]. (Устранен от преподавания новым немецким правительством в апреле 1933 г.). Много разъезжал для чтения публичных лекций и по-русски, и по-немецки (обычно от Kant-Gesellschaft)[125]. Побывал в качестве лектора таких публичных

лекций неоднократно в Чехии, был в Италии, много раз в Голландии, в Швейцарии, в Сербии и Болгарии, в Литве, Латвии и Эстонии. Был участником съезда славянских философов в Варшаве (не помню точно, в каком году – кажется 1928) и на всемирном философском конгрессе в Праге (1934)[126].

За время эмигрантской жизни написал книги:

а) по-русски: 1. «Крушение кумиров», Берлин, 1923; 2. Сборник статей «Живое знание» (и переиздал «Введение в философию»), оба в изд-ве Петрополис, они же Обелиск, Берлин, 1923; 3. «О смысле жизни», Париж 1926; 4. «Основы марксизма», Евразийское изд-во, кажется тоже 1926; 5. «Духовные основы общества», Париж, YMCA-PRESS 1930.

б) по-немецки «Die russische Weltanschauung», Pan-Verlag, Charlottenburg, 1926 (расширенный доклад в Kant-Studien) и большую книгу «Das Unergrundliche», только что (в декабре 1935) законченную и еще не напечатанную.

Кроме того, множество статей по-русски, по-немецки, по-голландски – список всех моих работ находится у меня на особом листе и здесь его не повторяю[127].

Такова в краткой записи на 12 страницах тетрадки – вся моя жизнь в ее внешнем течении, теперь близящаяся к концу.

Эта запись – не исповедь. Интимно-личное, субъективное содержание моей жизни касается только меня одного и должно умереть вместе со мной. Я буду записывать только то, что в моей жизни либо относится к ее духовному содержанию, либо соприкасалось с общественной и духовной жизнью моего времени.

В Нижнем Новгороде, еще гимназистом (1892–1894 гг.) и потом студентом, во время наездов на каникулы, я имел, кроме упомянутого гимназического марксистского кружка, еще общение с жившей там группой интеллигентов-писателей старшего, в отношении меня, поколения. Через моего отчима, В.И.Зака, я сблизился с семьей доктора Сер.Ив.Елпатьевского, в свое время довольно известного писателя (мой отчим был связан с ним своим революционно-народническим прошлым)[128]. С.И.Елпатьевский и его жена Людмила Ивановна полюбили меня, я иногда даже живал у них, будучи гимназистом (мы жили

на другой стороне Оки, в «Канавине», и во время осеннего и весеннего ледохода, когда сообщение с городом было затруднено, я, как и мой брат и сестра, переселялся к знакомым в город). Дом Елпатьевских был средоточием либеральной и радикальной интеллигенции Нижнего Новгорода. В то время там жил Вл.Гал.Короленко, а также Ник.Фед.Анненский, оба – члены редакции «Русского Богатства»[129]. С ними я познакомился у Елпатьевского. Видал я там и приехавшего однажды погостить, уже не вполне нормального Глеба Ив.Успенского[130]. Еще гимназистом я был если не участником, то свидетелем политических и общественных дебатов в доме доктора Елпатьевского. Во время чествования Короленко по случаю его отъезда в Петербург (кажется, в конце 1896 г.) был на банкете и поднес ему составленный мной «адрес» от имени «учащейся молодежи»[131]. Особенное оживление царило в Нижнем Новгороде летом 1896 г., во время всероссийской выставки. (Мельком я видел там, единственный раз в жизни, царя Николая II и царицу)[132]. В Нижний наехало тогда множество «интеллигенции»: помню благообразного, седого, патриархального вида старика – статистика Вас.Ив.Покровского (старого приятеля моего отчима), сибирского газетного деятеля Ив.Ив.Попова; обаятельную и умную московскую общественную деятельницу Анну Вас.Погожеву (жену фабричного инспектора и писателя по рабочему вопросу Ал.Вас.Погожева) – с последней я и позднее встречался в Петербурге[133]. Несколько позднее, кажется с 1897 или 1898 г., поселился в Нижнем и Максим Горький (Ал.Макс.Пешков)[134], тогда – молодой, только что входивший в славу писатель. Тогда он казался очень славным, скромным, симпатичным человеком – позднее он не выдержал искушения славы; с ним сближало и то, что он причислял себя к «марксистам». Весь этот круг людей духовно на меня не действовал особенно глубоко; у меня уже тогда была какая-то, правда, лишь потенциальная, духовная жизнь, и я смутно ощущал внутреннее разногласие или, вернее, разночувствие с господствующим в этом кругу умонастроением русской радикальной интеллигенции. Но внешне я был до некоторой степени «ошлифован» и как бы посвящен в избранный круг

«интеллигенции» и притом ее «сливок» именно в этом кругу, когда я был еще совсем мальчиком, в возрасте от 16 до 21 года. С Елпатьевским я снова встретился в Крыму, в Ялте, зимой 1901–1902 года (они туда переселились). Отчасти среди них, отчасти через Мар.Ив.Водовозову, которая жила в имении своих родителей Токмаковых «Олеиз», у станции Кореиз, и с которой я был платонически близок в годы 1897–1903, я опять вошел в круг интеллигенции – общался с Горьким, который жил тогда в Олеизе, однажды встретился у него с А.П.Чеховым, познакомился с детьми Льва Толстого (жившего тогда по соседству с Олеизом в Гаспре) – со старшим сыном, музыкантом Серг.Львовичем и с Андреем Львовичем, – издали несколько раз видал Толстого – но не решался подойти к нему, хотя имел к тому возможность[135]. О Толстом, его личности, его жизни в Гаспре, много слышал тогда от Елпатьевского и доктора И.Н.Альтшулера, которые оба тогда его лечили[136].

В Ялте, в эту зиму 1901–1902 года, которую я, окончив университет, провел в уединении с моей матерью и младшим братом Левой, без всякой деятельности, даже без научной работы, предаваясь только размышлению и созерцанию, – впервые проснулась и стала актуальной моя духовная жизнь. До этого времени я был существом чисто интеллектуальным (после того, как религиозное чувство годам к 14–15 замерло во мне). Мой главный интерес – политическая экономия – уже раньше понемногу стал ослабевать во мне. Политическую экономию я всегда изучал чисто теоретически, не имея ни интереса, ни способности к восприятию конкретной экономической жизни. Меня привлекало в политической экономии всегда лишь то, что в ней было предметом, так сказать, интеллектуального созерцания – возможность усмотреть в скрещении конкретных индивидуальных действий и отношений, в океане человеческой жизни, действия неких незыблемых общих законов. Постепенно я от этой теоретической экономики пытался восходить к еще более высоким обобщениям; так складывался замысел «социальной, психологии», под которой я мыслил некую общую (понимавшуюся мною тогда в психологических категориях) науку

об отношениях между людьми. Одновременно – и еще раньше, в сущности, еще с гимназических лет – я интересовался чистой философией. Помню надолго определившее мои философские идеи знакомство с системой Спинозы (сперва по истории философии Куно-Фишера, прочтенной еще в гимназии, а потом по «Этике» Спинозы). В «интеллектуальной любви к Богу», в созерцательном пантеизме, в мистическом чувстве божественности всеединства – всего бытия, ощущаемого как единство, – я уже рано почувствовал что-то, что отвечало глубочайшему существу моей личности. Даже еще в детстве, глядя на небо, я испытывал это пантеистическое чувство, и оно тогда как-то без коллизии укладывалось в религиозное сознание обычного типа, совмещаясь с молитвой к личному Богу. Этот синтез, ставший много позднее основой моего бытия, тогда без размышления сложился во мне. Но это детское сознание и духовная жизнь, в нем проявлявшаяся, ушли вместе с детством. В юношеские годы философия меня интересовала тоже лишь отвлеченно. В те времена (главным образом под влиянием Струве) «марксизм» стал сочетаться с «ново-кантианством». Уже студентом в Москве я изучил Канта, а потом в Берлине слушал лекции обаятельного и умнейшего скептика-кантианца Зиммеля, читал Виндельбанда («Прелюдии» которого позднее, в 1903 г., перевел по-русски), Риля и других новокантианцев[137]. Но душа моя не лежала к кантианству; оно было для меня лишь умственной конструкцией, внутренне никогда меня не удовлетворявшей. Пробуждением духовной жизни и настоящим интересом к философии во всей полноте и глубине ее, как знания сверхнаучного, я ближайшим образом обязан внешнему событию моей жизни – одному неудачному роману, который я начал переживать с лета 1900 г. и который затянулся надолго и заставил меня много перестрадать. Тут на мне обнаружилось углубляющее значение страдания – именно пробуждение через него духовной жизни. Это оформилось во мне именно зимой 1901–1902 г., когда мне случайно попала в руки книга Ницше «Так говорил Заратустра»[138]. Я был потрясен – не учением Ницше (хотя как раз тогда я написал духовно очень незрелую, имевшую большой успех статью «Этика любви

к дальнему», в которой пытался сочетать этику Ницше с политическим и этическим радикализмом), – а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло из этой книги. С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе – и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба была решена. Я стал «идеалистом», не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывавшего доступ к незримой внутренней реальности бытия. Я стал «философом», хотя постоянно в течение всей своей жизни уклонялся от этого слоя бытия в участие в политике, общественности, в внешнем бытии. Философское оформление этот переворот получил лишь много позднее, в течение многих годов, когда я обдумывал и потом писал главную работу моей жизни «Предмет знания», а последнее, конкретное религиозное или религиозно-философское оформление – еще позже. Но фундамент моего духовного бытия был заложен или, вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901–1902 гг. Это совпало замечательным образом с общим сдвигом идей «от марксизма к идеализму», наметившимся в эти годы. Струве, который уже в первой своей книге «Очерки по экономическому развитию России» (1894) заменил материализм несколько неопределенным кантианством, выступил в предисловии к изданной им первой книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в социальной философии Михайловского» (1900) с призывом к метафизике[139]. В лице Бердяева и этой его первой книги тоже был документирован переход от марксизма к «идеализму». Молодой тогда экономист-марксист Булгаков пережил аналогичный внутренний перелом – помню его первую философскую статью «Русский Фауст – Иван Карамазов» в «Вопросах философии и психологии» в 1901 или 1902 г.[140] И одновременно молодой тогда философ права Пав.Ив.Новгородцев в своей диссертации «Историческая школа права» пытался реабилитировать на идеалистической основе понятие «естественного права» (он перешел не от марксизма, в котором не участвовал, но от позитивизма тоже к «идеализму»)[141]. Зимой 1901–1902 гг. было задумано, по

инициативе Струве (переехавшего тогда уже в Штутгарт для издания «Освобождения» и П.И.Новгородцева, издание сборника «Проблемы идеализма», вышедшего в 1902 г. По указанию Струве, Новгородцев, редактировавший сборник, обратился и ко мне, и я дал туда свою статью об «Этике Ницше». Так, без определенного и определимого влияния отдельных людей (влияние Струве, впрочем, в общем играло здесь некоторую роль), как-то спонтанно родилось течение «идеализма», которое, скрестясь с течением, шедшим и от Вл.Соловьева и московских метафизиков (бр.Трубецких и Лопатина), и от поэтов-символистов (Мережковского, Бальмонта – упоминаю только родоначальников – А.Белый и А.Блок ощущались уже как более молодое поколение, хотя Блок моложе меня только на три года) – сложилось религиозно-философское движение русской мысли первых десятилетий XX века – движение, преодолевшее традиционный духовный тип интеллигентного миросозерцания XIX века и давшее очень значительные духовные плоды[142]. Мы ощущали его тогда в известном смысле, как возврат от отцов-шестидесятников и семидесятников к дедам – к идеалистам 30–40-х годов.

Приписка 1946 г. Лондон.

На этих отрывочных записях 1935 г. и обрываются мои воспоминания. Не имею ни сил, ни охоты их продолжать. Да и нужно ли? В них рассказано мое развитие в течение первых 25 лет жизни – времени, когда складывается духовный и умственный характер человека и определяется направление всей его жизни. Все остальное есть лишь использование – более или менее удачное или неудачное – плодов, которые если не созрели, то уже наметились в эту определяющую эпоху жизни.

Приложение

Моя литературная деятельность началась в 1896 г. (когда мне было 19 лет) с статьи «Внешняя торговля России» в «Нижегородском Листке» – отчета о соответствующей статистической диаграмме на всероссийской нижегородской выставке летом 1896 – статьи совершенно ничтожной, заслуживающей забвения[143]. Первая самостоятельная и

серьезная научная работа была статья «Психологическая теория ценности», «Русское Богатство», август 1898 г., написанная еще в духе теории Маркса. Но уже тогда у меня начались сомнения в правильности марксовой экономической и социологической теории. Арестованный весною 1899 г. (по-видимому, в связи с студенческими беспорядками в Московском университете этого года) и высланный на 2 года из университетских городов, я уехал в Берлин, поступил в Берлинский университет[144] и в зимнем семестре 1899–1900 гг. написал книгу «Теория ценности Маркса. Критический этюд» – критику экономического учения Маркса (напечатанную в 1900 г. в издательстве М.И.Водовозовой). За годы 1898–1900 я писал много (незрелых) рецензий на экономические книги для журналов «Мир Божий» и «Начала» и перевел много экономических книг – был участником переводных сборников статей из «Handworterbuch der Staatswissenschaften», издававшихся тоже М.И.Водовозовой[145]. После 1900 г. я отошел от изучения политической экономии (хотя еще писал рецензии) и дареглел к философии (Канта я изучил еще раньше). Зимой 1901–1902 гг., живя в Ялте, я случайно напал на Ницше и был потрясен его «Also sprach Zarathustra». Это было первым пробуждением моей духовной жизни. Плодом его была статья «Ницше и этика любви к дальнему» в сборнике «Проблемы идеализма», 1902 (под ред. Новгородцева) – восхваление этики героизма, перепечатана в сборнике «Философия и жизнь».

С этого началась моя философская литературная деятельность. Помнится, в 1904 (?) году, в «Мире Божием» была напечатана статья «О критическом идеализме», кантианского направления[146]. За годы 1904–1912 перевел много философских книг: «Прелюдии» Виндельбанда, «Введение в философию» Кюльпе, 2-й том истории новой философии Куно-Фишера (о Спинозе), редакция (плохого) перевода Гуссерля «Логические исследования», был одним из редакторов перевода полного собрания сочинений Ницше («Московское книгоиздательство») и перевел сам два тома «Menschliches-Allzumenschliches» (кажется, в 1909–1910 гг.)[147]. В 1904 г. напечатал в «Новом Пути» статью «Государство и личность», и

в 1905 г. одну из самых значительных работ юности – статью «Проблема власти» (в «Вопросах жизни», журнал под ред. Бердяева и Булгакова) – перепечатана в моем сборнике «Философия и жизнь». В течение 1903–1905 гг. сотрудничал в политическом журнале Струве «Освобождение» (Штутгарт и Париж); много статей анонимных, другие подписаны буквами Н.К. Одна статья – «Друг Италии»[148]; в одной из книг «Освобождения» статья «Отцы и дети». Весной 1906 г. был сотрудником и членом редакции политического еженедельного журнала «Полярная Звезда» под ред.Струве, а после закрытия его – редактором заменившего его журнала «Свобода и культура»; во многих номерах обоих журналов мои статьи – большей частью незрелые. В 1909 – статья «Этика нигилизма» в сборнике «Вехи»[149]. В 1910 г. издал сборник наиболее существенных статей (отчасти даже газетных – из газеты «Слово», так, о Толстом) под заглавием «Философия и жизнь», СПб. Изд.«Общественная Польза», 1910. Это – первая философская книга. С 1907 по 1917 (год закрытия) был сотрудником и членом редакции журнала «Русская Мысль» (ред.Струве), напечатал много статей, заметок и рецензий. В 1912(?) г. участвовал в сборнике в честь Л.М.Лопатина статьей «О конкретном познании»[150] (первый, еще незрелый набросок идей, позднее разработанных в книге «Предмет знания»). В 1903(?) г. – в «Вопросах Философии и Психологии» статья о Лассале (по поводу его писем, тогда опубликованных)[151]. В 1912 (или 1913) там же статья «Учение Спинозы об атрибутах» (существенная! Позднее я изложил мое понимание Спинозы в статье «Spinoza als Mystiker» для немецкого журнала «Логос», осталась ненапечатанной и находится в архиве издательства «Mohr-Siebeck», Tubingen[152]. В 1908–1910 гг. печатал много статей (фельетонов) в газете

«Слово» (изд.Н.Н.Федоровым[153])[154]. В 1908–1909 гг. одно время печатал ежемесячно этюды о новых книгах в приложении к журналу «Критическое Обозрение» изд. в Москве[155]. В 1909 г. статья «Этика нигилизма» в сборнике «Вехи». В 1917 г. (март–август, эпоха временного правительства) напечатал много статей в еженедельном журнале «Русская свобода»),

изд.Струве[156]. В 1918 вышел – в немногих экземплярах, величайшая библиографическая редкость – один экземпляр есть у Бердяева, другой – у проф.Бруно Бор.Беккера в Амстердаме – антибольшевистский сборник «Из глубины»[157]; в нем – моя статья того же заглавия. В 1922 г. напечатал в Москве, в изд. «Берег», «Введение в философию» (2-е изд. в Берлине 1923, Петрополис) и «Методологию общественных наук». Кроме того, в философском журнале в Петербурге – «Мысль», статью по социальной философии[158].

Список моих работ, статей и книг, за время эмиграции, начиная с 1922–1923 гг. – на особом листе.

Список всех работ, вышедших как отдельные книги[159]:

1. *Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд.* Москва, 1900.

2. *Философия и жизнь.* Сборник статей. СПб, «Общественная Польза», 1910.

3. *Введение в философию.* Москва 1922, изд.«Берег» и Берлин 1923, «Петрополис» (переведено на латышский, Рига).

4. *Методология общественных наук.* Москва, «Берег», 1922.

5. *Живое знание.* Сборник статей 1910–1917 гг. Берлин, «Петрополис», 1923.

6. *Крушение кумиров.* Изд.«YMCA», Берлин, 1923.

7. *О смысле жизни.* YMCA, Париж, 1925 (1926?).

8. *Религия и наука* «Евразийское издательство», 1924 (25?), переведена на болгарский язык.

9. *Основы марксизма,* там же, 1926.

10. *«Russische Weltanschauung».* Vortage der Kantgesellschaft. Charlottenburg, 1926.

11. *Духовные основы общества.* YMCA, Париж, 1928.

12. *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии.* Париж, «Дом книги», 1938. (По-немецки *Das Unergrundliche,* в рукописи у д-ра Бинсвангера в Kreuzlingen).

13. *Свет во тьме.* Рукопись. Написано 1934–1940.

14. *С нами бог. Три размышления.* Рукопись. 1941.

Абсолютное[160]

После того как Абсолютное отпраздновало свой триумф в немецкой философской мистике (Майстер Экхарт, в другой форме – Я.Беме) и в идеализме Шеллинга и Гегеля[161], в течение последних ста лет оно было развенчано и лишено господства. В борьбе с Абсолютным объединились наука и религия, две силы, во всем остальном несогласные друг с другом. Поскольку все, что познается наукой, относительно – относительно в двояком смысле: либо познаваемое является отношением или членом отношения, либо тем и другим вместе, – то, с этой точки зрения, Абсолютное, как непознаваемое и, одновременно, подлинный предмет познания, оказывается смазанным. К точке зрения науки присоединяются ныне господствующие философские направления. Считается, что Абсолютное – это вроде «ночи», в которой «все кошки серы». Со своей стороны религия рассматривает «Абсолют» как опасного и пагубного конкурента истинной идеи Бога, потому что, как полагают, Абсолютное подменяет личного Бога безличным средним, делая невозможной молитву, веру в откровение и надмирность Бога.

Рассмотрение этих двух господствующих установок предполагает объективное обсуждение проблемы. Следует совершенно определенно заявить, что положительные тенденции науки и религии должны быть признаны полностью. Но, якобы, следующая из этого критика идеи Абсолютного, покоится на одном издавна используемом недоразумении. С самого начала следует подчеркнуть, что Абсолютное – как бы к этому не относиться – является единственным и собственным предметом философии. Поэтому положение: все научное знание восходит к относительному, является обратимым – все относительное, как таковое, целиком попадает в область науки, которая по своей сущности всегда выступает частной, или частичной, наукой. Все мыслимое и познаваемое состоит из фактов и понятий, из реальных и идеальных связей. Но все это целиком в компетенции частных наук. (В этом отношении формальная логика, исследование всеобщих формально-

идеальных связей – их возможность и оправдание математикой, с одной стороны, и всеобщей философией – с другой, здесь не будут рассматриваться – является частичной наукой, как математика и естествознание). Так как философия не должна вообще быть пустой и беспредметной, как это есть в случае с позитивизмом, то это возможно лишь в том случае, если она будет претендовать на область, находящуюся по ту сторону относительного и поверх его – область Абсолютного. (Второй мыслимый возможный исход – а именно, к гермафродитству «теории познания» – нам нет нужды обсуждать).

Этим, естественно, дело не разрешается. В конце концов нам ничто не мешает отказаться от философии ради истины. А теперь к делу.

1

За исходный момент целесообразно принять положение, в котором выразилась борьба научного духа против Абсолютного: Абсолютное непознаваемо. Как раз в той мере, в какой под познанием имеется в виду понятийно-предметное познание, верность этого суждения нужно будет признать полностью. Мы только требуем вполне осознать значение этого положения. Убеждение в непознаваемости Абсолютного содержит, прежде всего, *сознание незнания.* При этом речь идет не просто о незнании, невежестве, а об осознанном или знающем незнании[162], не об *ignorantia*, а о *docta ignorantia*. Но, поскольку, это незнание является знающим, следовательно, обоснованным, а не утверждаемым безосновательно, то оно должно содержать также знание своего основания. Очевидно, это основание само лежит в сущности Абсолютного, неуловимость которого для знания мы усматриваем. Знающее незнание есть, значит, вместе с тем *незнающее знание:* утверждаемое незнание свидетельствует о знании Абсолютного, на основании которого мы утверждаем наше незнание как необходимое и обоснованное. Итак, в незнании скрывается знание, которым выражается осознание незнания. «Attingitur inattingibile inattingibiliter»[163], – говорит Николай Кузанский[164]. Если это так, то, в принципе, ничто не мешает нам выразить незнающее знание в ряде суждений.

Мы должны также точнее рассмотреть основание непознаваемости Абсолютного[165]. Все познание, каким бы ни было его содержание, можно выразить простой формулой суждения «А есть». Сначала познается *нечто,* – будь то простая определенность или связь между определенностями (в синтетическом суждении «А есть В»). Это нечто, каким бы оно ни было простым или настолько же сложным, является, в конце концов, определенностью в широком понимании, выражаемой нами символом А. Эта определенность становится познаваемой, т.е. имеющей вес как подлинная, следовательно, также независимая от акта познания, а вместе с тем мыслимой, принадлежащей к сущности *бытия* (опять-таки, в широком смысле слова). Этот момент познания выражается в слове «есть». Мы хотим исследовать отношение Абсолютного к этим двум основным моментам познания.

2

То, что познается как А, определяется через двойное отношение: формально-логическое и материальное. Формально-логическое отношение выражается в так называемых законах мышления, причем в особенности тех, которые покоятся на принципе отрицания, а значит, на законах противоречия и исключенного третьего. А является А в силу своего отличия от «другого». Выраженное в отрицании это отличие таково, что по-настоящему определяет А: то, что отличается от «другого», является другим, чем «другое»; является не – не-А, а, напротив, им самим, т.е. именно А. Определенность конституируется принципом взаимного отрицания. С другой стороны, А конституируется своими материальными отношениями к другим определенностям – В, С, D и др. С ними она стоит в различной систематической связи, и ее понимание составляет действительный смысл всякого материального познания.

Рассмотрим сначала формально-логическую сущность определенности. Логические законы говорят не о тех отношениях, в которые определенность последовательно вступает, а о тех, которые конституируют ее сущность и из которой потом вырастает она сама. Определенность А

возникает из отношения «А – не-А», принимаемого как первичное целое, предшествующее своим членам. Из этого следует двоякий вывод. *Первое* – всякая определенность, любое содержание понятия возможны только как *частичное содержание* мыслимого; поэтому любое А мыслимо как частичный момент целостности «А – не-А», из которого оно возникает и на которое опирается. Поэтому Абсолютное можно будет мыслить не как определенность, а как всеобъемлющую, безусловную целостность. Абсолютное есть что-то совершенно другое, чем определенность, или содержание понятия. Поскольку познание рассматривается как *понятийное* познание, или как понимание определенностей, то Абсолютное непостижимо просто par definitionem[166]. *Второе* – Абсолютное примысливается к любой определенности как безусловно необходимая ее основа. Единство «А – не-А» также является Абсолютным. Ибо оно, во-первых, выступает *первичным* единством, предшествующим своим частям, только потом разделяющимся на них; само же оно не состоит из готовых определенностей; последние, напротив, сами возникают *из него* на основе отрицания и дифференциации и, следовательно, являются металогическими. Во-вторых, оно является всеобъемлющим единством, ибо согласно закону исключенного третьего все мыслимое полностью исчерпывается коррелятивной парой элементов А – не-А. Понятийное познание, само по себе никогда не достигающее Абсолютного, вместе с тем предполагает знание, или обладание Абсолютным, без отношения к которому оно не могло бы состояться. Относительное, как определенность, по своей сущности не может существовать и пониматься иначе как в связи с Абсолютным и как его развитие.

Но можно то же самое показать для понятийно-систематического единства познания, поскольку оно осуществляется во взаимосвязи различных понятийных содержаний a, b, c… Связь между двумя определенностями А и В (какого бы рода она ни была) выражается как в синтетическом суждении «А есть В», так и в выводе, широкой формулой которого является «из А следует В» (так как оба вывода

сводятся к одному и тому же). Теперь легко увидеть, что в логическом смысле эта связь никогда не может быть чисто дополнительной, прибавляемой к различным, в самих себе покоящимся определенностям A и B, но что она каким-то образом основана на первичном единстве. В отношении синтетического суждения это уже доказал Кант – связь между субъектом и предикатом была бы совсем непонятной, если бы она только внешне соединяла элементы суждения, сами по себе изолированные. Наоборот, такая связь мыслима лишь на основе первичной категориальной причины, так сказать, естественного структурного единства бытия, которому подчинены отдельные содержания или из которого они вырастают. То же самое говорить о сущности вывода – ни один вывод не может быть получен из отдельно связанных друг с другом предпосылок, если не предполагается сам его принцип – выхождение из себя самого, движение к другому. Вопреки господствующему школьному мнению, этот принцип со своей стороны не может быть внешним дополнением к отдельным посылкам и содержаниям (иначе мы пришли бы к бессмыслице, будто соединяющее само требует соединения с элементами, им соединяемыми). Таким образом, вывод как переход от основания A к следствию B мыслится не иначе, как на основе первичного AB, из которого следует целостность выводной связи (из A следует B). Но это единство, равно как и единство связей суждения, не есть суммарное единство готовых *определенностей* A и B – ибо определенности, согласно конституирующим их законам мысли, не являются замкнутыми, в себе покоящимися элементами, а выступают из логически предшествующего им единства AB благодаря дифференциации.

Это единство является, следовательно, металогическим единством, от которого происходит связь содержания понятия, системы понятий. Можно думать, что сказанное о двух определенностях A и B относится ко всему необозримому множеству понятий, так что такое единство обнаруживается как *всеобъемлющее единство,* мыслимое как необходимая основа и предпосылка любого частичного познания «A есть B» или «из A следует B». *Это металогическое единство есть вместе с*

тем Абсолютное как первооснова, на которой материальная связь понятийного познания строится точно так же, как и сама формальная сущность определенности. Незнающее знание Абсолютного, представление о котором мы составляли до сего момента, предлагает нам следующее знание:

1) Абсолютное есть металогическое единство, на котором воздвигается истинность законов мысли и ими конструируемой определенности как формы понятийного познания.

2) Одновременно Абсолютное является единством, на котором строится материальная связь познания во всей его неисчерпаемой полноте.

3) В обоих отношениях Абсолютное является абсолютным всеединством, безусловным первичным единством бытия.

4) Абсолютное как абсолютное всеединство бытия всегда недоступно для понятийного познания, оставаясь вне его поля зрения, но только потому, что само является первооснованием понятийного познания или, говоря словами Канта, трансцендентальным условием возможности понятийного познания.

3

Пока мы определяли отношение Абсолютного *к одному* элементу познания, а именно: к его содержанию, выражаемому символом А. Теперь мы приступаем к рассмотрению его второго элемента – «есть» (в показанной до этого всеобщей формуле познания «А есть»).

Только в этом элементе раскрывается истинная и глубочайшая сущность философского сознания. Все частное научное исследование направлено на *содержательное* понимание бытия. Оно ставит вопрос, *что* является истинным и почему именно *это,* а не другое (это окончательно решается указанием на всеобщую связь содержаний и снова оказывается тем же *что,* взятым в самом широком смысле). Научное познание – даже если оно достигается сложными познавательными средствами – в конечном счете всегда является простым констатированием свойств, состояний бытия. Философское познание начинается тогда, когда возникает головокружительный вопрос, составляющий истинную сущность

философского θαυμάσείν[167]: что является собственно *бытием*? Как вообще *есть* нечто?

Бытие само, очевидно, противостоит существующему – всему, что наличествует здесь. Следовательно, оно не является содержанием понятия, не есть содержание какого-то *что* в понятийном смысле: все *«что»* мы уже охватили в символе А; но к А присоединяется как нечто совершенно другое и новое «есть». Не будучи *«что»* в качестве содержания понятия, оно, однако, не есть ничто, не является пустым словом, а, напротив, является способом осуществления нечто, содержательного момента познания.

Профан и следующий ему философский эмпирик видят смысл «есть» в чувственной очевидности и, кажется, никакого другого «есть» не знают и не хотят признавать полноценным: в обстоятельстве, что здесь и теперь, в определенном месте и определенном времени перед нами убеждающе живо и для познания неизменно выступает *нечто,* в котором заключен обогащающий момент познания действительности, «есть» которого приходит чем-то новым к небытийственному, чисто воображаемому мыслимому содержанию. Несостоятельность этого мнения, несмотря на его большую привлекательность и предполагаемую очевидность, едва ли нужно доказывать философскому сознанию каким-нибудь опытом. Даже в области отдельных фактов чувственная очевидность не является ни необходимой (стоит только подумать об исследовании атома), ни достаточной (в переживании мечты, иллюзии, галлюцинации чувственно очевидны, но нельзя не считать их содержание действительным бытием в том смысле, в каком принято у эмпирика). Но если один факт легитимируется посредством его связи с другими, то признак чувственной очевидности уже оставлен; к тому же возникает еще regressum in indifinitum[168]. В пределах чувственной действительности *всеобщие* связи (а также эмпирические связи, или «законы природы») совсем не подтверждаются чувственной очевидностью, потому что они не определены в месте и во времени, а, напротив, охватывают всякое время и всякое место. Но «есть» присутствует также в суждениях об идеальных связях и содержаниях, как они

исследуются в области математики и логики, и в суждениях о духовном бытии, когда оно предстает в искусстве, нравственности, религии (равно как в познании себя как самопроявления). Здесь вообще не может быть речи о чувственной самоочевидности. В конце концов, речь идет не о внешних признаках различения «есть» от «не-есть», а вообще о самом *смысле* «есть». Но эта проблема не только не разрешена у эмпириков удовлетворительно, но даже не поставлена у них. Она просто не приходит им на ум.

Конечно, в различных областях «есть» суждения имеет разнообразные значения. Исследование этих различных значений принадлежит онтологии как познанию сложных связей бытия: речь идет о великих связях между материальными, душевными и духовными явлениями, единичными фактами и всеобщим, абстрактным и конкретным, временем и вечностью, ограниченным и безграничным. Содержание *одной* области бытия в том или другом конкретном смысле *есть* содержание другой области. Анализ этих различий и связей превосходит рамки нашего исследования. Но совершенно ясно: в основании всех возможных особенностей лежит нечто общее, и это все, что здесь нас интересует. Это можно выразить так: особенности определены своеобразием содержания, от имени которого высказывается «есть», – даже если мы говорим об особенности всеобщелогического порядка. В конкретном значении «есть» всегда можно выделить моменты, которые определяются своеобразием содержания и понимаются принадлежащими к содержанию в самом широком смысле, следовательно, к «А» суждения. Потом остается чистое, далее неразложимое, всегда равнозначное «есть» любого познавательного суждения, и такой элемент и является тем, что мы сейчас рассматриваем.

Естественно, что такому пониманию проблемы, с другой стороны, особенно близка попытка искать «есть» суждения во всеобщих, как будто, ничего не говорящих *формах* познания, понять «есть» как внутренний момент познавательной функции, который не имеет ничего общего с объектом познания. Это – предложенный Кантом путь «теоретико-познавательного» идеализма, который может быть лучше назван *субъективизмом.*

На этом пути полный значения и потому загадочный смысл «есть» пытаются превратить в «значение», «познавательную ценность» и другие, такие же внутренние моменты познания.

Но если положение дел понимать точно и не фальсифицирование, тогда, наперекор этим попыткам, ясно и недвусмысленно выступает одно. «Есть-момент» суждения и указывает на *предметность* познаваемого содержания и на его трансцендентность акту познания. Все познанное является независимым от познания, обладая существованием и значением для себя; познавать – значит не что иное, как выявлять от познания независимое, покоящееся в себе самом и так, что познаваемое познается как раз в этой своей независимости. Это является тем самым, что добавляется как нечто совершенно новое к чистому, «только мыслимому», имеющемуся только в познающем сознании содержанию. Это можно назвать значением познания; но в самом этом слове лежит указание на загадочную и, однако, *истинную трансценденцию* познания, – на такое положение дел, когда познание предмета *мыслится* не только как его собственная идея, но действительно *постигается* познанием в ее трансценденции. Не «есть» является здесь отражением значения познания, а, напротив, значение выводится из истинного «есть» познаваемого содержания.

4

Однако известно, что в проблеме трансценденции заключен чудовищный парадокс: мы должны знать о чем-то, что par definitionem предшествует всякому познанию и независимо от него (трудности этого парадокса ведут к беспрерывным попыткам обойти проблему трансценденции различными истолкованиями). Мы хотим здесь не решать загадку трансценденции, а только прояснить ее смысл.

Трансценденция, или предметность содержания познания, очевидно, означает, что познанное содержательно уравнивается с сущим, поскольку сущее не коснулось познания и не осветилось им, а выступило как непознанное. Если, как уже говорилось, эта совершенно очевидная и необходимая для нашего познания мысль вообще возможна, то мы каким-то

образом должны *обладать* не только познанным, но и непознанным. Любое познание выражает не только познанное, но одновременно содержит указание на непознанное, ибо его полное значение состоит, как раз, в утверждении содержательного равенства познанного и непознанного. Всеобщая формула суждения «А есть» наряду с таким смыслом обладает смыслом «Х есть А» (причем «есть» последней формулы означает не что иное, как «содержит» или «обладает»). Также обычные синтетические суждения «А есть В», которые мы до этого подчиняли всеобщей формуле «А есть», имеют смысл: «Х, наряду с А, содержит также В» (или: «Х содержит также зависимость А и В»). Из всеобъемлющей систематической связи определенностей выясняется, что Х всех познаний является единственно всеобъемлющим моментом, так как им схватывается бесконечное многообразие познавательных содержаний в их систематическом единстве. Само Х тоже есть совершенно *непостижимое – во-первых,* потому, что всегда непознанный остаток всякого познавательного акта является, более того, целым, познанное содержание которого проявляется в его незначительной части, и, *во-вторых,* потому, что он принципиально *неисчерпаем,* как поле для бесконечного прогресса систематического познания. Как бы это ни было загадочным, но остается неизбежным и ясным такой факт: мы непреложно твердо имеем *непостижимое* в его вездесущии, – поэтому любое познание свидетельствует о нем и приобретает свой смысл лишь из отношения к нему. На это указывает также сущность *вопроса.* По своему логическому смыслу любое познание является ответом на вопрос. Суждение «А есть В» предполагает вопрос: «Что такое А?». Но, как показано выше, если всеобщий смысл познания может быть выражен формулой «А есть», то это предполагает самый общий вопрос: «Чем вообще является есть?». Для нас теперь это означает: какое содержание можно будет включить в непостижимое? Если вопрос предшествует ответу, то, конечно, вместе с этим отблеск непостижимого или, более того, имение его предшествуют любому исследованию содержания. Но самое непостижимое как смыслозадающее условие вопроса, в буквальном смысле

слова, является совершенно *безвопросным.* Мы обладаем чем-то как непостижимым с окончательной совершеннейшей очевидностью; мы обладаем им, не спрашивая об этом. Оно есть исходный и высший пункт познания, неисчерпаемый источник, из которого познание черпает свое содержание. Это и только это означает трансцендентность или предметность познания: познать – означает понимание познанного содержания принадлежащим непостижимому, укорененным в нем, причем непостижимое как таковое, непреложно являясь при нас и с нами, независимо от нашего познавательного взгляда. *Это является смыслом «есть».*

Имеется оборот речи, – обычно употребляемый неосознанно, – который с острой наблюдательностью будто бы непосредственно народного мнения свидетельствует о том, что нам теперь открывается. Каждая констатация – а любое познание, в конечном счете, является констатацией – выражает свой смысл в обороте *«имеется то* или это» (сравните с французским «il ya» или английским «there is»). «Это» ни в коем случае не является пустым словом: все, что мы знаем, происходит действительно оттого, что мы стоим в отношении к «это»; и такое «это» дает нам фактически все это и то, что обогащает нас бесконечностью данного. Данное остается прочно укорененным в «этом», даже если мы обладаем им в познании. Но «это» является тем, что мы ранее назвали непостижимым.

Непостижимое является не чем иным, как Абсолютным. Если ранее мы рассматривали Абсолютное через познавательное *содержание,* то теперь мы смотрим на него через предметное значение познания, через «есть» познавательного суждения. Что для нас было металогическим единством «А – не-А» и одновременно первичным единством, основанным на систематической связи понятий, теперь в своем глубочайшем слое проявляется как непостижимое, на котором покоятся все смыслы того, что в нашем познании мы обозначали как бытие. Абсолютное является единственным фундаментом как *формы* понятия и связи понятия в познании, так и их предметного *значения.*

5

Но смысл и объем Абсолютного еще никоим образом не исчерпан. Для дальнейшего рассмотрения мы должны принять во внимание, что помимо «это есть» или «это дано» мы обладаем еще одним аспектом бытия, открываемом нам в «я есть». «Я есть» – это что-то совсем иное, чем любое «это есть». Понято, что от «я есть» как от подлинно первой и совершенно непосредственной очевидности берет свое начало новейшее философское мышление, нашедшее свое выражение в декартовском «cogito ergo sum»[169] (а также еще в средневековом христианском мышлении в соответствующем рассмотрении Августина)[170]. «Я есть» не является никаким предметным суждением, когда познающий взгляд направлен на противостоящее ему «это» и постигает в нем какое-то содержание; оно есть *самооткровение* бытия как личного внутреннего бытия. Сущее не выступает здесь как содержание понятия, как идея, а лишь исследуется при посредничестве содержания; себе оно открывается реальнейшим образом, присутствием своей собственной личности; «cogito ergo sum» означает также, что Я предъявляется нам не как «это Я», безличная и нереальная идея, а как сильное и полное значений «Я-есть». Это «Я-есть», как известно, не является содержанием; всякое содержание – это то, чем я обладаю, а не то, что я есть и, тем более, не само «Я-есть». Но это значит, что «Я-есть» является в своем роде непостижимым; как «субъект» «Я-есть» выступает носителем и свершителем всего постижимого, властителем всего постигаемого и познаваемого: но вместе с тем как таковой он противостоит всему этому.

Однако попытка Декарта принять «Я-есть» за первый, единственный и абсолютный исходный пункт познания, несомненно, не удалась. Двоякий смысл «Я-есть» сразу бросается в глаза. Его, с одной стороны, нужно принимать как совершенно имманентное и непосредственное, следовательно, присутствующее, а, с другой стороны, безвременным и охватывающим все время, из чего же у Декарта следовал переход от ограниченного Я к безграничному и бесконечному – Богу как истинному первоначалу. С другой стороны, очевидно, что настоящий пункт образует не собственно – это «Я-есть», а

первичное недифференцированное единство переживания, которое мы можем схватить в словесном комплексе «Я-есть-это-есть» и из которого происходит коррелятивная связь между субъектом и объектом.

Это единство, как в своей непосредственной форме единства переживания (единство переживаемого и переживающего), так и в развернутой форме сверхвременного единства мыслящего, мышления, мыслимого, – следовательно, как единства жизни, мысли и бытия – является не содержанием, не предметным бытием, не «внутренним» бытием, а абсолютно безусловным самооткрывающимся бытием. Оно является бытием, которое существует и не вне нас и не в нас – или, более того, – одновременно и там и там, потому что мы *существуем в нем.* Укорененность субъекта в этом самооткрывающемся, всеобъемлющем, сверхвременном бытии, из которой следуют нерушимые постоянные онтические связи между познающим со всем познаваемым и познанным, также содержит ключ к разрешению проблемы трансценденции. «Имение» непознанного, которое необходимо предшествует своему познанию, и образует истинный смысл отношения трансценденции, гарантировано единством *первичного безусловного бытия,* которое потому неразрывно связывает познающее сознание с его предметом, что охватывает и проникает и первое и, второе. В размышлении о безусловном бытии лежит также истинный неоспоримый смысл «онтологического доказательства», которое, собственно, является не чем иным, как свидетельством бытия, с которым мы вступаем в отношения не внешне, через идею и предметное познание, а через его обнаружение в мысли, отчего бытие и выступает совершенно непреложно.

Это безусловное, непосредственное, все дальнейшее обусловливающее бытие не исчерпывается субъект-объектным коррелятивным единством. Он есть также основа того, что мы называем духовным бытием, или жизнью, проявляясь в этом новым, более глубоким аспектом. Духовное бытие – в познании, нравственности, искусстве, религии – является не предметным, предлежащим в готовом состоянии фактическим бытием,

которое должно будет только внешне узнать и констатировать (таковыми являются только осадки духовной жизни, ее продукты, а не она сама), оно не есть также субъективное бытие, бытие субъекта. Оно есть переживаемое бытие, которое открывается в *самосознании* как транссубъективное. Оно проявляется в творящей, борющейся, стремящейся, оценивающей жизни личности как откровение превосходящей ее реальности. Это самобытное бытие, расцветающее категориями цели, идеала, нормы, значения, ценности, истины и т.д., постоянно содержа в себе большее, другое, чем все готовое предметное бытие, доказывается тем, что оно лежит глубже последнего. Сущность духовного бытия, которое превосходит как все фактичное бытие, так и все темно-иррациональное, субъективно-внутреннее бытие (последнее лишь проистекает из духовного бытия), основывается как раз на том, что оно принадлежит к первобытию по ту сторону различий между субъектом и предметом. Это безусловно всеобъемлющее бытие, которое мы осмысливаем в единстве «я-есть-это-есть», имеет, следовательно, еще один глубокий слой, в котором это единство существует вне и по ту сторону такой корреляции.

Безусловное абсолютное бытие является не сущим, а *просто самим бытием.* Было бы бессмысленно говорить о нем: «оно есть», ибо оно является основанием, из которого проистекает любое «есть» и любое «я есть». Но, как раз поэтому, в то же самое время оно является чем-то *большим,* чем бытие, – поскольку мы противопоставляем бытию мышление, переживание, понимание бытия. Оно есть первожизнь, из которой только порождается мышление и бытие, мыслимое и задуманное. В то же время оно является первоистоком, самопроизводящим бытием, предлежащим всему законченному бытию, – первопринципом, который берет на себя роль «есть» мира и, как тонко заметил Плотин, придает его вещам сущность и устойчивость (οὖσια κάι ἑστιά).[171] *.* Одновременно оно является совершенным единством – не нумерическим единством, которое логически противостоит множеству, а единством абсолютным как принципом развития единства и множества – единством не в смысле свойства

бытия, а единством, которое само образует бытие. Это единство имеет в виду Майстер Экхарт, когда говорит о «Божестве».

Это первоединство, «единое», есть, однако, просто Абсолютное. Так как оно охватывает не только мыслимое или бытие, но также мышление и мыслящего, то по отношению к нему неприменимо различие между третьим и первым лицом – категорией объекта и категорией субъекта и самосознания. Оба лица здесь применимы лишь *одновременно* или, точнее, связанными даже не одновременно, а в своем выдающемся единстве. Из этого следует, сколь поверхностно усматривать в словесном обозначении «Абсолют» выражение чего-то безличного, что часто приводит к недоразумениям как защитников, так и противников идеи Абсолютного. Абсолютное поистине достаточно содержательно, чтобы быть Абсолютом. Оно является не более «это», чем «он» или «я», и оборот «имеется» (или также «он есть») по отношению к нему не более адекватен, чем оборот «я есть» (причем оба одновременно имеют в нем свое основание). Все категориальные определения и, соответственно, все выражающие их грамматические формы – как вообще все человеческие слова – применимы здесь только в переносном, особенном смысле, к которому мы приближаемся частью отрицанием их обычного значения.

Незнающим знанием мы имеем Абсолютное в его неизмеримости и всеобъемлющей неисчерпаемости, значит, в его непостижимости. Точное логическое определение здесь не только недостижимо, но бессмысленна и неуместна даже постановка такой цели, так как она противоречит металогической сущности Абсолютного. Но как раз поэтому дальнейшее, – в принципе, бесконечное – проникновение (только на подобающем пути) в эту первичную тайну ни в коем случае не исключено. Краткое размышление о методе незнающего знания ведет нас, по крайней мере, на один шаг далее.

6

Понятийное познание – познание относительного – определяется принципом отрицания, который мы сделали исходным пунктом нашего рассмотрения. Но «чудовищная сила

отрицания» (выражаясь словами Гегеля) обнаруживается даже в том, что находит применение в отношении к самому себе. Если материальное отрицание *одного* отрицания означает, согласно принципу исключенного третьего, простое возвращение к утверждению (или, при более внимательном рассмотрении, означает подлинное обоснование положительности определенности), то отрицание отрицания, принцип отрицания, ведет нашу мысль в другую, более глубокую, «третью» (здесь не только не исключаемую, но открыто предполагаемую) область Абсолютного. Понимание, что отрицание, в котором противоположности разделены, одновременно и связывает их и, более того, обнаруживает первичную связанность и взаимопринадлежность противоположностей как коррелятивных членов единства, – в чем, собственно, и состоит отрицание отрицания, – доставляет нам, посредством выхода за пределы понятийного познания, построенногона принципе отрицания, последовательное понимание сущности Абсолютного. Если для понятийного познания, равно как для всех, им обусловленных практических точек зрения, необходимым является *«или – или»,* решительное и ясное утверждение одного посредством точно такого же решительного и однозначного отбрасывания другого, – то такая позиция, при всей ее относительной правомерности, не может быть мудростью последнего вывода. Его значимость сама предполагает дальнейшую перспективу, великодушную точку зрения *«не только – но и».* Истинное и глубокое духовное размышление приводит к философии Абсолютного, сущность которого как раз состоит в «не только – но и» (а, следовательно, также в «ни одно – ни другое»).

Но, при этом, мы наталкиваемся на смущающую антиномию. Не сами ли мы именно решением *за* «не только – но и» и *против* «или – или» оказываемся снова в плену «или – или», которому даже нашей попыткой его избегнуть, мы придаем абсолютно неограниченную силу? В самом деле: «незнающее знание» Абсолютного тоже определено через отрицание, как на это указывает уже название «не-знающее знание» *(«негативная* теология»). Отрицание отрицания (конечно, относительного, определенности «или – или»)

остается еще только отрицанием. Таким образом, Абсолютное стоит в резкой противоположности к относительному, являясь, в конечном счете, не-относительным. Вообще следует подумать и определить, как любая мысль и определение строятся на отрицании, на отклонении не-согласного, противоречащего. Из этого и следует знакомая антиномия Абсолютного, которое, с одной стороны, лежит по ту сторону всех определений и, с другой, определяется только через *«по сю сторону»* – так, что мы вынуждены совершенно непонятийное снова схватывать в понятии. В отношении объема или содержания (то и другое здесь совпадают) этого проблематичного понятия антиномия выражается в том, что, с одной стороны, Абсолютное должно иметь все относительное *вне себя* и снова иметь это относительное в себе, ибо, в противном случае, его отрицающее отношение к относительному само является относительным, а не абсолютным.

Эта антиномия – *логическая,* т.е. совершенно неразрешимая посредством однозначного выбора *в здесь* предложенном «или – или». Она будет преодолена только в мужественном диалектическом утверждении противоречия, следовательно, посредством нового, словно усиленного применения «не только – но и», усвоения высшего единства, которое открывается нашему духу в общей значимости обоих членов антиномии. Это можно выразить и так: даже отрицание отрицания не является мудростью последнего вывода – оно должно так же, как однозначное отрицание, снова подвергнуться отрицанию. Отрицание отрицания было для нас вспомогательным средством, – первым грубым приемом, чтобы сбросить оковы относительного. Подлинное преодоление отрицания может последовательно совершиться не простым усилением отрицания, а положительным переходом к логической связи иного рода, сущность которой состоит в *единстве разделения и проникновения.* По существу, этим Абсолютное выясняется *одновременно* как совершенно отделенное (что подчеркнуто этимологически), как «совсем другое» и вместе с тем всеприсутствующее, всему общее и во всем наличествующее. В этом заключается бесконечно важный

религиозно-философский взгляд – а именно: что в Абсолютном соединены высшая трансценденция с глубочайшей имманентностью, бесконечная отделенность с последующей и интимнейшей близостью, – что ни абстрактный теизм, ни абстрактный пантеизм (как вообще никакая «теория», никакой «изм») не могут быть ему приписаны, а только невыразимое единство противоположностей.

7

Отрицание, как чистое разделение, является определяющей категорией понятийно-предметного мышления, в котором бытие присутствует для нас в форме идеи, образа предмета. Но оно несостоятельно, когда речь идет не о предметном мышлении, а о живом знании, о самообнаружении бытия в переживающем мышлении или мыслящем переживании. Здесь на свое место встает бесконечно тонкая, интимная категория разделения и проникновения. Простым и убедительным экспонентом этой категории может служить нам «Ты» в человеческих отношениях[172,173]. «Ты» не является предметом, так как у него отсутствует определяющий признак предметности – независимость от познающего Я, – оно прямо определяется своей соотнесенностью с Я. «Ты» поднимается только в переживаемом «Я-Ты-отношении», в переживаемое «Мы». Даже мимолетная осмысленная встреча человеческих глаз, как и поверхностнейшее, быть может, неприязненное, противостоящее отношение двух человеческих существ уже предполагает «Мы», так сказать, общее кровообращение духа: разделенность возможна только на основе внутренней взаимопроникновенности.

Нечто существенно аналогичное содержится в отношении Абсолютного ко всему сущему. Так как Абсолютное не является никаким предметом, а есть самообнаруживающая себя первопричина бытия, то его отношение к сущему выявляется во внутреннем, мысленно переживаемом отношении ко «Мне» и тут-то оно выступает для меня как «Ты», между тем как оно одновременно и отделено от меня и проникает меня. Конечно, есть *только* аналогия. Во-первых, потому, что подлинный путь к Абсолютному, как показано выше, пролегает не только через

чистое «Я есть», но и через единство «Я-есть-это-есть» и, во-вторых, что обычное «Ты» является не Абсолютом, а par definitionem только стороной в отношении к Я. Но это только означает, что наше знание здесь тоже является просто незнанием. Первый дефект аналогии не готовит для нас значительных затруднений: им обозначается только логическая неисчерпаемость и сверхпонятийное совершенство Абсолютного. Абсолютное не является личностью, но также не есть «не-личность», оно есть не только «Бог», но также «Божественность»; «профессор есть личность, – Бог же никто». Что касается второго, то здесь, прежде всего, нужно ввести существенную поправку, касающуюся отношения Абсолютного к существующему – ко «Мне» – момент равноценности и равноправия, содержащийся дважды в «Мы», не уничтожает этим сущность самого «Мы» как первичной сопринадлежности, как единства при разделенности и взаимопроникновенности. Пред лицом Абсолютного как «Ты», Абсолютного «Ты», я *есть ничто,* которое противостоит меня обнимающему, всепроникающему, себя полагающему и порождающему всему. Дальнейшее разъяснение этого отношения предполагает понимание *ничто* моментом Абсолютного, от изложения чего мы должны здесь отказаться. Но если все же напомнить, что первосущностью «Мы» является *любовь,* и если мы понимаем любовь в высшем духовном усилии к Абсолютности, когда любимое существо одновременно выступает в качестве персонификации творящей любви, как наполнение и основание моего личного существования, то мы и получим то предчувствие, о котором здесь, собственно, и идет речь.

Абсолютное, понимаемое как «Ты», есть *Бог.* Но о Боге, собственно, по глубокому выражению Гете, можно говорить только с Богом. Подлинное и полное понимание Абсолютного, действительное дополнение незнающего знания, совершается только в диалоге любви, в невыразимой мысленной молитве.

Перевод с немецкого А. Власкина и А. Ермичева

Ересь утопизма[174]

Согласно известному античному убеждению, всякая человеческая гордыня или заносчивость (hybris), всякое дерзновенное своеволие, в силу которого человек нарушает естественный порядок вещей и притязает на место и значение, ему не свойственное, – роковым образом карается. Кара имманентно предопределена здесь самим существом преступного замысла. Ибо при всей естественности человеческих стремлений к счастью, свободе, могуществу – эти стремления, как только они выходят за известные пределы и, становясь безмерными, перестают считаться с предустановленной божественно-космическими законами ограниченностью человеческих возможностей, – уже сами суть безумие, овладевающее человеком и неизбежно влекущее его к гибели.

Это античное убеждение принадлежит к числу великих, вечных истин, завещанных человечеству греческой религиозно-нравственной мыслью. Его подтверждает и простой жизненный опыт, и ему не трудно найти более глубокое обоснование в христианском религиозном жизнепонимании. Пережитая нами мировая война, со всеми ее, превышающими человеческое воображение злодеяниями и страданиями, есть по всему ходу ее событий классический образец трагедии, построенной на этом античном и вечном мотиве. Трагедия эта разыгралась – или скорее доселе разыгрывается, ибо последний акт или эпилог ее еще не окончен – в неслыханно-огромном, подлинно мировом масштабе. Если ее зачинатели и протагонисты[175] суть немногие безумцы и злодеи, то ее соучастники и жертвы исчисляются миллионами, и внесенное ею потрясение охватило едва ли не все человечество.

Как ни поучительна эта мировая трагедия, смысл ее настолько прост и очевиден, что не нуждается ни в каком более сложном размышлении. Демонизм безграничного властолюбия, не считающегося в своих замыслах и средствах с самыми элементарными нравственными законами, обнаружился, как

безумие, гибельное для самих преступников не менее, чем для их жертв.

Что злая и преступная воля есть, по крайней мере, за известными пределами, воля безумная и именно поэтому гибельная – это, в некотором смысле, понятно само собой. Более глубокая и трудная проблематика содержится в другой, родственной теме, которая не нашла открытого выражения в указанной античной идее. Дело в том, что и воля, в основе своей благая – воля, руководимая не личной корыстью или похотью, а нравственным мотивом любви к людям, стремления спасти их от страданий и неправды и утвердить праведный порядок жизни – может также, сочетаясь с безмерностью и дерзновенным своеволием, оказаться волей безумной и в своем безумии выродиться в волю преступную и гибельную. Мы имеем в виду то устремление мысли и воли, которое можно назвать общим именем: утопизм. Под утопизмом мы разумеем не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле, свободной от зла и страдания, а более специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может – а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством; другими словами, это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека. В этом качестве утопизм есть типический образец ереси в точном и правомерном смысле этого понятия – именно такого искажения религиозной истины, которое увлекает человека на ложный и потому гибельный путь. Цель, которая здесь ставится, невозможна не просто потому, что никакой идеал не осуществим в его абсолютной полноте и чистоте; она невозможна, потому что содержит в себе, как мы постараемся показать ниже, внутреннее противоречие. Пока этот замысел остается только мечтой – как в «утопиях» Платона, Кампанеллы и Томаса Мора[176], – его внутренняя противоречивость, и потому ложность и гибельность самого стремления к нему, остаются скрытыми. Они обнаруживаются только на практике, когда этот идеал овладевает волей, т.е. делается попытка осуществить его в согласии с самим его содержанием, именно мерами внешне-организационными, т.е.

через принудительное водительство человеческим поведением; и именно тогда обличается нравственное безумие, т.е. порочность самой устрояющей воли, первоначально руководимой благим побуждением.

Именно в таком качестве практического политического движения ересь утопизма возникла впервые, по крайней мере, в широком масштабе, в связи с реформационным движением, как типически христианская ересь – у чешских «таборитов» и в таких явлениях немецкой реформации, как крестьянская война, движение Томаса Мюнцера и анабаптизм, которые все были замыслом принудительного общественного осуществления евангельского совершенства[177]. В секуляризованной форме эта ересь воплотилась сперва в якобинстве[178], а потом – в революционном социализме, который в наше время, в лице русского большевизма, овладел жизнью многомиллионного народа и тем получил неопровержимо убедительную опытную проверку.

Прежде, чем попытаться теоретически анализировать ересь утопизма и вскрыть общие источники ее заблуждения, отметим простой бесспорный исторический факт. Не только утопизм никогда не достигал на практике поставленной им цели, т.е. ему не удавалось осуществить порядок, обеспечивающий нравственное совершенство жизни, но на пути своего осуществления он приводил к результатам прямо противоположным: вместо искомого царства добра и правды он вел к господству неправды, насилия и злодейств; вместо желанного избавления человеческой жизни от страданий он приводил к безмерному их умножению. Можно сказать, что никакие злодеи и преступники не натворили в мире столько зла, не пролили столько человеческой крови, как люди, хотевшие быть спасителями человечества.[179] Пожалуй, единственное исключение из этого общего положения есть зло, причиненное в наше время демонизмом национал-социализма и фашизма; но при этом не надо забывать, что и этот демонизм мог соблазнить массы и обрести мировой размах только потому, что в нем исконно злая воля облеклась также в видимость

мессианического движения спасения мира (нето от коммунизма, не то от «иудео-плутократического» морального разложения).

Но и этого мало. Самое разительное и парадоксальное в судьбе утопизма есть то, что не только фактически, вопреки первоначальному замыслу, он всегда приводил не к добру, а к злу, не спасал, а губил жизнь, но что на этом пути сами спасители человечества и самоотверженных служителей благу, каким-то непонятным и неожиданным образом, превращались в бессовесных злодеев и кровожадных тиранов. Утопические движения всегда начинаются людьми самоотверженными, горящими любовью к людям, готовыми отдать свою жизнь за благо ближних; такие люди не только кажутся святыми, но в известной мере действительно причастны, хотя и в какой-то искаженной форме, святости. Постепенно, однако, и именно по мере приближения к практическому осуществлению своей заветной цели, они либо сами превращаются в людей, одержимых дьявольской силой зла, либо уступают свое место злодеям и развращенным властолюбцам, имеют их своими естественными преемниками. Таков парадоксальный роковой ход всех революций, руководимых утопическим замыслом утвердить абсолютно совершенный порядок жизни. Посередине этого пути от святости к садизму стоит, как бы воплощая в себе всею дьявольскую парадоксальность этой нравственной диалектики, жуткий, загадочный тип аскетического и добродетельного в личной жизни кровопийцы, вроде Робеспьера и Дзержинского[180].

В истории русской мысли есть один любопытнейший образец этой диалектики, как она совершается в плане развития чистой идеи, вне всякого воздействия конкретной жизни в порядке практического ее осуществления; и именно поэтому этот образец особенно поучителен. Мы имеем в виду идейное развитие Белинского с момента, когда он, порвав с гегельянством, был охвачен пафосом скорби о земной неправде и стремления к нравственному оздоровлению общественной жизни. В известном письме, возвещающем разрыв с гегельянством, он заявляет, что «судьба субъекта, индивидуума, личности, важнее судеб всего мира... т.е. гегелевской

Allgemeinheit»[181]; он утверждает, что никакая мировая гармония не удовлетворит его, если он не сможет разделить ее с каждым из его «братии по крови»; что, даже достигнув «верхней ступени лестницы развития», он потребует отчета «во всех жертвах условий жизни и истории», и иначе бросится сам вниз головою с этой «верхней ступени»[182]. Весь выраженный здесь страстный упор нравственной воли направлен на благо личности, на конкретные нужды живых людей; перед лицом абсолютной ценности каждой конкретной человеческой личности теряют силу все интересы общего развития человечества, грядущего осуществления общих ценностей жизни. Мы имеем здесь предвосхищение знаменитой формулы Достоевского, вложенной в уста Ивана Карамазова: «высшая гармония не стоит слезинки хотя бы одного только замученного ребенка»[183]. Именно на этом пути заботы о благе каждой человеческой личности Белинский становится страстным приверженцем социализма. И вот, это увлечение программой социалистического устройства жизни становится в душе Белинского столь всеобъемлющим, что тотчас же приводит его к жуткой формуле, совершенно опрокидывающей исходную мысль этого нравственного устремления: «Если для утверждения социальности (т.е. социализма) нужна тысяча голов, – я требую тысячи голов»[184]. И Герцен рассказывает, как Белинский, с горящими фанатизмом глазами, проповедывал необходимость гильотины[185]. Так именно, из страстной любви к живым людям и их конкретной судьбе, рождается беспощадная жестокость к ним же, поскольку они считаются помехой при осуществлении порядка, долженствующего обеспечить их же благо. Этот, в каком-то смысле и психологически естественный, и логически последовательный ход идей приводит, таким образом, к вопиющему нравственному противоречию; и здесь, как в лабораторном препарате, в идеально-чистой форме явлено то развитие, которое уже на наших глазах превратило самоотверженных русских народолюбцев в палачей – чекистов; что при конкретном осуществлении этого хода идей «тысячи голов» возрастают до неисчислимого количества, до сотен

тысяч или миллионов голов – уже не составляет никакого принципиального различия.

Легко отмахнуться от этого жуткого парадокса дешевым соображением, что фанатическая страсть способна нравственно ослеплять, омрачать жестокостью самые чистые и благородные побуждения. Это вполне верно фактически, но есть только смутная словесная формула, ничего не объясняющая по существу. Этическая мысль требует ясного анализа самой объективной диалектики идей, приводящей к такому жуткому противоречию. Эта диалектика, очевидно, опирается на какие-то предпосылки, ложность которых есть источник порочности ее вывода.

Первое, ближайшее объяснение заблуждения утопизма состоит в том, что он есть замысел «спасти» мир, т.е. истребить в нем зло и неправду и утвердить безраздельное господство добра с помощью реформы порядка или устройства жизни. Порядок есть совокупность отношений между людьми, обеспеченных законом, т.е. принудительными общими нормами. Но этот замысел противоречит самому существу закона. В деле борьбы со злом и нравственного совершенствования жизни надо отчетливо различать между двумя совершенно разнородными задачами: задачей внешнего обуздания зла, ограждения жизни от его гибельного действия, – и задачей сущностного искоренения или преодоления зла, совпадающей с задачей органического взращивания сил добра. Так как и добро, и зло суть по существу силы порядка духовного, то и взращивание добра, и сущностное искоренение зла возможны только в порядке духовного действия изнутри на человеческую волю или на душевный строй личности, т.е. в порядке духовного воспитания, которое мыслимо только в стихии свободы и есть, в конечном счете, свободное самовоспитание – свободное восприятие и внедрение в душу благодатных сил, под действием которых зло как бы само собой рассеивается, исчезает, как тьма перед лучом света. Наоборот, никакое принуждение, никакой закон, который есть всегда приказ или запрещение, никакие, даже самые суровые кары не могут сущностно уничтожить ни атома зла, сущностно взрастить ни

атома добра. В этом смысле толстовская критика государства и вообще борьбы со злом с помощью внешней силы совершенно права. Из этого, правда, совсем не следует толстовский вывод о ненужности и зловредности государственно-правовой борьбы со злом: ибо, не уничтожая сущности зла, закон, правовой порядок, действующий через принуждение, как указано, просто обуздывает его, ограждает от него жизнь, – что есть, конечно, задача необходимая и благотворная. Если укротить насильника и злодея, воспрепятствовать его злому делу, есть нечто совсем иное, чем сделать его добрым и исцелить от зла, то в этом все же есть разумная и праведная функция охранения жизни от вреда, причиняемого злым действием. Вопреки толстовству и всяческому религиозному анархизму или политическому индифферентизму, благотворность в этом смысле разумного и справедливого порядка, принудительно охраняющего жизнь от зла и неправды, есть самоочевидная истина, которой нет надобности доказывать.

Однако, перед лицом замысла утопизма нужно не упускать из вида обратной, только что упомянутой, стороны дела. Пределы благотворности какого-либо общественного порядка суть пределы благотворности принуждения. Никогда не следует забывать того простого факта, что самые справедливые и политические реформы конкретно исполняются агентами исполнительной власти, т.е. в конечном счете полицией. Задача же полиции, по меткой формуле героя Глеба Успенского, состоит в том, чтобы «тащить и не пущать» – дело, как указано, необходимое для жизни и в определенных пределах требуемое нравственным сознанием, но столь же очевидно не способное «спасти мир», т.е. утвердить в нем нравственное совершенство или полноту счастья. Отсюда явствует, что утопизм, уповающий на осуществимость полноты добра через общественный порядок, имеет имманентную тенденцию к деспотизму – со всем, что есть злого и гибельного в деспотизме. Это есть основное – одновременно и моральное, и социологическое – возражение против интегрального социализма. Поскольку под социализмом разуметь только общую идею необходимости и нравственной обязательности государственно-принудительных

мер против эксплуатации бедных богатыми, слабых – сильными или вообще против бедствий хозяйственной «анархии», проистекающих от хаотического столкновения корыстных воль, – он есть идея правомерная и бесспорная. Но поскольку под ним разумеется замысел подчинить всю хозяйственную жизнь, все социальные отношения между людьми государственной власти – построить всю социально-экономическую жизнь планомерно с помощью государственного принуждения, он вырождается в замысел деспотизма: нравственно возродить жизнь методами «тащить и не пущать». Он упускает при этом из виду, что жизнь есть не искусственное, рациональное построение, а органическое творчество – в том числе и нравственное – совершается только в стихии свободы, и что поэтому всякое подавление свободы парализует жизнь и, тем самым, силы добра, вне действия которых невозможно никакое совершенствование жизни. Из сказанного явствует, что дело тут не в каком-либо заблуждении в содержании социально-политической программы интегрального государственного социализма, а в общем социально-философском – в конечном счете религиозно-философском – заблуждении утопизма, как такового, только частным случаем которого является социалистическая утопия. Исходя из совершенно правильного сознания, что при несовершенстве человеческой природы, свобода не только не обеспечивает разумной и справедливой жизни, а напротив, фактически есть в весьма значительной мере свобода зла и неразумия, утопизм есть замысел в корне пресечь эту опасность через планомерное принудительное водительство общественной жизни единой направляющей разумной волей к добру. В сущности, именно в этом состоит чисто философская идея тоталитаризма (если оставить в стороне преступные и корыстные цели, фактически к нему примешивающиеся и в нем соучаствующие), как она была впервые выражена в бессмертной морально-политической утопии Платона[186].

Но этим, как указано, безмерно преувеличивается, как бы перенапрягается и тем искажается нормальная функция планомерного принудительного нормирования человеческой

жизни – функция закона, который может только ограничивать произвол в его наиболее вредных для жизни проявлениях, но никак не может устранить основоположный факт общего несовершенства и греховности человеческой природы. Свобода, как стихия иррациональности, неизбежно включающая в себе зло и неразумие, в известном смысле совпадая с самим существом жизни, оказывается сильнее всякой попытки ее уничтожить. Загнанная внутрь, лишенная возможности открытого, явно воспринимаемого, беспрепятственного обнаружения, она находит множество неожиданных, непредусмотренных законом путей и каналов для своего как бы подземного действия. Это неизбежно сказывается в двух отношениях. Во-первых, замысел уничтожить зло принудительным нормированием жизни, даже поскольку он действительно руководим благой и разумной волей, фактически не достигает своей цели. Создается болезненное, отравляющее жизнь противоречие между только видимой благопристойностью и упорядоченностью жизни, как ее поверхностным наружным слоем, и ее внутренней хаотичностью и порочностью. И, с другой стороны, сами водители жизни, долженствующие своей разумной и благой волей преодолеть ее злое неразумие, фактически, как люди, полны того же несовершенства человеческой природы, которое они призваны преодолеть: злую и неразумную человеческую волю направляет и обуздывает не какая-либо высшая, более совершенная инстанция, а – в лице руководителей – та же самая человеческая воля, полная зла и неразумия. Получается безвыходный порочный круг. Более того: свобода, будучи стихией иррациональной, – стихией, допускающей зло и неразумие – есть вместе с тем стихия рождения и действия добра и разума, т.е. единственная возможность самоисправления, совершенствования жизни. Преодоление зла и неразумия возможно только в форме свободного самовоспитания и самоопреодоления человека, свободой внутренней победы в человеке высшего, лучшего над низшим и худшим. Где замысел внешнего, принудительного совершенствования жизни устраняет эту возможность, там фактически не только не достигается совершенство, а,

напротив, иррациональность и порочность, присущие человеку, расцветают махровым цветом.

Ересь утопизма можно, таким образом, ближайшим образом определить, как искажение христианской идеи спасения мира через замысел осуществить это спасение принудительной силой закона. Поскольку идея закона есть руководящая идея ветхозаветной религии, ересь утопизма оказывается искажением христианского сознания в направлении ветхозаветных представлений. Правда, в самом ветхом завете закон отнюдь не мыслится средством спасения мира. Он есть только средство «спасения» человека в смысле его оправданности перед Богом, при этом под законом разумеется, конечно, не закон государственный, а закон, как безусловное религиозное веление – то, что мы теперь (оставляя в стороне ритуальный закон) назвали бы законом нравственным. Известна критика ап.Павлом этого понимания закона – критика, которою впервые была отчетливо разъяснена христианская идея спасения: закон, будучи коррективом греха, есть его коррелят и последствие, и именно поэтому, внешне обуздывая грех, не может сущностно преодолеть его и привести к спасению. Значение этой гениальной религиозной интуиции ап.Павла для нашей темы обнаруживается, если учесть естественную тенденцию закона в ветхозаветном смысле превратиться в закон принудительно-государственный. Будучи выражением божьей воли, закон имеет безусловную обязательность: правда должна быть осуществляема при всех условиях, ее нарушение должно быть обуздываемо. Если эта имманентная принудительность закона ближайшим образом конкретно выражается в давлении на личность нравственного суда общественного мнения, то нравственная воля общества сознает себя вправе и даже обязанной утверждать правду и средствами государственного принуждения. Религия закона неизбежно и естественно воплощается в принудительной теократии. В истории христианства этот ход идей обнаруживается всюду, где в нем проступают ветхозаветные тенденции, например в кальвинизме (женевская принудительная теократия Кальвина и соответствующие явления английской пуританской

революции)[187]. Закон, правда, мыслится здесь не как спасение мира, а как средство обуздания греха и, тем самым, в порядке общих условий мирового бытия, как средство охранения мира от разрушительных сил греха, т.е. как условие устойчивости и равновесия мировой жизни, потрясенной грехопадением. Но поскольку в утопизме возникает идея спасения мира через утверждение в нем праведного порядка или закона, ветхозаветная идея теократии принимает в нем характер спасения мира через государственное принуждение. Значение такого рода – искаженных – ветхозаветных представлений в утопизме явственно в типах утопизма эпохи реформации. Враги божьего закона рассматриваются как безбожные «амалекитяне и филистимляне»[188], подлежащие беспощадному истреблению (постоянный лозунг религиозного фанатизма в эту эпоху); характерно, что на этом пути «табориты» кончают прямым отречением от христианства и возвращаются к ветхозаветной вере. Самый яркий и в нашей связи поучительный образ этого умонастроения есть попытка анабаптистов в Мюнстере принудительно осуществить христианский идеал имущественной общности: закон предписывал, чтобы двери домов оставались открытыми днем и ночью; всякий мог брать повсюду, что он хотел; нарушители закона беспощадно карались смертной казнью. Это есть образец примитивного, мотивированного христианским идеалом совершенства, принудительного социализма, неизбежно поддерживаемого террором – кажется, исторически первый опыт большевизма.

Но это понимание ереси утопизма, как искажения христианской идеи спасения в направлении ветхозаветной теократии, само по себе еще недостаточно. Нужно еще уяснить предпосылки, в силу которых становится возможным само это искажение. Дело в том, что ни в Новом, ни в Ветхом Завете, как таковых, не содержится ничего, что могло бы быть источником этого искажения. Как уже указано, при всем преувеличении религиозного значения закона, как богоустановленной принудительной нормы поведения, ветхозаветное представление никогда не усматривало в законе средства спасения мира в смысле установления в нем абсолютного

совершенства. С другой стороны, благая весть Нового Завета о спасении мира и преодолении в нем греха мыслит это спасение принципиально в порядке надмирном. В пределах нынешнего мирового эона это спасение состоит в освобождении человеческой души от подвластности греховному миру через открытие ей доступа к «Царству небесному», как ее вечному достоянию; в силу этого спасение, как полнота блаженства и возможность духовного совершенства, мыслится совместным с бытием в несовершенном мире, исполненном греха и страдания. «В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь: я победил мир» (Ев.Иоан.16:33). Эта сущностная победа над грехом и, тем самым, принципиальное, еще незримое преодоление греховного эона мирового бытия должно завершиться преображением его в «Царство Божие», но это преображение совпадает уже с «концом» этого мира. И первое, и второе спасение одинаково, хотя и в разных формах, означают выход за пределы «этого мира», имеют в виду «царство не от мира сего» и потому не только не содержат, но прямо отвергают мысль о возможности совершенства и полноты блаженства в пределах – как бы в категориальных условиях – привычного, «этого» мирового бытия.

Единственный религиозный мотив в составе священного писания и вообще исконной религиозной традиции, в котором можно было бы усмотреть опорную точку для утопизма, есть апокалиптическое чаяние «нового неба и новой земли», «нового творения» (идея, которая сама восходит к упованиям ветхозаветных пророков – ср.Исаия,11 и 67, 11–25); и утопизм часто принято сближать с этой апокалиптической верой. Не следует, однако, при этом упускать из вида и существенное, можно сказать, решающее различие между ними. Преображенный, совершенный мир – «новое небо и новая земля» – мыслится в апокалиптической вере именно как «новое творение», т.е. как бы второй завершающий акт сотворения мира. Подобно первому сотворению мира, это есть чудесный акт творческой Божьей воли, превосходящий человеческое разумение и тем более выходящий далеко за пределы всего доступного умышленной, устрояющей воле человека. И – по

крайней мере, в новозаветном апокалипсисе – это новое творение отчетливо отделено от старого – от нынешнего мирового эона – страшным судом, в котором конечное торжество всемогущей правды Божьей, истребляя всю земную неправду, полагает конец и всему «этому миру». Напротив, утопизм мыслит «новое творение» делом именно устрояющей человеческой воли, руководимой замыслом утвердить абсолютную правду, «царство Божие» на земле, т.е. в категориальных условиях «этого мира».

Подлинный и последний идейный источник утопизма есть совершенно новая – по сравнению со всем кругом ветхозаветных и новозаветных представлений – религиозная идея (некоторую аналогию которой можно найти только в гностицизме II века)[189]. Это есть мысль, что мировое зло и страдание определены не вошедшей в мир, исказившей совершенное Божие творение и в пределах мира неустранимой, таинственной силой греха, а неправильным устройством самого мира. К этому присоединяется другая мысль: человеческой воле, руководимой стремлением к абсолютной правде, дана возможность коренного переустройства мира – сотворения нового, осмысленного и праведного мира, взамен старого, неудачного и неправедного. Утопизм есть, прежде всего, отрицание догмата грехопадения. Ответственность за земную неправду он возлагает не на власть греха в мире, не на греховную человеческую волю, а на некие иные силы, повинные в неправильном и неправедном устройстве мира, – при полной последовательности мысли, на инстанцию, сотворившую мир. Это есть восстание человеческой нравственной воли против творца мира и против самого мира, как его творения. Древние гностики учили, что мир сотворен злым богом, и что Бог любви и правды, откровение которого принес Христос, есть совсем иной Бог, чем творец мира. Отсюда ближайшим образом следовало аскетическое бегство от мира, стремление избавиться от власти злого бога-творца через духовное причастие иному «далекому» Богу любви и правды. Немецкий богослов Гарнак (в своей книге о Маркионе) метко сближает учение Толстого с этим древним религиозным направлением[190]. Не случайно, однако, в Толстом

аскет сочетается с революционером; бегство от мира, отрицание красоты, эротики, культуры, – всех духовных сил, связанных с жизнью в мире и с признанием положительной религиозной ценности космоса, восполняется мечтой о возможности совершенной жизни через подчинение новому порядку – тому, что можно было бы назвать уставом толстовской жизни. Правда, этот порядок праведной жизни мыслится добровольным, с отвержением всякого физического принуждения; и в этом – существенное отличие толстовства от утопизма. Но, как выше было указано, вера в законный порядок, как адекватное и всеобъемлющее выражение абсолютной божьей правды, по существу уже содержит в себе нравственное требование его принудительного осуществления и неукоснительно приводит к идеалу принудительной теократии. Поскольку утверждение праведного порядка мыслится делом умышленной, устрояющей воли человека, принудительная теократия принимает характер принудительной богоборческой антропократии. Человек берет на себя самого дело устроения мира на новых, праведных основаниях; этот новый, праведный и разумный мир – творение устрояющей нравственной воли человека – отчетливо противопоставляется миру старому, исконному, исполненному зла и неразумия – миру, созданному некой злой, слепой, хаотической силой. Именно в этом замысле построить совершенно новый мир, через принудительное утверждение в нем праведного порядка, и состоит существо утопизма. Не случайно, а совершенно естественно и с неумолимой последовательностью, утопизм, будучи первоначально христианской ересью, именно в качестве идеи спасения мира через подчинение его праведному закону, превращается в богоборчество, в восстание человека против Бога – сохраняя при этом характер христианской ереси только в самой идее спасения или преображения мира.

В этом существе утопизма уже предопределена его судьба – та роковая диалектика вырождения добра в зло, констатирование которой было исходной точкой нашего размышления. Чтобы создать или сотворить новый мир, надо сначала разрушить старый. Ведь дело идет о том, чтобы

создать мир именно заново. Подобно Богу, человек замышляет сотворить мир из ничего; но, не находясь в положении Бога, который впервые сотворил мир, он встречает препятствие для своего творческого замысла в лице уже существующего мира. Поэтому задача разрушения составляет для него интегральную часть его творческой задачи; согласно знаменитому изречению Бакунина в его немецкой юношеской статье – этом философском манифесте революционного утопизма – «die Lust der Zerstorung ist auch eine schaffende Lust»[191]. – Правда, по замыслу самого утопизма, разрушение старого мира должно быть только краткой подготовительной стадией, за которой должно следовать уже чисто созидательное дело построения нового мира. Но старый, исконный мир – мир грешный, неразумный и несовершенный – упорствует в своем бытии, сопротивляется своему разрушению. Это упорство представляется утопизму всегда чем-то непонятным, неожиданным, противоестественным, ибо противоречит его представлению об относительно легкой возможности построить новый мир. Оно рассматривается поэтому, как некоторого рода случайная, частная помеха, приписывается какой-то извращенно-порочной воле; представляется естественным, что нормальные люди должны согласиться на план построения нового мира, обеспечивающий им «спасение», разумную и блаженную жизнь. Эта извращенная, порочная воля немногих должна быть подавлена и уничтожена; отсюда – требование «тысячи голов». Но этот старый мир, несмотря на всю свою порочность и дряхлость, на все свое несовершенство, все же, имеет некое сверхчеловеческое происхождение – и потому некую для утопизма неожиданную прочность, о которую разбивается всякая чисто человеческая воля. Поэтому никакое устранение «тысячи голов» здесь помочь не может: взамен отрубленных голов у «гидры контрреволюции» вырастают тысячи – или скорее десятки и сотни тысяч – новых голов. Дело разрушения безнадежно затягивается, и на этом пути утопизм роковым образом увлекается на путь беспощадного и все более универсального террора. Именно поэтому благодетели человечества неизбежно становятся его угнетателями,

мучителями и разрушителями. Спасаемые расплачиваются за слепоту спасителей, за ложность самого их замысла спасти мир новым его устроением, замысла, основанного на забвении истины о неустранимом никакими внешними человеческими мерами греховном несовершенстве мира. По меткому изречению Канта, «из того кривого дерева, из которого сделан человек, нельзя смастерить ничего совсем прямого»[192]. Посвящая все свои силы бесконечной, никогда не завершимой задаче обуздания, подавления, разрушения исконных основ мирового бытия, спасители мира становятся его заклятыми врагами и постепенно подпадают под власть своего естественного водителя на этом пути – духа зла, ненависти, презрения к человеку. Богоборческая антропократия роковым образом вырождается в демонократию, которая ведет не к спасению мира, а к его гибели.

Мы предвидим естественное возражение. На первый взгляд легко может казаться, что все это рассуждение несостоятельно, будучи основано на простой игре слов – на смешении «мира», как сферы общественной жизни человека, с понятием мира, как космоса. Никакие утописты, скажут нам, не собираются, ведь изменить законы природы и сотворить космос на новых основаниях; они замышляют только создание нового, праведного социального устройства; а подтверждаемая историческим опытом изменчивость социального устройства вполне совместима с неизменностью космического строя бытия. Но это возражение лишь мнимо убедительно: оно проходит мимо самой существенной стороны проблемы. Лишь мимоходом укажем, что утопизм часто сам открыто признает себя мечтой о космическом преображении, как, например, в утопических фантазиях Фурье или в знаменитой формуле Маркса о «скачке из царства необходимости в царство свободы», указующей, что наступление социализма мыслится именно, как совершенно новый эон вселенского бытия[193]. В туманной форме утопизм вообще содержит веру, что преобразование социального устройства как-то должно обеспечить подлинное спасение, т.е. конец трагической подвластности человека слепым силам природы и наступление нового, неомраченно-блаженного бытия.

Гораздо существеннее, однако, для нас иная, более тонкая и глубокая связь, в которой обнаруживается имманентная необходимость для утопизма быть замыслом преобразования неких общих космических основ бытия.

Дело в том, что само устройство человеческой жизни – мир социальной жизни – в некоторых общих своих условиях (в пределах которых, конечно, возможны многообразные исторические вариации) есть выражение подчиненности человека силам космического порядка. Поскольку человек есть не чистый дух, а плотское существо, он в лице своей плоти и ее неизменных нужд и потребностей входит в состав «космоса» и подчинен его силам. Поэтому всякий умысел изменить эти общие условия, заменить их совершенно новыми, есть по существу – все равно, сознается ли это или нет – попытка преобразования космических основ человеческого бытия (обычно это скорее не сознается, ибо открытое сознание было бы равносильно осуждению утопизма). Возьмем для начала простой, совершенно элементарный и потому грубоватый пример. Принцип всеобщего равенства, в качестве нравственного требования, конечно, вполне правомерен и обязателен, будучи выражением уважения к святости каждой человеческой личности, признания ее богоподобия и богосыновства. Но попытка утвердить реальное и безусловное равенство положения, возможностей и условий жизни всех людей равносильна попытке отменить универсальный и непреложный космический факт реального неравенства людей по их способностям, энергии, трудолюбию, как и столь же непреложный факт значения в жизни людей иррациональных случайностей. Можно и должно даровать женщинам «равноправие» с мужчинами, но совершенно невозможно отменить глубочайшее, космически предопределенное различие в умственном и душевном складе, в жизненном «призвании» двух полов; и аналогичное соображение ставит роковой предел всем другим попыткам реального уравнения всех людей. Все они фактически означают замысел «космической революции», именно отмены универсального космического факта

качественной и количественной дифференцированности бытия, т.е. его многообразия и его иерархической структуры.

Отсюда следует, что есть некие «законы», в смысле нормативно определенных порядков человеческой жизни, которые соответствуют подчиненности человека непреложным – в пределах «этого мира» – космическим условиям его бытия. В этом – смысл понятия «естественного права», выработанного уже античной мыслью и усвоенного христианской церковью в полном согласии с ее собственным религиозным сознанием. «Естественное право» не есть право, обеспечивающее совершенную и блаженную жизнь, не есть социальный порядок, сполна удовлетворяющий потребности человеческого духа. Напротив, оно естественно несовершенно, выражая общее несовершенство человеческой жизни в ее подчиненности силам космического порядка. Точнее говоря, естественное право есть максимально-адекватное выражение нравственной и духовной природы человека в пределах ее подчиненности этим космическим силам. Так, моногамная семья есть форма, в которой нравственный дух человека упорядочивает космическую стихию пола. Так, государство, государственная власть есть форма, в которой, практически, удовлетворяется нравственная потребность свободной и мирной солидарности перед лицом космического наличия враждебных, злых, анархических сил внутри и вне общежития; и именно в этом смысле государственная власть, по учению ап.Павла, установлена Богом (таков же, конечно, и естественно-правовой фундамент международного права, включая и еще неосуществленный замысел международного единства). Так, частная собственность, при всем многообразии ее конкретных форм и при всей необходимости ее ограничений в интересах человеческой солидарности, в самом своем принципе есть естественное условие свободной самодеятельности человека перед лицом космического факта «хозяйственной» нужды, т.е. зависимости человеческой жизни от обладания материальными благами.

Поэтому всякий замысел отменить или уничтожить эти общие формы человеческой жизни, отражающие ее

подчиненность космическим силам земного бытия, заменить их совершенно иными формами, придуманными нравственной мыслью человека, есть выражение неправомерной, противоестественной гордыни человека, его титанического стремления собственными силами построить совершенно новый мир. Замысел этот не только фактически неосуществим, так как он разбивается о непреодолимое упорство мира, в котором обнаруживается его сверхчеловеческое происхождение. Превращаясь на пути своего практического осуществления в безнадежную, никогда не завершимую задачу разрушения мира, он фактически вырождается в процесс калечения, уродования естественных – и потому при данном состоянии человеческой природы морально необходимых – условий человеческой жизни. Задуманный для утверждения абсолютной божьей правды на земле, утопизм в процессе своего осуществления превращается в дело убийства – в переносном и прямом смысле слова – живого, конкретного, реального человека, в уничтожение самой жизни и, тем самым, всякой возможности ее морального совершенствования.

Согласно глубокой и верной христианской идее, человек подчинен «миру», т.е. космическим условиям своего бытия в меру своей собственной греховности, т. е. своего внутреннего несовершенства. Освобождение от этой зависимости возможно только в порядке внутреннего духовно-нравственного совершенствования человека, а никак не через какие-либо внезапные, механически действующие перемены внешнего порядка человеческой жизни. Дело совершенствования человеческой жизни есть дело свободного воспитания и самовоспитания человеческого духа, его внутреннего просветления благодатными силами. Общественные реформы нужны и осмысленны только именно в этом же порядке, т.е. поскольку они создают лучшие условия для этого дела свободного внутреннего духовного перевоспитания человека; но для того, чтобы исполнить эту свою функцию, они должны считаться с реальным состоянием человека, а не быть замыслом насильственной его перемены.

В истории русской мысли XIX века есть, можно сказать, классический образец глубокого и нравственного ума, в результате трагического жизненно-политического опыта дошедшего до этого сознания – образец умственной и нравственной эволюции, прямо противоположный приведенной выше, внутренне-противоречивой диалектике идей Белинского. Герцен в «Письмах к старому товарищу», которые могут почитаться его политическим завещанием, говорит, критикуя утопический замысел социальной революции: «Разрушь буржуазный мир: из развалин, из моря крови – возникнет все тот же буржуазный мир»[194]. Революционер и социалист, Герцен, к тому же человек исторически образованный, конечно, хорошо знал, что «буржуазный мир» не вечен, а есть только историческое явление. Но он понял, что этот порядок общежития определен неким духовным состоянием человеческой природы и потому не может быть уничтожен насильственным переворотом. И потому он с гордостью истинно свободного ума прибавляет: «Я не боюсь опошленного слова «постепенность». Он понял вместе с тем основное заблуждение ереси утопизма – замысел осуществить совершенную жизнь «на земле», т.е. в условиях по существу несовершенного состояния мирового бытия. Чуждый всяких религиозных верований, этот независимый ум из простого наблюдения жизни и размышления о ней приходит к тому же осуждению ереси утопизма, которое может найти свое последнее и полное обоснование только в христианском религиозном сознании.

Из письма С.Л.Франка В.Федоровскому[195]

…Христианская правда есть полнота противоположных определений, достаточно сосредоточиться на частичной правде, упуская из виду дополняющие ее истины, чтобы впасть в «ересь» (в точном смысле этого понятия, т.е. в убеждение практически уводящее на нездоровый путь). В Вашем последнем письме я безусловно признаю, и сам остро это осознал – истину Вашего суждения, что человечество забыло реальность греха. Можно сказать – и это прямо осязаемо и очевидно – что человечество пало жертвой своего фальшивого оптимизма, своей веры в собственную доброту и разумность. Достаточно вспомнить о *замысле* (?) Лиги Наций[196], или как здесь занимались развращающими социальными бреднями, когда надо было, стиснув зубы, аскетически готовиться к отражению грозовой тучи зла. Но тут уж надо вспомнить об обратной стороне дела. Почему собственно гуманизм, вера в человека, его достоинство, его нравственное назначение утвердить правду на земле – приняли форму арелигиозную и даже антихристианскую? Я отвечаю: потому что христианский мир, вопреки Христову откровению, впал в ересь – правильное осознание греховности человека он превратил в ложное антихристианское *утверждение ничтожества* человека. Вы ссылаетесь на Бл.Августина[197]. Августин был конечно одним из величайших христианских гениев; кое-что он даже впервые до конца понял в Христовой правде (так, он творец самой идеи личности), но с этой правдой он сочетал и заблуждания. В пелагианстве, с которым он боролся, была доля правды – именно вера в призвание и способность человека свободно, собственной волей идти навстречу благодати, раскрываться ей. В борьбе с преувеличением этой правды Августин проповедовал несвободу человека, его абсолютную парализованность грехом и потому его ничтожество. От Августина пошел Лютер[198] с его учением, что даже благодать Христова подвига по существу не спасает, т.е. внутренне не исцеляет человека, а только заслуживает прощение от

безнадежной греховности. Это есть религиозное пораженчество. От Августина начинает преобладать в Христианском мире нехристианское, скорее ветхозаветное представление о полном ничтожестве человека, начинается *унижение образа человеческого* в христианском сознании. Вот почему, когда в новом времени в европейском человечестве снова пробудилось по существу христианское сознание его достоинства, оно развилось вне Церкви и против Церкви. Очень любопытно, что в восточной Церкви гораздо больше сохранилось сознание не только богоподобия, но даже богосыновства человека, *богосродство человека* (вся восточная мистика, например, Западом отвергнута: учение Паламы и Григория Синаита о доступности человеку Фаворского света или отвержение западно-христианской дилеммы: благодать или *свобода!* основаны

на этом)[199]. Я утверждаю даже, что рассуждения Апостола Павла (Римлянам) надо брать, только дополняя их Иоанновой истиной, что нам «дана власть стать чадами Божьими», что Бог *дал* нам от Духа Своего, или напоминанием нам об аристократической избранности Христом (I Петр.2:9) или словами Христа, что мы уже не рабы, а друзья Его и можем творить дела Его, или упорным напоминанием самого Апостола Павла о свободе христиан, или же его словами: «Его же рода есмь мы[200]. Коротко говоря; покаянное сознание христианина должно быть не сознанием его ничтожества, а сознанием его униженного *состояния,* так как он изменил своей нравственной природе Сына Божия. Христианская мораль есть мораль *«noblesse oblige»*[201].

(40-е годы)

О невозможности философии (Письмо к другу)[202]

13.VIII.44

…Я прочел с большим интересом твою философию. Она не хуже, а лучше многих других. Многое в ней я ощущаю, как очень меткое и верное, и мне близкое. В частности, понимание сотворения мира по образцу художественного творчества я считаю безусловно истинным (истина довольно старая – как все настоящие истины – она есть и у Аристотеля, и у Шеллинга). Ты напрасно думаешь, что я займусь исправлением твоих «ересей» – на старости я сам все больше становлюсь еретиком и, при всем почтении к религиозной традиции, думаю, что философия, как дело свободной мысли, не должна боязливо оглядываться на церковное начальство и предание – что, впрочем, можно подкрепить и писанием, ср.ап.Павел: «надлежит и ересям быть, чтобы между вами обнаруживались искуснейшие»[203]. Более того – мое главное возражение тебе состоит именно в том, что философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса), есть дело *абсолютно невозможное.* Она, в конце концов, не удалась даже Фоме Аквинскому, и тем более не может удаться нам с тобой, нынешним людям. Но я не берусь заняться систематическим разбором твоего построения – свидимся, поговорим. Вместо этого и в ответ на твое письмо мне хочется поболтать с тобой о философии вообще, или еще общее – как говорится, de omni re scibili et quibusdam aliis[204].

Уже давно я для себя самого сформулировал положение – «все ораторы – лгуны», именно в *качестве* ораторов; ибо для красоты стиля и композиции речи они *должны* фальсифицировать реальность, стилизовать ее; оратор – это человек, который «для красного словца не пожалеет ни матери, ни отца». За последнее время я то же самое говорю о философах (поскольку они строят некую законченную систему мира и бытия, а тем боле – Бога и мира). Все философы, мнящие в системе мысли охватить все и все привести в порядок – «понять», «объяснить» и значит привести в порядок –

или лгуны, или дураки (чаще – то и другое вместе). (Критика эта относится, конечно, и ко мне самому. Смиренно каюсь в грехе глупости и недобросовестности мысли в моей жизни). На старости, следуя чудесной формуле Толстого «старому врать – что богатому красть», я хочу быть абсолютно правдивым и смиренным мыслью. Поэтому я ищу не «философии», а *мудрости* т.е. просто правды – правды ума и сердца. (Впрочем, чтобы тебя не обижать, а также чтобы и в этом быть по возможности точным, скажу, что вернее всего, философия есть игра ума – детская забава складывания домика из кубиков, с мечтой, что из этого выйдет «настоящий дом». Так как ты еще молод, то тебе простительно заниматься этой забавой). Но к делу! «Философия» есть попытка рассуждениями замазать щели, трещины и провалы бытия; замазка плохая, держится недолго, трещины опять скоро выступают наружу. А теперь, не боясь противоречий (Бергсон[205], который был очень мудр и правдив, говорил, что не надо бояться froler les contradictions)[206], я попытаюсь вкратце *философски доказать невозможность философии* (как вообще мудрость состоит в docta ignorantia[207], умудренное неведение, т.е. в преодолении *мыслью* сферы отвлеченной *мысли).*

Что значит «объяснить» что-нибудь? Мы спрашиваем: почему А есть В? Философ отвечает на это «рассуждением» (особенные любители «рассуждать» – талмудисты, люди «не-арийского» склада ума); он говорит: «Дело очень просто: ведь А есть С, С есть D, а D есть В – ясно, что А должно быть В: в математике и чистой логике этим дело решено. Но в *реальном* знании мудрец отвечает философу: почему А есть С, и С есть Бит. д.? Это не менее загадочно, чем то, что А есть В, и потому все твое объяснение есть простое жульничество мысли – сознательное или бессознательное. В конце концов, всякая т.н. «логическая необходимость» сводится к констатированию некоторых *фактов* – необъяснимых фактов. (Факты такого рода, которыми занимается философия, я называю *вечными фактами;* Гете называл это Urphanomene[208])[209].

Но это еще полбеды. В конце концов, разложить истину на ряд более простых истин есть дело полезное и разумное.

Настоящая беда в том, что в бытии, а потому и в знании, все взаимно переплетено, так что распутывая один конец, запутываешь другой. Продолжаю мою схему: A есть B, потому что он есть C, C есть D, а D есть B. Но присмотревшись ближе, видишь, что, напр., D есть B только потому, что D есть A, а A есть B! И получается порочный круг – все рассуждения есть глупость или жульничество, и A есть B просто «потому», что он есть B. К тому же часто эти промежуточные звенья сами очень спорны и придумываются специально для «объяснения», т.е. замазывания трещин.

Пример из твоего – или вообще апологетического рассуждения. Как совместить зло со всеблагостью и всемогуществом Бога? Ответ: Бог дал людям свободу, т.е. возможность грешить. Я спрашиваю, зачем же Бог дал людям *такую* свободу? Отчего он не мог дать свободу, присущую напр. святым, т.е. свободу как свободную невозможность грешить? Проще говоря, отчего Бог не сотворил все и все святыми? Раз святые есть, и они тоже творение Божие, значит, в безгрешной свободе нет ничего невозможного. Нам обетовано, что мир некогда *будет* таким преображенным, царством Божиим. Отчего он не мог быть таким с самого начала? – Я, конечно, знаю, что хохма-талмудист[210] на это найдет новый ответ – это, мол, невозможно, потому что какое-нибудь M есть N, N есть P, откуда следует… и т.д. Но я его обеспокою возражением: если это так, то Бог должен был так устроить мир, чтобы M *не* было N, N *не* было P и т.д. – Или, как ты рассуждаешь: творение есть бытие вне Бога, бытие, связанное с «нет», а бытие не-божье «само собой» переходит в бытие *против* Бога. Я спрашиваю: почему? Нам обетовано, что, в конце концов, «Бог будет все во всем». Творение и тогда будет не-Бог, но оно уже не сможет быть против Бога, потому что будет насквозь пронизано Богом. Почему же тогда это не так с самого начала? И выходит зло есть, п.ч. творение есть, *не* есть *против,* а *против* есть зло. Но *«не* есть *против* есть только иное слово для факта, что неведомо почему в мире есть злое начало… – Кстати сказать, то, что я говорю, есть даже не ересь. В одном толстом немецком католическом трактате по догматическому

богословию (конечно, с «imprimatut»[211]) я встретил четкое указание, что на *этот* вопрос (почему свобода не могла с самого начала быть «святой свободой») нельзя уже найти *никакого* ответа.

Другой пример. Ты возражаешь против моего сомнения во «всемогуществе» Бога и строишь очень умную и верную теорию Бога как художника-творца. Но все, что ты так верно говоришь о последнем, и сводится к тому, что художник не всемогущ. Художественное творчество связано с *мукой* творчества, с усилием – никогда не абсолютно-успешным – преодолеть и собственную слабость, и упорство материала и т.д. Т.е. другими словами, ты говоришь то же самое, что я. Я действительно думаю, что Бог не «сотворил» сразу мир совершенным, а мучительно творил его, стараясь поправлять его, исправлять неудачное в нем и что мы все участвуем и должны участвовать в этой – никогда до конца неосуществимой – задаче. Выражаясь антропоморфически-приблизительно, я думаю, что Бог иногда впадает в отчаяние, хочет разбить на куски эту дрянь, которая получилась из его чудного замысла (пророки говорили нечто в этом роде), а потом жалеет и опять начинает стараться сделать лучше. – Но, говорят, Бог не имеет «материала» вне себя, и той слабости в себе, которая присуща человеку-художнику. Я отвечаю: я не знаю; может быть это так (поскольку мыслить Бога как абсолютный первоисточник всего, это необходимо). Но я знаю только, что *почему-то* (я не – «хохма», и потому не спрашиваю почему?) Божье творчество, как всякое иное, носит *драматический* характер. А это и значит, что Бог не всемогущ в [этом] смысле, и что мир, по меньшей мере, не вполне удался ему (ссылка на грехопадение, конечно, ничего не объясняет – не нужно было делать такого мира, который мог пасть. Скажут: виноват не Бог, а человек. Верно, человеку нужно так чувствовать, иначе он станет свиньей; ребенок, который, оставшись один, устроил пожар, должен чувствовать себя виноватым, но зачем родители не убрали вовремя спичек, или не научили его обращаться с ними, или оставили его одного?).

Кстати – из немного другой оперы. Я не помню, чтобы я когда-нибудь говорил, что дело Христово не удалось. Думаю,

что ты спутал, этого я не мог сказать; я считаю такую мысль величайшей пошлостью. Дело Христово абсолютно удалось, ибо его удача совсем не измеряется «удачей в мире» – Христос внес в мир вечный свет любви, который светит во тьме, и тьма не объяла его – Христос с самого начала знал, что этот свет не будет «иметь удачи» в мире, будет гоним, и *хотел,* чтобы он был гоним, потому что этот свет и светит только через страдание. Он знал наперед, что «когда сын человеческий вернется на землю, он найдет не много веры». «Всемогущество» и «удача» *Христова* дела есть не что иное, как *неудержимая тяга к нему человеческого сердца,* при всей земной слабости этого дела. Римский стоик Катон говорил: победоносное дело угодно Богам, но побежденное – Катону[212]. Почти так же Христос мог бы сказать, что *ему* угодно гонимое и слабое. И мы должны быть с Ним именно как с вечно гонимым и в *гонении* торжествовать величайшую и абсолютную *победу над всем миром.*

14 авг.

Я пишу как попало, как текут мысли, но ты сам почувствуешь связь. После тщательного обдумывания я пришел к ясному сознанию, что в христианской религиозной мысли и богословии есть *два* совершенно *различных* понятия Бога, которые – если не замазывать и не затушевывать противоречия, а мыслить абсолютно честно – *совершенно непримиримы.* Назову их «философским» и «религиозным» понятием Бога. Первое идеально последовательно развито Фомой Аквинским, – второе есть то, что Паскаль называл «Бог Иисуса Христа». У Фомы – Бог есть Абсолютное – абсолютная первопричина, первоисточник и всеобъемлющая и всеопределяющая сила *всего вообще.* В каком-то общем смысле это почти тоже, что Бог Спинозы (если Фома избегает пантеизма, то *именно потому,* что он *более* последовательно и глубоко, чем Спиноза, проводит идею Бога-Абсолюта; именно поэтому абсолютное у него не поглощает относительного, как у Спинозы, а как бы дает ему расцвести в своем лоне – я мог бы это развить точнее, но это было бы слишком долго). Все остальные, обычные, религиозные атрибуты Бога – любовь, милосердие, Бог как

личность etc. – есть уже только результат нечестного «приспособления» к традиции, жульничества мысли (конечно, бессознательного, но это не меняет дела). Такой Бог необходим чистой философской мысли, но молиться ему, уповать на него, утешаться им – при строгой честности мысли – нельзя. Совсем другое существо – «Бог Иисуса Христа», Бог человеческого сердца, Бог как любовь и предмет любви, Бог как святыня, Радость, Утешение – Бог, который, как ты верно говоришь, Сам страдает с каждым плачущим ребенком. Этот Бог, воплощенный во Христе, в Евангелии (особенно Иоановом) резко противопоставляется «князю» (а это значит – властителю, царю) «мира сего». В мире сем он сам гоним. Его царство (в котором одном он всемогущ!) – «не от мира сего». – Оба «Бога», несомненно, *существуют* – один открывается умом, другой – сердцем. Но свести их обоих – в конце концов, Бога Аристотеля и Бога Иисуса Христа – к одному Богу – повторяю, абсолютно невозможно, по крайней мере, *рационально.* (Если это большинству кажется возможным, то только потому, что психологически есть здесь промежуточное звено, «третий бог» – именно ветхозаветный – Бог как добрый и могущественный Властитель, который построил мир, как жилище для человека, и оказывает милости человеку, опекает его, если человек остается послушным рабом. *Этого Бога фактически* устранил Христос, заменив его Богом-отцом, Богом любви; и этого Бога никогда не знал учитель Фомы – Аристотель, для которого Бог еще «Перводвигатель» и «Чистая Мысль»). – Я, конечно, достаточно философ, чтобы не претендовать, что нашел точное понятие Бога. Конечно, все наши атрибуты имеют только относительный, символический смысл (так и у Фомы), и на самом деле Бог есть только непостижимое! Поэтому я не пускаюсь в гностические фантазии, но представляю себе, что есть реально два Бога, – скажем «злой», или «равнодушный», и «добрый» и т.п. Я знаю только то, что я тут ничего не знаю. Как-то, где-то, уже за пределами человеческой мысли, все загадки должны разрешиться, и уповаем, что тогда мы поймем то, что остается теперь непонятным, и «узрим» истинного Бога. Но пока здесь, с моим человеческим умом (и сердцем), я знаю одно: именно

Иисус Христос открыл (и явил) нам того Бога, который нам нужен, и *этот Бог,* т.е. это понятие Бога, ближе к истинному Богу, чем всякое иное. Словом, к этому Богу обращена моя душа и каждый день жизни, и особенно – на пороге смерти. Если я и не научился ничему другому в жизни, то я научился смирению мысли, сознанию, что сердце мудрее ума. Точнее говоря, ум только тогда умен, мудр, когда он сознает себя ограниченным. Ницше совершенно верно говорил о философах: «Ich lache jeden Meister aus, der nicht sich selber ausgelacht»[213]. И вот почему я чувствую, например, – прости, что перескакиваю на новую тему – что Паскаль[214] бесконечно, совершенно несравнимо умнее, мудрее, честнее всех, даже величайших философов. Философ есть вообще своеобразный, очень странный тип, и было бы наглостью думать, что то, что *ему* нужно и чего *он* ищет, есть абсолютная истина и нужное всякому человеку... Я совершенно ясно, прямо воочию вижу, что среди великой (действительно в известном смысле великой) французской литературы 17 века Паскаль возвышается, как великан над пигмеями; все остальные – «великие писатели», потому что они *писатели* (вдумаемся в это слово – писатель – специалист по писанию, мастер искусства писания), а Паскаль – величайший писатель, потому что совсем не хочет быть писателем, а находит ясное, точное, правдивое слово, чтобы выразить, о чем скорбит его душа (и душа всякого человека), и рассказать о некоторых, хотя и непонятных, но бесспорных «вечных фактах», которые он увидал. И таково же его отношение к философам: философы – дети, забавляющиеся построением из кубиков «картины мироздания», а Паскаль среди них – взрослый, ему некогда играть, ибо он должен отдать себе серьезный, ответственный отчет о нескольких фундаментальных фактах жизни, которые нужно отчетливо знать, чтобы разумно жить.

Я пишу тебе что-то вроде философского – или антифилософского – дневника, и притом очень вяло – не хватает энергии для отчетливого выражения мысли. Так можно продолжать без конца – хочу сегодня кончить, и потому резюмирую.

Ты можешь подумать, что, отрицая «философию», я отрицаю себя самого и всю свою жизнь. Но это не так: 1) моя философия – начиная с «Предмета знания» – всегда заключалась в философском преодолении отвлеченной мысли, в docta ignorantia, 2) к этому я присоединяю теперь отрицание всеобъемлющих философских синтезов или систем – что есть только иная сторона предыдущей мысли. Я следую в этом очень мудрому и честному Бергсону. Вслед за ним, я думаю, что мы можем только пучками лучей философской мысли, как прожектором ночью, озарять отдельные клочки бытия, охватить и озарить целое в непротиворечивой системе идей, которая не была бы, как он говорил, *trop large*[215], а была бы сшита действительно *по мерке* бытия, нам не дано – вероятно, в конце концов, потому, что в самом бытии синтез не рационален, а сверхрационален. Бытие не однопланно, а многопланно, и между разными планами есть – для нашей мысли – непреодолимые провалы. Объединить в одно логическое целое физику с этикой, или онтологию, как она рисуется бесстрастной познающей мысли, с онтологией, отвечающей нуждам сердца (logique du coeur[216] Паскаля) совершенно невозможно.

Из этого следует – и это есть мой главный ответ на твое письмо – что более всего невозможна отвлеченная богословско-философская система. Ибо к предыдущей трудности здесь присоединяется еще одна – противоречивость религиозных суждений и мыслей в традиционном, освещенном церковью, вероучении. Полагается верить, что это не так, но честная мысль не может не видеть этого. Есть непреодолимые разногласия не только между Ветхим и Новым Заветом, не только между отдельными частями Ветхого Завета, который есть, как известно, целая библиотека книг, написанных многими людьми на протяжении нескольких веков – от эпохи первобытной религиозной дикости до гениальных религиозно-моральных озарений пророков – но и между отдельными частями Нового Завета, как и между разными эпохами и направлениями церковного учения. И *тем более* – вопреки гениальному Фоме Аквинскому между Христом и Аристотелем! Твоя философия – повторяю – очень умна и талантлива, – не

хуже, а лучше многих других философий. А все-таки это безнадежная попытка – философски объяснить драму мировой истории, крестную смерть Христа, Богородицу, Троицу и сочетать все это с логикой А – не-А.

Что остается делать нам, *верующим людям мысли!* Я сознательно проповедую то, что иронически было названо «двойной бухгалтерией» – проповедую не из цинизма, а, смею думать, из высшей мудрости. Надо сочетать совершенную независимость религиозной и философской мысли с детски-смиренным молитвенным соучастием в традиционно-церковной религиозной жизни. С одной стороны, мы не только вправе – мы обязаны с полной свободой, не оглядываясь на текст писания, пап и соборы, откликаться мыслью и сердцем на зов Бога, обращенный непосредственно к каждому из нас. Откровение не было когда-то, оно беспрерывно продолжается, и мы *обязаны* слушаться Бога больше, чем человеческого предания. Отношение, например, к мировому злу и страданию не только Достоевского, но даже искренне безбожных социалистов – *более христианское,* чем отношение Фомы Аквинского (который говорит где-то, что блаженные на небесах испытывают особенное блаженство, когда они глядят на вечные муки грешников! Как это согласовать со словом ап.Павла, что болезнь одного члена тела есть болезнь всего организма? Как это согласовать с любовью?). А с другой стороны, мы не должны забывать, что *все,* даже лучшие и мудрейшие наши мысли, все же остаются субъективными и односторонними, и, что в традиционной церковной вере – плод коллективного восприятия откровения множеством верующих душ, в том числе гениальных – несмотря на все противоречия *больше* мудрости и истины, чем в наших отрывочных слабых мыслях. Так надо сочетать свободное дерзновение (только отказывающееся «объять необъятное») с детским смирением. Это есть прямая противоположность обычного в богословски-философских системах сочетания самомнения с робкой оглядкой на «катехизис». На этом кончаю.

Два письма Вяч. Иванову[217]

I.
46, Corringham Rd.,
London N. W. 11
7 мая 1947 г.

Дорогой Вячеслав Иванович!

От души благодарю Вас за присылку Вашего вдохновенного «исповедания»[218]. Я прочел его не только с величайшим интересом, но и с большим волнением. С Вашим основным устремлением я совершенно согласен и иду сам по этому же пути (как мне приходилось уже высказать это в печати). Есть только немногое, что мешает мне дойти по нему до того конца, до которого дошли Вы. Я не могу уверовать в абсолютную верховную ценность церкви, как эмпирически объединенного и нормированного целого, и вынужден думать, что она не исчерпывает собой corpus mysticum (даже в его качестве, как земной ecclesia militans)[219], а есть лишь его стержень (мне известны тонкие ходы католической мысли, идущие навстречу этому сомнению, но они все же не удовлетворяют меня). И потому я по чистой совести, из учения католической церкви не могу признать только Ватиканский догмат[220]. Выражаясь на языке земных оценок, я вижу в католической церкви главный и сильнейший оплот против духовной смуты, но прибавляю к этому: хорошо, однако, и то, что вокруг нее, за ее пределами, есть необъятый ею круг христианских душ. Воссоединению Востока и Запада я всецело сочувствую; но чтобы оно стало подлинным, нужно, чтобы и Запад осознал свою ущербность в отделении от Востока с такой же остротой и напряженностью, с какой Соловьев и Вы (и я тоже) чувствуете это в отношении Востока. Некоторые признаки этого сознания уже видимы. Все это я говорю не для того, чтобы подчеркнуть в чем я расхожусь с Вами, а, напротив, чтобы показать Вам, как я близок к Вам в основном.

Я испытываю эту неожиданную, случайную новую встречу с Вами на склоне наших лет, как настоящий подарок Божий. Чем

более я вчитываюсь в Ваш этюд, которым Вы позволили украсить редактируемый мною сборник, тем более я им восхищаюсь. Я вижу в нем поистине классическое философское описание существа мистического опыта.

Чтобы вернуться к деловой стороне нашей встречи. Я не могу затруднять Вас обильными вопросами о Вашей биографии: почти все в ней я знаю и по личным воспоминаниям, и по компетентной книге Святополк-Мирского: Contemporary Russian Literature[221]. Не откажите, однако, ответить мне, хотя бы совсем коротко, на один вопрос: когда и где Вы профессорствовали в Италии в последние 20 лет? Отсутствие этого сведения было бы пробелом в моей заметке, посвященной «патриарху русской поэзии 20-го века».

С любовью обнимаю Вас

Ваш С.Франк

II.

London, NW, 11

17 июня 1947 г.

46, Corringham Rd.

Дорогой Вячеслав Иванович!

Спешу ответить на только что полученное мною Ваше большое письмо, которым Вы очень порадовали меня. Прежде всего, спасибо за биографические данные – кое-чего я совсем не знал, другое знал не вполне точно. Они пришли в последний момент – я уже написал заметку о Вас и дал переводить (к концу месяца я должен представить издательству всю рукопись сборника); теперь *я* хочу внести в нее исправления и дополнения.

Меня глубоко тронули усердие и обстоятельность, с которыми Вы стараетесь переубедить меня в моих, в общем, весьма умеренных «ересях». То, что Вы пишете о принципиальном отношении Рима к православию, мне хорошо известно… Мне не хочется заниматься бесполезным – особенно в нашем возрасте – спором. Позвольте мне только коротко уточнить – просто к Вашему сведенью – мою принципиальную позицию. Широта духа Рима в отношении Востока дает, конечно, большое удовлетворение, как свидетельство присутствия

вселенского начала (я охотно признаю: в гораздо большей мере, чем у большинства православных). Я совсем не «православист» (пользуясь остроумным термином покойного о.Сергия Булгакова); мои сомнения – другого рода. Чем более я размышляю и о религиозной проблематике по существу, и о трагической судьбе европейского духа, тем более укрепляюсь в убеждении, что духовная смута, начавшаяся с ренессанса и реформации, порождена в последнем счете односторонностью, с которой христианское откровение было выражено в традиционной церковной догматике, именно тем, что идея богосыновства человека – основа всяческого «гуманизма» – была все же как-то заслонена отчасти ветхозаветным сознанием «тварности» («горшка в руках горшечника»), отчасти античным сознанием подчиненности человека космосу (только в христианской мистике – востока и запада одинаково – хранилось иное, более полное восприятие богочеловечности человека). Все заблуждения нового времени суть – искаженные бунтом против традиции, отрывом от исконного предания – выражения более глубокого осознания «богосыновства» человека. В духовной истории западного мира был краткий миг, когда в лоне самой церкви намечалось было течение «христианского гуманизма»; наиболее полное выражение оно получило в богословско-философской системе правоверного католика, кардинала Николая Кузанского, одного из величайших, доселе неоцененных мыслителей, и для меня – моего главного наставника (наряду с ним напомню еще только имя Эразма)[222]. Если бы этому течению суждено было восторжествовать, человечество было бы избавлено от многих роковых заблуждений – и от безрелигиозного просветительского гуманизма, и от ницшеанского и марксистского богоборчества. Этому не суждено было быть, и теперь человечество безнадежно расколото на христиан-традиционалистов и безбожников, уповающих на осуществление царства Божия силами человека, как простого потомка обезьяны (и эта последняя вера практически властвует над миром). На Ваш вопрос – в чем я вижу пользу существования свободных христианских душ за пределами церкви – отвечаю: в том, что

они – единственный сохранившийся мост между церковью и безбожниками, и в этом смысле суть как бы призванные миссионеры в отношении последних. Церковь – католическая церковь – в принципе подлинно кафолична, т.е. универсальна; но христианское откровение, незримо разлитое в душах, все же, в некотором смысле еще более универсально, чем исторически сложившийся духовный облик церкви. Отсюда я делаю практический вывод в отношении папской непогрешимости. Признаю его практическую полезность: ecclesia militans, как во всякой армии должен быть верховный главнокомандующий; но если и рядовой солдат, исполняя приказ, сохраняет за собой право личного мнения, то – тем более – это право неотъемлемо от христианства. По образцу правоверного католика Паскаля я поэтому сохраняю за собой право «от суда папы апеллировать к суду Христа»[223]. Опираюсь и на больший авторитет: «надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искуснейшие» (1Кор.11:19). Мне как-то кажется, что такая установка должна найти некий тайный отклик у такого насыщенного многообразием духовной культуры человека, как Вы.

Но довольно. Отвечаю кратко на Ваши вопросы о личных обстоятельствах моей жизни и об общих знакомых. 1922–1937 г. я жил в Берлине, где был, между прочим, доцентом университета по истории русской мысли, годы войны провел во Франции, скрываясь от немецкой оккупационной армии, ибо – в силу моего неарийства – мне грозила депортация и смерть в газовой камере. С 1945 г. соединился с моими детьми (у меня их четверо), которые по разным обстоятельствам уже раньше переселились в Англию. Живу с женой (Вы, может быть, ее вспомните по Силламягам[224] – она шлет Вам сердечный привет) в доме моей дочери... Последние мои работы: «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (Париж, 1937); по-английски: «С нами Бог» («Cood with us»)– опыт некого, философски оформленного исповедания веры. Написал и надеюсь вскоре опубликовать, тоже по-английски, «Свет во тьме»[225] – опыт христианской социальной философии. Сейчас

готовлю книгу, в которой хочу подвести последний итог моих философских достижений.

П.Б.Струве скончался внезапно в феврале 1944 года, можно сказать на посту: накануне смерти провел целый день в Bibliotheque Nationale, работая над большим трудом по истории России[226]. Через три месяца в июне скончался от удара о.С.Булгаков. С ним я сохранил до самой его смерти дружеские отношения (не разделяя его богословских идей). Сохранил дружеское общение с Н.А.Бердяевым, хотя пути наши разошлись весьма далеко[227]. Только что его видал – он приезжал, чтобы участвовать в возведении его в степень Почетного доктора Кембриджского университета.

Сердечно обнимаю Вас.

Ваш С.Франк.

Сердечно благодарю Вас и за Ваши – как всегда прекрасные – и также трогательные стихотворения, которые доставили мне большое эстетическое наслаждение.

Письмо Г.П.Федотову[228]

Дорогой Георгий Петрович

Прочитав Вашу последнюю статью «Народ и власть», я хотел сразу же написать Вам, чтобы выразить Вам мое глубокое удовлетворение и восхищение[229]. Разные обстоятельства и слабость здоровья помешали исполнить это намерение. Но вчера меня посетил Флоровский и рассказал, что ваша статья вызвала негодование и бурный протест даже в умеренных кругах русской эмиграции (от него же я узнал ваш новый адрес). Это побуждает меня, наконец, написать вам, чтобы морально поддержать вас.

Мне доставили глубокое удовлетворение не обычные достоинства ваших писаний – литературное их мастерство, тонкость и четкость ваших суждений – а их моральный пафос, определяющее весь смысл вашей статьи чувство национального покаяния. Ваша способность и готовность видеть и бесстрашно высказывать горькую правду в интересах самоисправления есть редчайшая и драгоценнейшая черта вашей мысли. Вы обрели этим право быть причисленным к очень небольшой группе подлинно честных, нравственно трезвых, независимо мыслящих русских умов, как Чаадаев[230], Вл.Соловьев (я лично сюда присоединяю и Струве), знающих, что единственный путь спасения лежит через любовь к истине, как бы горька она ни была. Роковая судьба таких умов – вызывать против себя «возмущение», которое есть не что иное, как обида людей, которым напомнили об их грехах, или приятные иллюзии которых разрушены. Такая реакция, конечно, не должна смущать вас – это есть естественная судьба всех честных искателей правды, и в особенной мере русских – ибо русские меньше, чем кто-либо, склонны уважать независимую мысль и склоняться перед правдой. Замечательно, как склонность у русских к порицанию порядков на родине всегда сочеталась и доселе сочетается с какой-то мистической национальной самовлюбленностью. Русский национализм отличается от естественных национализмов европейских

народов именно тем, что проникнут фальшивой религиозной восторженностью и именно этим особенно гибелен. Славянофильство есть в этом смысле органическое и, по-видимому, неизлечимое нравственное заболевание русского духа (особенно усилившееся в эмиграции). Характерно, что Вл.Соловьев в своей борьбе с этой национальной самовлюбленностью не имел ни одного последователя. Все, на кого он имел в других отношениях влияние, – и Булгаков, и Бердяев, и Блок, – свернули на удобную дорожку самовлюбленности. Бердяева это прямо погубило[231]…

Не со всем, что вы говорите, я согласен. Я думаю, вы несколько преувеличиваете грехи старой России. Они бесспорны, но в их оценке вы, как кажется, вопреки общему тону вашей мысли, слишком следуете старому радикальному шаблону. Несмотря на грубость и жестокость Николаевского режима, монархия и высшая бюрократия, по совершенно справедливому суждению Пушкина[232], была относительно наиболее культурным слоем, ибо «общество» – за исключением немногих одиночек – состояло из гоголевских помещиков. Монархия разложилась только при Николае II, и русская бюрократия на более высоких ступенях была до последних лет режима, в общем, не менее культурна (и более ответственна), чем либеральная оппозиция. Салтыков[233] тут страшно преувеличивал (он же сам был вице-губернатором), и классовой вражды было в России меньше, чем в Европе (прожив во Франции семь лет, я впервые не из книг, а из живых впечатлений узнал, что, собственно, есть классовая ненависть). В России было классовое, вернее, сословное отчуждение, но это было роковым последствием европеизации высшего класса, и это было несчастьем, а не грехом. А русский суд и местное самоуправление было, несомненно, выше европейских (кроме английских). Но это – частность. Все остальное и общий вывод вашей мысли я разделяю всей душой. Ваши писания я считаю событием в истории русской мысли; они дают оправдание самому бытию эмиграции.

Сердечно жму вашу руку.

Ваш С. Франк.

Сущность и ведущие мотивы русского мировоззрения

О национализме в философии[234]

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, Des Menschen allerhochste Kraft… So hab ich dich schon unbedingt.

Гёте.

И силой разума и права – Всечеловеческих начал – Воздвиглась Запада держава.

Вл.Соловьев.

В «Московском Еженедельнике» (№ 29–32) помещена статья В.Ф.Эрна[235]: «Нечто о Логосе, русской философии и научности». Статья носит подзаголовок: «По поводу нового философского журнала *Логос»* и непосредственно посвящена критике этого журнала. Автор, однако, понял свою задачу весьма широко: для того, чтобы оценить журнал *Логос,* общая цель которого есть насаждение в России научной философии в западноевропейской форме, он считает необходимым дать принципиальную оценку западноевропейского и русского философского творчества. Благодаря этому статья В.Ф.Эрна приобретает общее значение, далеко выходящее за пределы критического отзыва о данном литературном явлении. Возбуждаемые ею общие вопросы, как и ответ, который она на них дает, интересны и заслуживают внимания совершенно независимо от того, как относиться к целям нового философского журнала и к их фактическому осуществлению.

Общий смысл критического отзыва Эрна сводится к тому, что цели и пути журнала *Логос* совершенно несостоятельны, так как он стремится насадить в России низшую, рационалистическую форму философии, укрепившуюся в западно-европейском мышлении, тогда как Россия в своей религии и примыкающей к ней философии обладает уже подлинной, высшей формой философского творчества, единственно заслуживающей наименования «философии Логоса». Дело, следовательно, не в том, что русская редакция *Логоса (Логос,* как известно, есть международный журнал, и русское его издание есть лишь одна ветвь общего литературного предприятия) плохо выполнила свою задачу, не в

том, что свою мудрость она почерпнула не в Афинах, а в «Марбурге и Фрейбурге»[236], но в «смешном несоответствии между тем, что… *действительно* сказано» журналом, и тем, что ему *«хотелось* бы сказать», – которое Эрн находит в первой книжке журнала. В нашу задачу отнюдь не входит защита фактического характера этого журнала и тех тенденций, которые в нем доминируют. Более того, мы лично разделяем нелюбовь Эрна к господствующим формам современной немецкой философии, оказавшим такое сильное влияние на редакцию *Логоса;* нельзя не признать, что современное неокантианство довольно бедно, формалистично и мало плодотворно, и что в некоторых своих проявлениях, как, например, в «Марбургской школе», оно вырождается в совершенно бесплодную и бессодержательную схоластику. Некоторые ядовитые замечания Эрна о некритическом увлечении редакции *Логоса* немецкими «философскими товарами самой последней выделки» по существу кажутся нам вполне правильными[237]. Однако, дело, повторяем, совсем не в этом. Оставляя в стороне вступительные замечания Эрна, направленные непосредственно на критику журнала, и вчитываясь в его общую историко-философскую оценку русского и западно-европейского миросозерцания, приходишь к убеждению, что если бы *Логос* редактировали не гг.Гессен и Степун, а писатели, которые по силе мышления не уступали бы классическим философам Запада, – суждение Эрна о ценности такого журнала в России *по существу* не изменилось бы. То, что Эрн отвергает, есть не только «философские товары самой последней выделки» и не только все кантианство, а вообще все «новое философское сознание Запада», которое, будучи, по его мнению, проникнуто внутренно несостоятельным началом «ratio», совершенно чуждо идее Логоса, нашедшей себе яркое выражение только в русской религии и философии.

Статья Эрна – сплошной панегирик русской философской мысли, сплошное осуждение всего «нового философского сознания Запада». Такого огульного и безмерного национального самомнения в области философии нам до сих пор не приходилось встречать. Пользуясь старинным, давно

заржавевшим и пришедшим в негодность славянофильским оружием – резким противопоставлением западной «рассудочности» восточной «целостности» – он рубит с плеча, уничтожая Канта, Беркли, Юма, даже Гегеля (исключение делается для одного только Шеллинга, корни философии которого усматриваются в восточной мистике) и возводя на неведомую доселе высоту русских философов, начиная с Сковороды и кончая Лопатиным, Козловым и Серг.Трубецким. Гегель, например, который из всех философов нового времени, быть может, полнее всего использовал античные идеи и глубже всего проникся пафосом *античного* Логоса, есть для Эрна лишь один из представителей «рационалистического мэонизма», и он с удовольствием применяет к нему несправедливые и неблагодарные слова Печерина[238], что «даже в философии немцы пошлый народ». Из характеристики Эрна следует, что западная философия, проникнутая началом ratio, сплошь «мэонична» (т.е. иллюзионистична или чужда бытию), за исключением одного только Шеллинга. Эта идея, к сожалению, сама западного происхождения: как известно, она принадлежит Якоби.[239] Это не мешает ей, впрочем, быть совершенно неверной. «Мэонична» ли философия Спинозы, величайшего и классического *рационалиста* в точном смысле этого слова, – философия, в основе которой лежит понятие causa sui, «то, сущность чего предполагает существование»? И разве не рационализму мы обязаны попытками «онтологического» доказательства бытия Божия, которые, как бы их ни ценить, свидетельствуют о страстном стремлении разума прийти к бытию? Мэонична ли философия Лейбница и Лотце?[240] Странно также, что «мэонизм», по признанию Эрна, расцвел в философии Беркли и Юма, которая, во всяком случае, в качестве эмпиризма, не может быть типичным продуктом начала ratio. Наконец, сам Эрн весьма наивно опровергает свою конструкцию: он отмечает в русской философии «ряд замечательных попыток защитить принципиальный онтологизм от всех нападок ratio и поразить ratio его же оружием» (в лице сочинений Лопатина, Козлова, С.Трубецкого). Но если русским мыслителям удается с помощью ratio защитить и возродить

онтологизм, значит ratio не необходимо приводит к «мэонизму». Или чудодейственная сила национального духа способна превращать мэонический яд ratio в бальзам «онтологизма»? Одно из двух: или ratio действительно может обосновать онтологизм, и тогда конструкция Эрна несостоятельна; или же это по существу невозможно, и тогда указанные русские философы непоследовательны и, стало быть, их попытки с философской точки зрения совсем не замечательны. Но фактически рациональное обоснование реализма (или «онтологизма») совсем не составляет привилегии русской философии. Самая глубокая его форма принадлежит Спинозе, его развивал Шеллинг, примыкая не к восточной мистике, а к философии того же Спинозы и Лейбница, в наше время оно проводится Спенсером[241], Авенариусом, английской метафизической школой; поэтому, при всем уважении к научным заслугам указанных русских философов, никак нельзя утверждать, что им одним удалось чудесное уничтожение мнимо неизбежной связи между ratio и мэонизмом[242,243].

Я не буду останавливаться на столь резко подчеркиваемой Эрном противоположности между «ratio» и Логосом; понятие ratio намечено у него, как мне кажется, недостаточно отчетливо. Но, конечно, нельзя отрицать коренного различия между чисто рациональным познанием, которое руководится исключительно безличными логическими критериями, и познанием мистически-интуитивным, которое сознает свой источник, как реальную божественную силу, и себя самого, как живое общение с Божеством. Однако, историческое распределение этих двух понятий у Эрна чрезвычайно упрощенно и отчасти даже совершенно неверно. Можно, конечно, также согласиться и с тем, что начало Логоса выражено в новой западной философии в общем слабее, чем в античной философии и в восточном религиозном умозрении. Но, во-первых, большинство классических философов нового времени не только фактически осуществляло интуицию, но и сознательно придавало ей значение, по существу тождественное с значением античного логоса. Я не говорю уже о мистиках, вроде Мальбранша. Но разве Спиноза не утверждал, что истинное познание

совершается через соучастие человеческой души в Боге? Разве Лейбниц не признавал представление метафизической основой бытия? Разве Фихте, Шеллинг, Гегель, а отчасти уже и Кант, не приписывали духу метафизико-религиозного значения? О Канте, по крайней мере, Вл.Соловьев, в своем прекрасном стихотворении «Эммануэль», сказал известные слова[244]:

И Слово вновь в душе твоей родилось, Рожденное под яслями давно.

Разве даже субъективный идеализм Беркли не завершался метафизическим спиритуализмом, по существу тождественным с мистическим учением Мальбранша, которое в свою очередь тесно связано с умозрением бл.Августина? Один из самых даровитых и широко образованных мыслителей современной Германии – Дильтей – полагает даже, что весь принцип новой философии предуказан мировоззрением бл.Августина, в котором совершился переход от античного натурализма к духовной углубленности нового сознания, созданной христианством, и впервые было открыто значение внутреннего мира. С другой стороны, по меньшей мере столь же достоверно, что начало ratio присутствует в античной философии и существенно определяет ее характер. В истории философии сведений составляет азбучную мысль, что античная философия впервые утвердила и воплотила веру в чистое мышление, как основу миросозерцания, и что история античной философии есть собственно история возникновения рациональной науки. Даже самый вдохновенный и наиболее религиозно-настроенный мыслитель древности – Платон – не удовлетворяется одним мистическим экстазом, презирает людей, которые не могут привести рациональных оснований своих мнений, и считает диалектику, искусство разграничения и определения понятий, огнем Прометея и высшим даром богов. И разве логика, это самопознание и самоутверждение отвлеченного ratio (что не мешало этой науке, кстати сказать, заимствовать свое название от понятия «Логоса», открыта не в Афинах, а где-нибудь «во Фрейбурге или Марбурге»?

Вообще говоря, начало ratio характеризует не какую-либо отдельную ветвь или историческую эпоху философии: оно есть

конститутивный признак *понятия философии.* Философы могут быть мистиками и рационалистами (в узком, точном смысле этого слова), эмпиристами и скептиками, но если онич– *философы* и хотят строить *философию,* то все они рассуждают и доказывают, осуществляют божественное искусство диалектики, т.е. оперируют отвлеченными понятиями и опираются на логические нормы. В *этом* отношении нет разницы между античной и новой, западной и восточной философией. «Безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума есть собственная стихия философии… Для великих и долговечных созданий в области философии прежде всего нужно верить в самозаконную и неограниченную силу человеческого ума, в безусловное превосходство чистого мышления над всеми прочими видами деятельности». Это говорит не Кант и не Риккерт, это говорит «восточный» философ-мистик Вл.Соловьев[245] и, конечно, говорит просто потому, что понимает, что собственно значит слово «философия». И в *этом же* отношении существует непроходимая пропасть между философией и религией, а, следовательно, и пропасть между античным и христианским пониманием «Логоса», которую Эрн совершенно напрасно старается уничтожить. И с научной, историко-философской точки зрения, и с религиозной точки зрения самого христианства неизбежно признание, что христианское понимание «Логоса» внесло нечто принципиально новое и чуждое в это античное понятие; с того момента, как «Логос» из безличной логико-метафизической силы превратился в конкретную божественную личность и ипостась, и «Слово стало плотью», античный «Логос» сменился существенно новым понятием, как бы тесны ни были исторические нити, соединяющие последнее с его античным предшественником. Как бы сильно ни отличалась новая философия от античной, христианское богословие отличается от нее еще больше. «Логос» Гераклита все же ближе к Спинозе, Лейбницу, Шеллингу и Гегелю, чем к православию. Это суждение, конечно, само по себе нисколько не предрешает вопроса о сравнительной ценности западной философии и восточной религии, а просто констатирует исторический факт.

Построение Эрна, в сущности, стирает всякое различие между философией и религией. Когда он утверждает, что русская философская мысль «всегда конкретна», когда он видит признак высшей природы русской философии в том, что в ней отсутствуют *системы* когда он причисляет к составу русской философии не только поэтические творения Тютчева, Достоевского, Толстого, но даже *личную жизнь* Гоголя или Печерина, не написавших, по его же словам, ни единого философского произведения, и именно в личном, невыявленном и невыявимом характере русской мысли усматривает ее величайшее философское достоинство[246], – то, конечно, всякое определенное понятие философии, как самобытной и своеобразной духовной деятельности, совершенно исчезает. Это приблизительно равносильно тому, как если бы, восхваляя какую-либо национальную литературу, сказать, что, хотя в данной стране появилось мало поэтических произведений, но жители ее склонны к интересной, богатой и романтической жизни; или, рассуждая о народном образовании, отметить, что, несмотря на безграмотность населения, оно очень талантливо. Яснее и проще было бы, если бы Эрн прямо сказал: России не нужна никакая философия, ибо она имеет религию и богатую мыслями литературу, которые более ценны, чем всякая философия. Такое суждение вызвало бы, конечно, протест всех философов и ценителей философии, которые хотели бы, чтобы глубина и богатство русской философии стояли на уровне русской литературы и религиозной веры; но оно было бы вполне ясно и неопровержимо: contra principia negantem disputari non potest[247]. Но причем же тут журнал *Логос,* при чем различие между античной и новой, западной и русской философией?

Если бы Эрн прямо выразил скрытую мысль всего своего рассуждения, именно, что религия есть лучшая замена всякой философии, ему не пришлось бы, для возвеличения русской философии, прибегать к тем натяжкам и преувеличениям, которые производят такое тягостное впечатление в его статье. Так, Сковороду он называет «русским Сократом», а Вл.Соловьева – «русским Платоном». Замечательный русский

самоучка Сковорода, творец своеобразного пантеистического мировоззрения, сложившегося, быть может, не без влияния спинозизма, может быть уподоблен Якову Бёме, в лучшем случае – Джордано Бруно, но называть его русским Сократом значит впадать в безвкусицу, лишь немногим меньшую той, которую обнаружил г.Русанов, недавно на страницах Русского Богатсва уподобив Сократу – Чернышевского[248]. Что касается до обозначения Вл.Соловьева «русским Платоном», то вряд ли оно совместимо с свободным уважением к этому великому русскому мыслителю, который сам сознавал недостаточность теоретического обоснования своей философии и уже на краю могилы задумал восполнить этот пробел. Столь же безмерно и потому безвкусно следующее утверждение Эрна: «историческая конкретность философии Вл.Соловьева и величайший интерес его ко всем изгибам европейской мысли во всем ее многообразии – я смело говорю – совершенно *беспримерны* (курс, подл.) во всей истории философии». Это приводится в доказательство исключительной культурности русской философской мысли; но «смелость» этого утверждения не пропорциональна его основательности. На вопрос Эрна: «кто же из философов Запада, сколько-нибудь равный ему по величине, может быть поставлен с ним рядом по насыщенности своей мысли всем прошлым философии?» – покойный русский мыслитель, со свойственной истинным философам добросовестностью, вероятно, ответил бы указанием на одного из своих учителей – Гегеля, который еще никем не был превзойден в искусстве конгениального понимания истории философии. Для Эрна же Гегель, этот, можно сказать, почти единственный вдохновитель национально-русской философии, есть лишь «рационалистический мэонист», заслуживающий презрения и ни к чему не пригодный, с точки зрения «русской философии». И если пример Соловьева справедливо напоминает Эрну мысль Достоевского о всечеловечности русского духа, то эта мысль странно звучит посреди рассуждения, доказывающего коренную несостоятельность всей «новой философской мысли» Запада.

Вообще у Соловьева есть чему поучиться нашим новейшим философским славянофилам, считающим себя его учениками или продолжателями. Соловьев, конечно, не почерпнул своей мудрости в Марбурге и Фрейбурге, и его нельзя обвинить в легкомысленном презрении к русской духовной культуре. Однако, в «Национальном вопросе» он решительно и достаточно убедительно разрушил национальное философское самомнение. Эти страницы, очевидно, имела в виду русская редакция «Логоса», когда она ссылалась на авторитет Соловьева в своем суждении о низком состоянии чистого философского знания в России. Пишущему эти строки уже пришлось цитировать эти слова Вл.Соловьева, но их положительно необходимо еще раз напомнить в момент, когда ненавистная Соловьеву националистическая гордыня пытается укрепиться в философии.

«За последние два десятилетия, – писал Соловьев в 1884 г. (и повторял во 2-м изд. в 1888 г.), – довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии. Но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем: все, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией... Прекрасно понимая и усваивая чужие философские идеи, мы не произвели в этой области ни одного значительного творения, останавливаясь, с одной стороны, на отрывочных набросках, а с другой стороны, воспроизводя в карикатурном и грубом виде те и другие крайности и односторонности европейской мысли». (Нац.вопр. 2 изд., стр.131–132.[249]).

Упомянув, далее, о влиянии гегельянства на русскую мысль в 30 и 40-х годах, Соловьев замечает: «Странно сказать: это философское движение избранных умов, начавшись с таким блеском и одушевлением, кончилось – по крайней мере для философии – ровно ничем». Отметив раннюю смерть вождя философского кружка, Станкевича, он продолжает:

«Другой выдающийся мыслитель, И.В.Киреевский (сначала западник и гегельянец, потом славянофил), пришел в своих философских занятиях к тому выводу, что истинная мудрость и подлинное знание находятся исключительно только у аскетических писателей православного востока. Друзья его надеялись, что он извлечет из этого глубокого источника новую восточную философию, чтобы победоносно противопоставить ее обветшавшим умозрениям гнилого Запада. Но все дело ограничилось одним голословным утверждением; аскетическая философия осталась в своем старом виде в кельях афонских и Оптинских монахов и не превратилась в основу нового славяно-русского просвещения… В сущности верное, но слишком «суммарное» и беглое *отрицание* германской метафизики в трех или четырех журнальных статьях, да ничем не оправданное *требование* новой восточной философии – вот и все, что мы имеем с этой стороны». (Там же, стр.132–133).

Описав далее отказ западнической части кружка от философии ради социальных идей и позднейшее падение интереса к философии и увлечение материализмом и позитивизмом, Соловьев указывает, против Данилевского, что эта «западническая подражательность» распространялась и на славянофильскую философию.

«Славянофильские мыслители не имели в этом отношении особенного преимущества, ибо все их руководящие философские и богословские идеи могут быть найдены частью у французских писателей, как Ламенне, Бор-да-Демулен и др., частью же и у немцев, как Сарториус, Мёллер[250]. Да и в тех случаях, когда они «западным» заблуждениям противопоставляли «восточную» истину, эта истина являлась не в виде живой и деятельной *философской* мысли, а в виде простой ссылки на мудрость старых мистических и аскетических писаний, с которых они собирались – да так и не собрались – стряхнуть пыль веков». (Стр.135.)[251].

Эту фактическую характеристику Соловьев дополняет указанием на причины такой слабости русской философской мысли. Опираясь на приведенное выше указание, что вера в чистое мышление есть необходимая основа и условие

философии, Соловьев отмечает характерное для «чисто-русского даровитого человека» «глубокое презрение к отвлеченным, умозрительным теориям, ко всему, что не имеет явного применения к нравственной и материальной *жизни»* (стр.136). Конечный вывод Вл.Соловьева таков:

«Таким образом, если наша философская мысль обнаруживает теперь мистическое направление, – ничего более определенного о ней пока сказать нельзя, – то она наверное никаких плодов не принесет *на почве нашего национального мистицизма.* Этот последний (свойственный, впрочем, не исключительно русским, а и другим полудиким народам Востока) самыми крайностями своими свидетельствует, конечно, о некоторых силах нашей духовной натуры, которые при иных условиях, при более правильном и глубоком развитии просвещения и образования в народе, *могли бы* принести хорошие плоды (по крайней мере, в области религиозно-нравственной). Во всяком случае несомненно только одно: мистическое настроение этого рода в соединении с безграничным недоверием к *рациональному* элементу человеческой и мировой жизни, составляет умственную почву, решительно неблагоприятную для развития всякой самобытной и наукообразной философии» (стр.138, курс.подл.).

Эти суждения Вл.Соловьева я привожу совсем не в качестве незыблемого авторитета: быть может, Вл.Соловьев ошибался в своей оценке русской философии. Но они, по меньшей мере, доказывают, что скорбь о низком состоянии философской мысли в России может проистекать не из одного лишь увлечения «немецкими философскими товарами самой последней выделки», и что можно одновременно глубоко понимать и почитать ценные стороны восточной религиозности и русского национального сознания, но вместе с тем смиренно признаваться в слабости русской философской культуры в этом последнем отношении мнение русской редакции «Логоса», очевидно, совпадает с мнением Вл.Соловьева (ведь никто не будет утверждать, что с 1888 года состояние русской философии *существенно* изменилось, хотя она и обогатилась отдельными ценными трудами). Но гораздо важнее, чем сама

оценка русской философии, представляется приводимая Соловьевым *причина* ее низкого состояния: эта причина есть, коротко говоря, то самое презрение к ratio, в котором Эрн видит условие исключительной глубины русской философии. Все, что Соловьев говорит о философии Киреевского, о голословности и неубедительности ее основной мысли, буквально применимо к рассуждению Эрна; разницу можно усмотреть разве только в одном: Соловьев не представлял себе, чтобы можно было настолько отождествить непосредственную религиозную жизнь с теоретической философией, что отпадет даже само *требование* и *искание* русской философии и она будет объявлена уже завершенной.

Подлинным традициям русской философии, как и русской культурной мысли вообще – одним из лучших представителей которой является Вл.Соловьев – мы останемся более верны, если сохраним в нашей душе смирение и будем по-прежнему учиться у Запада, чем если мы, по совету Эрна, гордо замкнемся в «национальной» русской философии. Конечно, прискорбно, когда молодые русские философы поклоняются каждому слову Риккерта или Когена и не читают Вл.Соловьева и Лопатина, или не замечают их философского значения. Но, быть может, еще более прискорбно то националистическое самомнение, которое в оценке национальной философии не знает меры и перспективы и дерзостно попирает вечные ценности европейской мысли.

Возвращаясь, в заключение, к журналу *Логос,* необходимо сказать: худо ли, или хорошо его редакция поняла и выполняет его задачу, сама эта задача – содействие развитию в России философской культуры, в тесном общении с философской жизнью Запада – заслуживает безусловного одобрения и всяческого поощрения.

Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф.Эрна[252]

Всякий спор может быть плодотворен, интересен и, главное, осмыслен, лишь если он ведется *по существу,* если в нем сталкиваются два противоположных *воззрения,* а не слова или чувства. В таком споре не по существу В.Ф.Эрн упрекает меня; я нахожу этот упрек совершенно незаслуженным и думаю, что с большим правом мог бы обратить его против моего почтенного противника. Что касается «раздраженности» и «взволнованности», то я предоставляю читателю, который пожелал бы сравнить мою статью в сентябрьской книжке Русской Мысли с ответом Эрна, судить о том, кто говорит более спокойно и объективно – я или В.Ф.Эрн. Моя «культурная совесть» не позволяет мне также взять назад чисто *объективные* мои указания, что некоторые суждения Эрна огульны и неосновательны, и что его оценка западной и русской философии вытекает *либо* из национальной ослепленности, *либо* из недостаточной осведомленности. Если, однако, некоторые из моих оценок показались Эрну лично обидными, то, хотя я не могу признать себя объективно виновным, я весьма сожалею об этом и прошу у него извинения. Я тем более имею право рассчитывать на снисхождение В.Ф.Эрна, что в отношении «неучтивости» Эрн в своем ответе, во всяком случае, возместил мне сторицей.

К сожалению, я не нахожу в ответе В.Ф.Эрна разъяснения тех недоумений, которые вызвала во мне его статья. В.Ф.Эрну представляется, что весь спор основан на моем «непонимании» и на произвольном перенесении мною его философских идей на публицистическую почву; если бы дело обстояло так, то не стоило бы и отвечать мне. Упрек в неумении отличать философские оценки от публицистических, в «примитивном и варварском» отношении к теоретической истине, в замене принципиального обсуждения каким-то доносом о неблагонадежности – этот упрек я считаю совершенно незаслуженным ни данной моей статьей, ни моей общей

литературной деятельностью. Признаюсь, при чтении статьи Эрна во мне зашевелились и недоумения действительно *публицистического* характера; утверждения Эрна, что «Россия существенно культурна», что она «занимает исключительное положение», так как «все тело народное проквашено религией Слова», и русская мысль «субстанциально пронизана» этой же религией (Моск.Еженед., № 30), показались мне теоретически ложными, а потому и практически опасными перед лицом той властной и как будто непобедимой стихии зла, дикости и темноты, за которую ответственна та же Россия; и мне невольно вспомнилась глубокая мысль Вл.Соловьева, что Россия стоит на перепутье между «Востоком Ксеркса» и «Востоком Христа»[253]. Но эту публицистическую сторону вопроса, чрезвычайно важную саму по себе, я совершенно сознательно оставил и оставляю в стороне, как не связанную *непосредственно* с рассуждениями Эрна. Спор же велся мною именно на той почве, на которую его поставил своей статьей Эрн: на почве *философско-исторической.* Я не остановился специально на чисто философской стороне вопроса, на гносеологическом или метафизическом различии между ratio и «Логосом», во-первых, потому, что это различие не обосновано, а лишь намечено Эрном и служит у него только отправным пунктом его рассуждения, и, во-вторых, потому, что, несмотря на философские разногласия между мной и Эрном, некоторые теоретические тенденции его идей я разделяю: я сам защищал в литературе «онтологизм» против «мэонизма»[254], признаю философское значение интуиции и односторонность рационализма, и, как я отметил в полемической своей статье, вместе с Эрном неудовлетворен современным неокантианством. В интересах плодотворности и ясности спора мне необходимо было отграничить одну сторону вопроса, обсуждение которой требовало сложного анализа и могло бы оставаться спорным, от другой стороны, в которой заблуждение Эрна было мне совершенно ясно и о которой можно говорить независимо от первой: это есть именно философско-исторические или историко-философские тезисы Эрна,

которые образуют центральную мысль его рассуждения. Я утверждал и утверждаю, что – как бы ни относиться к различению между ratio и Логосом – историческое и национальное распределение этих начал у Эрна односторонне и, отчасти, совершенно неверно; я утверждал и старался доказать примерами, что нельзя *всю* новую западную философию подводить под начало ratio, что нельзя также всю античную философию лишать этого начала, и, наконец, что нельзя русскую философию и количественно, и качественно оценивать так, как это делает Эрн, т.е. усматривать в ней что-то беспримерное в новой философии и независимое от западного философского творчества.

Для опровержения этих моих указаний В.Ф.Эрну следовало бы либо обнаружить общими соображениями несостоятельность моей мысли, либо же доказать, что *все* приведенные мною примеры неверны, так как даже одна отрицательная инстанция уничтожает положительное утверждение, высказанное в общей форме. Взамен этого Эрн говорит о «слезинках», которые я будто бы проливаю над отдельными именами западных философов, подробно останавливается на отдельных частных вопросах, но даже не затрагивает общей мысли, которую они у меня доказывают. Что я, вместо того, чтобы рассуждать, проливаю слезы, обижаюсь, эстетически оскорбляюсь и т.п. – эту субъективную оценку моих мнений я оставляю на совести В.Ф.Эрна. Отвечу вкратце на частные возражения Эрна, чтобы поскорее вернуться к общему предмету спора. Как признание Спинозы «мэонистом», так и не вполне с этим гармонирующее отнесение его онтологизма лишь на счет его национального темперамента я считаю одинаково неправильным. Указание, что у Спинозы бытие вещей растворяется в Боге и в этом *относительном* смысле исчезает, – это указание принадлежит не русскому философу Лопатину, а западному философу Гегелю, который первый заменил обычное обвинение Спинозы в атеизме упреком в «акосмизме»; здесь, кстати говоря, Эрн снова впадает в хроническое у него недоразумение, признавая достоянием русской мысли то, что было высказано на Западе. Но даже допуская «акосмизм», его надо отличать от

«мэонизма», и совершенно явственный элемент «онтологизма» у Спинозы основан не только на его темпераменте, но и на чисто рационалистической вере его в совпадение логической истины с реальностью – на том «онтологическом аргументе, который составляет общеизвестную принадлежность рационализма. Онтологизм Спинозы должен для Эрна уясниться уже из того, что система Шеллинга органически и сознательно восприняла в себя спинозизм (приводимому Эрном критическому отзыву Шеллинга о Спинозе можно было бы противопоставить совершенно иного рода отзывы того же Шеллинга). Что же касается идеи Бога у Спинозы, то я могу сослаться на защиту ее «онтологистом» Вл.Соловьевым против кантианца проф.А.И.Введенского[255]. Впрочем, Эрн сам признает спорность этого вопроса, а о моих мнимых «слезах» серьезно говорить не приходится. – Гегеля я не называл «онтологистом», а лишь указал на связь его идей с античной философией и, в частности, с идеей Логоса; односторонность характеристики Гегеля в построении Эрна ясна, во-первых, из того, что Гегель глубже всех отметил относительность *рассудочных* форм мышления и необходимость их преодоления, и, во-вторых, из общеизвестного и никем доселе неоспариваемого факта огромного влияния Гегеля на русскую философскую мысль, одинаково и западников, и славянофилов; предлагаемое же теперь Эрном сближение Гегеля с греческой софистикой для меня – да и не для меня одного – настолько неожиданно, что я предпочитаю воздержаться от его обсуждения; впрочем, я рад, что Эрну удалось найти «мэонический пафос» в античной философии – это дает надежду, что он при случае найдет «онтологический пафос» и в новой. – Вполне спокойно принял я и торжествующее уличение меня Эрном в неправильном отнесении стихотворения «Эмману-эль» к Канту. Хотя я хорошо знаю смысл и буквальное значение слова «Эмману-эль» (оно ясно уже из самого текста стихотворения), я не нахожу в таком толковании ничего нелепого или невозможного и знаю, что не я один, но и многие другие, отнюдь не невежественные лица, его придерживаются; кроме вполне его допускающего хода мыслей в самом стихотворении, меня убеждало в моем толковании

также и то, что дата стихотворения совпадает с временем работы Соловьева над статьей о Канте для «Словаря» Брокгауза (1894)[256]; объективных и абсолютно непререкаемых критериев для решения этого вопроса само стихотворение не дает, и формально я имел бы возможность отстаивать свое понимание. Считаю, однако, долгом добросовестности сообщить, что личный друг и биограф покойного философа, проф. Э.Л.Радлов, к мнению которого я теперь обратился, нашел, что стихотворение действительно не относится к Канту[257]. Я не нахожу, чтобы вопрос был этим окончательно решен и скорее склоняюсь, все же, к прежнему своему мнению; но я вполне допускаю возможность ошибки с моей стороны, не усматривая в ней, однако, ничего постыдного для меня и сколько-нибудь «характерного», но, главное, какое же это имеет значение для общего предмета нашего спора? Что о Канте Вл.Соловьев во всяком случае думал иначе, чем Эрн, это ясно хотя бы из следующего его суждения: Кант «возвел философское мышление на высшую (сравнительно с прежним состоянием) ступень, с *которой оно никогда уже не может сойти».* (Соч., т.IX, стр.149, статья «Кант» из словаря Брокгауза). А что о *всем отношении между русской и западной философией* Вл.Соловьев имел мнение, *прямо противоположное* суждению Эрна, – на это мое указание Эрн, к великому моему удивлению и сожалению, по существу ничего не ответил. Наконец, я продолжаю находить неуместным и вводящим в соблазн обозначения «русский Сократ» и «русский Платон» в применении к Сковороде и Соловьеву; кто бы ни употребил первый эти обозначения, в *контексте рассуждения Эрна* они производят впечатление невыносимо преувеличенной оценки обоих русских мыслителей: уподоблять хотя бы и очень крупные величины русской философии гениям, влияние которых измеряется тысячелетиями и всем объемом мировой культуры – по меньшей мере неудобно.

Но довольно об этих частностях, которые сами по себе, повторяю, не имеют ни малейшего значения и важны лишь, как примеры общей мысли. Отвечу еще на некоторые возражения Эрна более общего характера: 1) Что элемент национализма, в

плохом смысле, окрашивает рассуждения Эрна, это не я выдумал, а ясно для всякого, кто прочтет статью Эрна. Россия и русская мысль признается, по крайней мере, для настоящего времени, единственной хранительницей истинной философии. Слова Эрна, что «обсуждение не есть осуждение» и что он признает в западном рационализме достойного врага, ничего не меняют по существу. В философии есть только один враг – заблуждение; признать что-либо заблуждением значит теоретически *осудить.* Ничуть не сомневаюсь, что критика и осуждение есть священное право философии, но когда осуждению подвергается не отдельная мысль или направление, или автор, а все многовековое и бесконечно многообразное содержание новой западной мысли, то тут действует уже не философская критика, а – я должен повторить свою оценку – либо национальное пристрастие, либо малая осведомленность. Объявлять *всю* новую западную мысль *«бесплодной»,* как это делает еще в своем ответе Эрн, кажется мне с философской точки зрения прямо чудовищным. Столь же мало меняет дело разъяснение Эрна, что тщательное изучение западной философии он считает условием борьбы с ней. Я полагаю, что вряд ли я подал повод моему противнику думать, что я приписываю ему желание ввести в России запретительную цензуру для иностранных книг по философии. Но разве исключительно отрицательное отношение ко всей западной философии не означает, по существу, стремления «замкнуться» в началах национальной (или «восточной») мысли? 2) Если, как теперь разъясняет Эрн, «Логос» объемлет и дискурсивное мышление и если «собственная область философии есть Логос дискурсивно-логический», то как мог Эрн причислять к русской философии *личную жизнь* Печерина и Гоголя и *поэтические произведения* Тютчева, Достоевского и Толстого? Как мог он говорить, что русская философия состоит не из систем, а из невыявимых личных переживаний? При таком, действительно точном понимании философии отпадает три четверти того, что Эрн к ней причислил в России, и остающееся слишком мало, чтобы позволить столь резкое качественное ее противопоставление западной философии. 3) Я не считаю

философские теории славянофилов лишенными значения, и ценю относящиеся сюда работы М.О.Гершензона[258]. Но, во-первых, я полагаю вместе с Соловьевым, что они далеко не так оригинальны, как это думает Эрн (их главный западный источник я усматриваю, кроме Гегеля, в Якоби и косвенно в Гамане[259], а также в последнем периоде творчества Фихте, когда Фихте – о чем не мешает здесь упомянуть – поставил свое умозрение в связь с «Логосом» Иоаннова Евангелия и резко противопоставил идеальный объект рационального знания иррационально данному бытию). Во-вторых, и это самое важное, я считаю действительно оружием, пришедшим в негодность, их *философско-историческое* построение, в существенных чертах воспроизводимое Эрном и приписывающее западной мысли (и жизни) только недостатки, восточной и русской – только достоинства. Это построение опровергнуто лучше всего Вл.Соловьевым. Что основная мысль Эрна чем-либо существенным отличалась бы от славянофильского разграничения между «рассудочностью» и «целостностью» и не коренилась бы в нем – в этом Эрн меня не убедил. 4) Все, что говорит Эрн о моем понимании культуры, я должен оставить без ответа, ибо это не имеет решительно никакого отношения к теме нашего спора. Есть ли для меня культура музей, гербарий или огород, оцениваю ли я Канта на какие-либо цифры, все это, – независимо даже от степени уместности и плодотворности такого рода полемики – лежит за пределами того конкретного историко-философского вопроса, о котором мы спорим, и мне мало понятно, зачем Эрн так подробно на этом останавливается, тем более, что он сам жалуется на необходимость быть кратким и оставляет без ответа самое существенное в нашем споре. Кажется, единственный повод, который я дал для его подробного обсуждения моего понимания культуры, есть мои слова о «вечных ценностях европейской мысли». Что европейская мысль (или культура, хотя я не упомянул этого слова) не произвела или сотворила, а воплотила и выявила некоторые вечные ценности, есть мое глубочайшее убеждение, и я не могу найти в нем какой-либо игры слов. И в сплошном отрицании

результатов этой мысли я не могу не видеть пренебрежения к тому, что в них есть общечеловечески ценного. Причисление же меня к поклонникам Виндельбанда и Риккерта, после того, как я открыто заявил, что все неокантианство меня не удовлетворяет, может быть только полемическим приемом, в оценку которого я не вхожу.

Я резюмирую сущность нашего спора, и в кратких тезисах укажу на существенные мои недоразумения, оставшиеся без ответа:

1. Я указал, что идея античного Логоса и «онтологизм» присущи новой западной философии, и отметил ряд имен, начиная со Спинозы и Лейбница, вплоть до современных немецких реалистов и критиков кантианства. Эрн не ответил на мою общую мысль и возражал только относительно Спинозы и Гегеля.

2. Я указал, далее, что античный «Лого» есть безличная логико-метафизическая сила и не может быть отождествляем без весьма больших ограничений с личным христианским «Логосом» и что, следовательно, пропасть между древней философией и православием более велика, чем между древней и новой западной философией. Это указание также осталось без ответа.

3. Я отметил, что построение Эрна, причисляющее к составу русской философии личную жизнь русских людей и произведения русских поэтов, лишает понятие философии всякого точного значения. Это указание приобретает, как я уже указал, еще большую силу, если сам Эрн теперь видит признак философии в дискурсивно-логическом мышлении.

4. Я привел мнение Вл.Соловьева, что русская философия всецело зависит от западной и что наш крайний мистицизм есть почва, неблагоприятная для развития философии. Этого указания Эрн по существу не коснулся.

5. Я отметил, что глубина и богатство личной духовной жизни не составляет какой-либо привилегии русских мыслителей, а присущи и западным, а также, в частности, что суждение Эрна о *«совершенно беспримерной»* в истории философии исторической конкретности мышления Соловьева

более смело, чем основательно, и подтвердил свою оценку примерами. Это указание осталось без ответа.

Summa summarum: все существенные мои указания, пытавшиеся вскрыть неосновательность и националистическую пристрастность мысли Эрна о сплошной «мэоничности» новой западной философии, о беспримерности и огромном принципиальном значении специфически-русского умозрения в составе новой мысли и о безусловной противоположности между русской и западной философией – все эти указания оставлены Эрном без ответа.

Все это я говорю совсем не к тому, чтобы «уличить» Эрна или отстоять свою правоту, а лишь чтобы отметить, что Эрн в своем ответе не коснулся самых существенных пунктов спора и не обосновал своей позиции. Спор между нами и после его ответа не свелся к моему «непониманию» или моей тенденциозности, а сохраняет всю свою силу и остроту. Так как я сослался на подтверждающее мою основную мысль мнение Соловьева, то это есть скорее спор не между В.Ф.Эрном и мной, а спор между философским *славянофильством* Эрна и философским *универсализмом* В.Соловьева, к которому я в этом отношении всецело примыкаю. Вл.Соловьеву еще в юности было «ясно, как дважды два – четыре, что все великое развитие западной философии и науки, по-видимому, равнодушное и часто враждебное к христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму»[260]. Точно так же в «Кризисе западной философии» он говорит, что «необходимые результаты *западного* философского развития утверждают, в форме *рационального познания, те самые* истины, которые в форме *веры и духовного созерцания* утверждались великими теологическими учениями *Востока»* (Соч., т.I, стр.143, курс. подл.)[261]. И с этим суждением вполне согласуются те убийственные для конструкции Эрна мнения о русской и западной философии, которые я в моей статье цитировал из «Национального вопроса» и с которыми Эрн, как мне кажется, *обязан был* так или иначе сосчитаться, ибо они исходят от общепризнанно крупнейшего и истинно-национального

философа, традиции которого, по-видимому, хочет поддерживать Эрн. Этот философский универсализм Соловьева есть лишь отражение его религиозного и культурного универсализма, и он прямо противоположен той позиции ожесточенной борьбы с Западом, которую занял и защищает В.Ф.Эрн. Я бы и не начинал спора с В.Ф.Эрном, если бы не увидал в его рассуждениях какое-то возрождение «национализма в философии», философски ложного и вредного. Ответ Эрна не убедил меня, что я ошибался и, думаю, не убедит и других; принципиальный и важный спор о том, должны ли мы в сфере философии (как и в других сферах культуры) бороться на смерть с Западом или, напротив, стремиться к единению с теми «всечеловеческими началами», на которых, по мысли Соловьева, «воздвиглась Запада держава», – этот спор нельзя устранить насмешками над своим противником или ссылками на его нежелание или неспособность понимать чужую мысль.

Религиозно-исторический смысл русской революции[262]

Русская революция, как всякое крупное историческое событие, есть явление чрезвычайно сложное, многостороннее. Поскольку вообще можно говорить о причинах и факторах исторических явлений, она имеет множество разнородных причин. Правильнее, однако, не пользоваться в познании исторических процессов этим понятием причины, которое в нем, в отличие от естествознания, туманно и многосмысленно, неадекватно спонтанно-внутренней природе истории; лучше говорить о движущих силах и определяющих тенденциях исторического процесса.

В этом смысле можно сказать, что русская революция, как и всякое историческое явление или как всякое обнаружение духовно-жизненных сил и устремлений, имеет множество разных сторон, как бы разных точек зрения. Общераспространенным – потому что наиболее отвечающим политическим страстям – является рассмотрение ее в плане текущей политики, исследование ближайших политических событий и фактов, которые дали непосредственный толчок революционному движению, или индивидуальных и партийных мнений, стремлений и действий, из скрещения которых сложился конкретный ход событий революции. Есть люди, которые убеждены, что есть, собственно, единственно правильный и вполне конкретный способ объяснения революции; он вместе с тем и популярен; потому что дает возможность возложить ответственность за революцию на отдельных лиц или отдельные группы и этим доставляет моральное удовлетворение и импульс к деятельности, которая сводится тогда к борьбе с отдельными людьми и их группировками. Но, хотя совершенно бесспорно, что непосредственно революция слагалась из скрещения множества случайных и единичных фактов, – в конце концов, из всей совокупности стремлений и поступков отдельных лиц, в ней участвовавших, начиная с партийных вождей и кончая

последним корыстным грабителем и бесчинствующим хулиганом, – тем не менее, такое объяснение отнюдь не полно и потому не конкретно; оно есть скорее лишь абстракция, в которой, пользуясь некоторыми, всегда более или менее произвольно выбранными единичным фактами, мы стараемся в упрощенной схеме изобразить внешний процесс обнаружения революционных сил. Настоящее историческое объяснение должно учитывать, наряду с этим поверхностным слоем скрещения отдельных событий и стремлений, более глубокий слой исторического бытия: общие исторические условия, создавшие то или иное расслоение народа на классы, сословия, политические партии, а также внутреннюю природу тех общих духовно-общественных сил, которые выразились в революции. Но можно идти и далее или, вернее, глубже. Историческая судьба народа, как и судьба индивидуальной личности, каково бы ни было влияние в ней среды, воспитания, условий жизни, а также случайных встреч и столкновений с единичными внешними ей элементами, в последнем счете в каком-то смысле предопределена основным характером и призванием народа или личности, основной тенденцией его спонтанно-внутреннего развития. А так как такое спонтанно-внутреннее развитие индивидуальной и коллективной личности есть выражение неких первичных духовных ее сил, общего своеобразия ее религиозно-метафизического взгляда на жизнь и отношения к жизни, действие в ее душе глубочайших, т.е. религиозных, оценок, то наибольшей конкретной глубины достигает объяснение, которое в историческом явлении (в нашем случае – в русской революции) усматривает обнаружение некоторых первичных духовных сил и религиозной направленности.

Далее, русская революция – опять-таки, как всякое крупное историческое событие, – имеет сторону, в силу которой она есть явление чисто национальное, определяемое своеобразием национальной истории, национального характера и мировоззрения, и вместе с тем имеет и другую сторону, в силу которой она есть явление мирового и общечеловеческого

порядка, событие, занимающее определенное место и имеющее значение в единой для человечества всемирной истории.

В нижеследующих строках мы хотели бы выразить, в чем состоит, по нашему разумению, смысл русской революции как факта или события в мировой истории человеческого духа.

Национальное своеобразие русской революции, обусловленное своеобразием всей русской истории, шедшей по совсем иным путям, чем история западного мира, и исключительное своеобразие русского национального характера, умонастроения и склада верований, которое делает русского человека и Россию чем-то загадочным, непонятным и таинственным не только для западноевропейца, но и для русского, воспитавшегося на западных понятиях, – это своеобразие есть, конечно, бесспорный факт. Русская революция, так как она произошла, могла произойти только в России; русский социализм не есть социализм западный, а скорее, как определил его один из вождей германской социал-демократии, – социализм азиатский; русское революционное буйство и бесчинство, как оно изображено, например, в поэме «Двенадцать» Блока, имеет свою специфическую духовную природу, непостижимую и чуждую для европейца; «демократия» в России есть нечто совсем иное, чем демократия западная; методы управления, созданные революцией, носили также специфически русскую природу. И за всем тем русская революция странным образом легко и непринужденно укладывается в общечеловеческую историческую эволюцию, имеет в ней точное, определенное место, есть в известном смысле ее логическое завершение. Весь идейный ее материал, который, правда, она перерабатывает по-своему, заимствован с Запада; социализм *и* республикализм, атеизм и нигилизм – все эти мотивы, которые, по мнению мыслителей, прежде утверждавших своеобразие России, казались абсолютно чуждыми русскому народу,, заимствованы с Запада. Русский мужик и рабочий, по образцу своих английских и французских предшественников, бесчеловечно казнил своего монарха, который еще так недавно, под именем «Царя-Батюшки», был своеобразной и, казалось, незыблемой национально-

религиозной основой всего его государственного сознания; в Москве воздвигаются памятники Марксу и Лассалю, и Спасская башня древнего Кремля, устоявшая перед нашествием Наполеона, вместо «Коль славен» играет теперь «Интернационал». Русский народ глумится над своей церковью, бреет себе бороду, надевает иностранный «френч» и занимается всяческими «электрификациями» и «организациями». Конечно, легко сказать, – как говорят и думают многие близорукие люди, – что все это делает совсем не русский народ, а кучка его насильников, не русского, преимущественно еврейского происхождения. Это объяснение не только не верно фактически, ибо во всех этих деяниях принимает непосредственное и вольное участие и коренной русский человек, но оно, прежде всего, упрощает вопрос своей поверхностью. Ибо самая власть и влиятельность инородцев на русскую судьбу есть загадка, требующая объяснения; и кто умеет беспристрастно видеть, тот должен признать, что эта власть есть в основе своей некое духовное обаяние, некий соблазн, которому легко поддается русская душа по собственному своему возбуждению, здесь обнаруживается странное и, с точки зрения обычного национального чувства, оскорбительное сродство исконно русского духа с духом нерусским. Так нужно засвидетельствовать просто как факт, что характерная революционная мятежность еврейского ума нашла какой-то странный, но глубокий отголосок в мятежности столь чуждого ему в других отношениях русского духа, и только потому им и овладела. Теория Маркса о классовой борьбе и восстании пролетариата, его призыв к низвержению старого европейского государства и буржуазного общества ответили какой-то давно назревшей, затаенной мечте безграмотного русского мужика. И как это ни странно сказать, но через воцарившийся в России «азиатский социализм», с одной стороны, совершается какой-то внутренний процесс европеизации России, ее приобщение, если не к европейским порядкам жизни, то к внешнему европейскому обличию, и, с другой стороны, обнаруживается великая притягательная сила России для Западной Европы, какая-то провиденциальная роль

ее в судьбе Европы. Русская революция во всем ее неповторимо-национальном своеобразии выразила или осуществила нечто, все равно – положительное или отрицательное, что имеет какое-то кардинальное значение в судьбе общеевропейского человечества и – в национальном преломлении – выявила нынешнее состояние его духа, в известном смысле объяснила ему его путь. Русская смута есть смута общеевропейская, и мы, русские, пережившие и осмыслившие ее, в известной степени чувствуем себя теперь экспертами и признанными диагностами болезни Европы. Глубокий духовный кризис, переживаемый теперь русским народом, есть завершение и вместе с тем поворотный пункт пути, по которому идет все человечество. Возьмите цепь великих духовных процессов и исторических событий, начиная с зарождения так называемого «нового века»; в XIV веке – духовный мятеж Ренессанса, в XVI– религиозная буря Реформации, в XVII – английская революция, в XVIII – гордыня просветительства, завершающаяся Великой Французской революцией, в XIX – утверждение демократии и одновременное нарождение революционного социализма. Не есть ли русская социалистическая революция начала XX века имманентное логическое завершение всего этого процесса? Духовный исторический процесс, текущий сплошным потоком, имеет как бы свой всплеск огромных волн, которые в тот или иной момент вздымаются и с разрушительной силой опрокидываются в разных странах, но все вместе определены силой и направлением всего потока. То, что отдельная такая волна нарастает в данный момент именно среди определенного народа, и то, что она принимает данную определенную форму, обусловлено и рядом частных причин, и, прежде всего, национально-историческими и духовными условиями данного народа. Английская пуританская революция могла совершиться только в Англии, и была бы немыслима во Франции; французская якобинская революция есть, как мы это знаем из Токвиля и Тэна[263], отражение национально-исторических условий французской жизни; и точно так же русская социалистическая революция немыслима нигде, кроме как в

России. И несмотря на это, все эти революции суть последовательные и, несмотря на все их различия, в основе своей – родственные взрывы одних и тех же разрушительных сил, выношенных в духовном развитии европейского человечества. И даже своеобразие каждой из них укладывается в некий общий порядок, дает в совместном сочетании определенный единый ритм исторического развития. Мы видим в них постепенное ослабление внутренней интенсивности духовного напряжения и идейного богатства и одновременно с этим последовательное усиление экстенсивной силы, радикализма и широты захвата. Чтобы убедиться в том, стоит только сравнить, с одной стороны, Кромвеля с Лениным или Мильтона[264]хотя бы с Блоком и, с другой стороны, религиозно-политическую буржуазную английскую революцию с радикализмом якобинской французской и, наконец, с положительно всеобъемлющей русской социалистической революцией. С каждой новой волной глубокая идейная ее сила ослабевает и бледнеет, разрушительная же мощь и внешний объем возрастают. И, быть может, не будет ошибочным предположение, что с русской революцией цикл великих разрушительных волн этого потока исчерпался.

Если мы вглядимся теперь в духовное или идейное существо русской революции, то мы должны будем, прежде всего, признать, что – вопреки видимости – это существо не исчерпывается и не выражается адекватно социализмом. Это очевидно даже для внешнего политического наблюдения, ибо русская революция произведена, в конечном счете, крестьянами; крестьянин же нигде, в том числе и в России, не бывает социалистом. Этим мы отнюдь не хотим повторить распространенного среди эмиграции поверхностного мнения, что русская революция только прикрывала лживой видимостью идей и идеалов наготу безыдейного цинического буйства и корыстного грабежа. Революция всегда осуществляется верой в ее идеалы активного меньшинства народа, образующего ядро ее участников, и всегда разнуздывает темный вихрь порока, бесчинства и корысти. Так было и в России. Сколько бы бессмысленного разрушения и чисто эгоистических корыстных

действий ни привходило в революцию, ее подлинной силой была некая бескорыстная вера, порыв к какой-то объективной правде, и ее успех был определен стойкостью и бескорыстным самоотвержением фанатических служителей этой веры. Лишь в силу такой своей идейной природы, реальность которой мы считаем и социологически бесспорной и фактически удостоверенной беспристрастным наблюдением, русская революция становится вообще историческим явлением и, тем самым, явлением духовного порядка.

Но в чем, собственно, заключалось содержание этой веры? Определить это очень трудно, потому что положительное содержание ее чрезвычайно туманно и бесформенно и потому почти неуловимо; существо ее едва ли не исчерпывается отрицанием, и только с этой стороны можно пытаться ее определить. Русская революция в смысле отрицания – самая радикальная из всех доселе бывших: она отрицала не только определенную политическую форму правления или господства классов или сословий, она отрицала собственность, религию, государство, даже национальность; началом ее был неслыханный в истории факт – отрицание национальной самозащиты, национальное самоубийство во время войны, как бы восстание против элементарного инстинкта национального самосохранения. В ее дальнейшем течении она явила не только фактическое попрание (что случается во всех революциях), но и принципиальное отвержение всех бесспорных в европейском обществе морально-правовых устоев. Во имя чего? Этот положительный идеал можно определить разве только так: во имя безграничной самочинности рационального устроения жизни. Жажда самочинности и вера в безграничную мощь устрояющей самочинной воли есть характерная черта русской революционной психологии. Быть может, возразят, что это есть влечение к свободе, образующее в своей крайней форме существо анархизма; русская же революция развила жесточайший, неслыханный деспотизм, довела до крайних пределов вмешательство государства в человеческую жизнь и не обнаружила ни малейшей любви к свободе. Но такие возражения основаны на недоразумении. Прежде всего, этот

исход есть типическая роковая судьба всякого разнуздания самочинной воли: через анархию она всегда ведет к деспотизму. Но затем, и это гораздо важнее, стремление к идеалу свободы предполагает веру в личность, ее абсолютное достоинство и ее неотъемлемые права; но такой меры в русской революции совсем не было. Напротив, идеал самочинности сочетался в ней с отрицанием также начала самодовлеющей ценности личности. Он вылился поэтому в форму веры в самочинную народную волю, веры, которая дала оправдание и идейную силу коммунистическому деспотизму. И если в этом участвовала вера в какое-либо положительное начало, это была вера в разум, в чисто рационалистическом смысле этого слова; русская революция жила убеждением, что, сбросив с себя все стеснения, разрушив все традиционные общественные устои и освободившись от всяких правовых ограничений, народная воля сможет разумно, т.е. подлинно целесообразно, устроить народную жизнь и утвердить общественную правду. Отсюда столь характерная для русской революции – не только в лице ее вождей-интеллигентов, но в лице ее чисто народных представителей – наивная вера во всемогущество науки, в возможность при помощи науки технически организовать жизнь, так что будет достигнуто высшее, последнее ее совершенство (причем ответственность за неудачи в этом отношении доселе возлагается на умышленное противодействие специалистов и ученых, стоящих на стороне врагов народа). Замечательно, что русская революция, обнаружив неслыханную вражду ко всякой духовной культуре – к религии, к праву, даже к внеутилитарному научному знанию (кокетничание с искусством не имеет серьезного значения и не идет в счет, и за ним нетрудно разглядеть грубый нигилизм и в этой области), проявила наивную и страстную веру в техническую цивилизацию и истинно идолопоклоннический культ всякой рациональной – технической и социальной – организации. Русской революции, конечно, совершенно чужд «культ разума» в смысле просветительства французской революции – «Разума» с большой буквы как высшего абсолютного начала, как объекта, хотя туманной и убогой, но, все же, религиозной веры.

Напротив, русская революционная вера в разум есть до последнего предела довершенный нигилизм, отрицание всяческих высших, сверхчеловеческих начал, признание человеческого самочинного разума как утвержденной лишь в самой себе и не ведающей никаких высших норм инстанции человеческого самоустроения.

Если можно в краткую формулу свести русскую революционную веру, то ее можно выразить как *нигилистический рационализм* – сочетание неверия и отрицания всех объективных начал, связывающих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководясь прирожденным влечением к счастью и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной, лишь технически рациональной организацией человеческой деятельности. Социализм есть лишь выражение этого нигилистического рационализма в области социально-экономической: то, о чем лишь робко мечтали западно-европейские массы и их вожди, и что в их собственном сознании наталкивалось на непреодолимые духовные преграды в лице всей укорененной системы прав и культуры, – попытка подчинить всю жизнь, в том числе ее глубочайшую, так сказать, физиологическую основу в лице хозяйственного кровообращения рациональной общественной регулировке – это было без малейших сомнений испробовано в России, ибо здесь было для этого и достаточное неверие в сверхрациональные основы культуры, в том числе и личность, даже как хозяйственного субъекта, и достаточная вера в простой человеческий разум, который с помощью кулака и плетки для неразумных и порочных легко и просто устроит человеческую жизнь.

Русская революция есть последнее действенное и всенародное проявление нигилизма – это исконно русского умонастроения, вместе с тем, тесно связанного с общечеловеческим развитием нового времени. Если мы теперь, наученные опытом русской революции, оглядываемся назад на наше духовное прошлое XIX века, то мы видим медленное, постепенное накопление грозовой атмосферы, которая

разразилась в этой чудовищной буре. И пророчески предугаданные «бесы» Достоевского, и тургеневский Базаров, отрицающий всякие «принципы», ненавидящий барскую эстетическую, неутилитарную культуру и вместе с тем уверенный, что в анатомировании лягушек может быть достигнуто все знание, нужное человеку для жизни («резать лягушек и ругаться»), и реальный Бакунин, с легким сердцем подставляющий в Дрездене Мадонну Рафаэля под солдатские пули[265], верующий в разрушение как единственное творчество, а также и традиционные русские администраторы, презирающие всякую гуманность и либерализм, и твердо верящие в кулак и плетку, как достаточные средства расправы и немудрящей жизненной правды, и Лев Толстой, отрекшийся от искусства, культуры, государства, исторической религии и твердивший, что «достаточно человеку одуматься, понять и разумно устроить жизнь», чтобы достигнуть совершенства, – все это – разнородные проявления одной стихии нигилистического рационализма, того типического русского бунтарства, которое привело к катастрофе русской революции.

Но где же лежат исторические корни этого нигилизма? И здесь мы снова должны отметить сплетение национального со сверхнациональным. Замечательно, что Тургенев, введший этот термин для характеристики образовавшегося в 50-х годах XIX века нового русского умственного типа, заимствовал его из немецкой литературы: этот термин был выпущен в ход для критики рационализма немецкой философией чувства начала XIX века (если не ошибаемся, – Якоби). Исторические же истоки русского нигилизма восходят к вольнодумному кружку вельмож Екатерины II, т.е. к французскому просветительству XVIII века. Ведь именно это вольнодумное «вольтерианство» дворянство посеяло первые семена нигилизма в России, и корни от них постепенно проходили во все более глубокие слои русской почвы, захватив во второй половине XIX века слои «разночинцев» – единственный в России промежуточный слой между дворянством и народом, – породив в нем нигилизм 60-х годов и революционный радикализм 70-х годов и к началу XX века достигнув последних глубин народных масс. Но в

известном смысле этот нигилизм имеет еще более отдаленного предшественника в России. Век Екатерины невозможен был без духа Петра Великого и его реформ. Гениальный государственный реформатор России в каком-то смысле был, бесспорно, первым русским нигилистом: недаром большевики еще при последнем ограблении церквей с удовлетворением ссылались на его пример.

Сочетание бесшабашной удали, непостижимого для европейца дерзновения святотатства и кощунства, смелого радикализма в ломке традиционных устоев с глубокой и наивной верой в цивилизацию и в рационально-государственное устроение жизни бесспорно роднит, несмотря на все различия, – достаточно очевидные, чтобы о них стоило упоминать, – Петра Великого с современным русским большевизмом. Но Петр Великий есть русское отражение западного рационализма XVII века, века Декарта и Гуго Гроция[266], восстания Нидерландов и английской пуританской революции. И снова мы чувствуем: в нынешней русской революции подведен какой-то итог общеевропейского духа развития последних веков.

Мне кажется, что если вдуматься достаточно глубоко и окинуть широким взором общеевропейское (в том числе и русское) историческое прошлое, то мы увидим, что русская революция есть последнее завершение и заключительный итог того грандиозного восстания человечества, которое началось в эпоху ренессанса и заполняет собой всю так называемую «новую историю». В самых разнородных формах через ряд ступеней или эпох, из которых каждая отрицает предшествующую, стоит к ней в отношении диалектической противоположности и, вместе с тем, восполняет и завершает ее, развивается одна историческая тема: эта тема есть свобода, основанная на самочинности человеческого духа. Религиозно-общественной идеей средневековья была идея теократии: идеал утверждения царства Божия, установления правды на земле через подчинение человека власти, авторитет которой имеет неземное, божественное происхождение и руководится высшей религиозной правдой. Эта идея имеет своим источником христианское сознание подчиненности земного

небесному, зависимости всяческой земной правды от устремленности к Царствию Небесному, религиозной иерархичности мирового бытия. Но эта система была основана также на забвении одной кардинальной истины христианского сознания – истины о личной свободе как основном условии религиозно-осмысленной жизни. Это гениально постигнуто и выражено Достоевским в «Легенде о Великом Инквизиторе»: «Ты возжелал, – говорит Великий Инквизитор Христу, выясняя противоположность между теократией и первичным замыслом христианства, – свободной любви человека, чтобы человек пошел за Тобой, плененный и прельщенный Тобой»[267]. Великий принцип Богосыновства человека нашел свое выражение в авторитете власти Отца и исходящей из него иерархии, но не в свободной любви Сына. Истина была явлена и открыта, и осталось только, казалось, сверху, с высоты церковного авторитета, обладающего ею, осуществлять ее и подчинять ей человеческую жизнь. Было забыто, что в христианстве истина совпадает с «путем и жизнью», что она живет в глубочайших недрах жизни и осуществляется лишь в пути, который человек, повинуясь ее зову, вольно сам избирает. Было забыто, что истина есть любовь, а любовь есть свобода.

Из этого несовершенства, из этого внутреннего противоречия теократии, в которой завет любви осуществлялся силой принуждения, и человечество было направлено к вольному Богосыновству через рабское подчинение святыне власти, родилась основная тема новой истории. Эта тема есть свобода, свободное творчество человека, верховные права творческого человеческого духа, добывание истины и строительства жизни из имманентного, внутреннего источника человеческой личности. Первое и высшее свое выражение этот новый дух находит в ренессансе, в упоении художественного творчества, в требовании простора для творческих сил человека, в открытии природных основ человека, гармонии между природой и человеком, в жажде овладения природой и слияния с ней, в безмерном влечении вдаль и вширь – словом, в фаустовском духе. Это есть первый и открытый мятеж против христианства и вместе с тем попытка христианскую идею

личности и ее свободу – ибо античность этой идеи не имела – осуществить средствами языческого миросозерцания. Разрушительный характер этого мятежа долго не давал себя чувствовать, и, напротив, связанное с ним освобождение творчества принесло такое богатство новых духовных плодов только потому, что в средневековом христианском воспитании человечество накопило огромный запас потенциальных творческих сил. Из этого источника родилась новая, свободная, рациональная наука: от Леонардо да Винчи и Джордано Бруно идет прямой путь к Декарту и Галилею, к эпохе рационалистического естествознания XVII века.

Реформация есть восстание в области самой христианской религиозности. Ее тема есть восстановление и утверждение имманентной человеческому духу внутренней религиозности. Эта необходимая, объективно оправданная задача утверждения внутренней религиозности, поклонения Богу в духе и истине, осуществляется еще, однако, также в мятежной форме религиозного индивидуализма, отвержения исторического предания церкви, восстания свободной религиозной личности против сверхличного духа соборной святыни человечества. Свобода утверждается в отъединении, а не в любовном слиянии душ; личность, упоенная своим вольным общением с Богом, не раскрывается через это общение, а, напротив, перестает ощущать свои сверхличные онтологические корни, питаться живыми соками религиозной жизни, циркулирующими лишь во вселенском духе христианского человечества, и потому обречена на засыхание и религиозное увядание. Этот роковой процесс также не сразу дал себя чувствовать, потому что первый, творческий период реформации целиком жил за счет безмерной религиозной энергии духа, накопленной в средневековье. Но не только иссыхание и обеднение религиозной жизни в позднейшем протестантизме, вплоть до либерального, уже ни во что не верующего, протестантизма нашего времени, а главным образом общественно-политические плоды протестантизма свидетельствуют, что в его одностороннем индивидуализме религиозная свобода куплена слишком дорогой ценой потери самого источника религиозного

питания. Ибо уже с самого начала, с XVI века и в особенности в XVII веке, религиозный мятеж протестантизма привел к мятежу политическому, суровый религиозно-страстный пуританский дух завершился безрелигиозным пафосом «прав человека и гражданина» и привел к полной секуляризации государственно-общественной жизни.

Светское национальное государство, зародившееся в XVII веке, есть продукт одновременно и ренессанса, и реформации. Идущая из духа ренессанса жажда мощи и овладения миром, концентрируется в мощи национальных монархий, и исходящей из них мировой колонизации, тогда как реформация содействует укреплению светской государственной власти своим религиозным индивидуализмом, перенесением всей силы религиозной жизни во внутрь отъединенной личности, ослаблением творческой силы церковной идеи.

Но едва только успело образоваться светское национальное государство (или, вернее, оно еще не успело образоваться), как те же мистические силы, которые его создали, начали его разрушать. Идея самочинной свободы человеческой личности, еще в религиозно-пуританском облачении произведшая революционные потрясения XVII века, вскоре сливается с рационализмом, этим духовным плодом ренессанса. От Декарта до Гуго Гроция прямой путь ведет к Локку, к скептическому неверию Юма, к поверхностному и фривольному французскому просветительству XVIII века, из которого, в свою очередь, родилась политическая свобода и демократия XIX века. Либерализм и демократия есть порождение духа самочинности, уже совершенно отрешенного от религиозного питания, оторвавшегося из онтологических корней и внутренне опустошенного. И протестантская вера в религиозное достоинство человеческого духа, и стихийное ренессансное ощущение творческой мощи человека, и даже вера рационализма – в основе своей все еще религиозная – во «внутренний свет истины», открывающийся в человеческом разуме, заменяется пустой, лишенной конкретного содержания гуманистической верой в человека вообще и его моральную благость, верой в «человечность» и ее прогрессивное развитие.

Но уже катастрофа Великой Французской революции, порожденная гуманистическим просветительством XVIII века и через ряд исторических шатаний доведшая человечество до эпохи демократии, должна была существенно подорвать эту плоскую веру. В начале XIX века, в эпоху реакции и романтики, мы имеем какой-то краткий момент глубокого раздумья европейского человека о правильности пути, по которому оно пошло (достаточно упомянуть здесь Жозефа де Местра[268] и его единомышленников, немецкий романтизм и немецкую идеалистическую философию, в особенности Гегеля). Социально-политическая история пошла, однако, дальше по старому пути. XIX век есть век демократии. Но подобно тому, как нарождение светской государственности совершается с назреванием демократического бунта против него, так и одновременно с утверждением демократии начинается восстание против нее в лице социализма.

Социализм есть сразу и завершение, и низвержение либеральной демократии. Он руководится тем же основным мотивом, что и она, общим мотивом всего нового времени: сделать человека и человечество истинным хозяином его жизни, предоставить ему возможность самочинно устроить свою судьбу. Но он усматривает пустоту, бессодержательность и внутреннее противоречие той формальной свободы, которую дает либеральная демократия: человек, формально свободный, предоставленный самому себе, ничего не может сделать и гибнет жертвой социальных случайностей, оказывается игрушкой хозяйственных конъюнктур, рабом хозяйственно сильных слоев. Чтобы сделать его истинно свободным, надо пожертвовать его формальной свободой личности, объединить его в коллективное целое и предоставить человечеству, сосредоточив в его руках все земные средства, самочинно и рационально устроить жизнь ценою даже рабства индивида. Духовное опустошение, как результат всего исторического мятежа нового времени, отрыва человеческой личности от сверхличных онтологических ее корней, обнаруживается здесь уже во всей своей страшной силе: человек в социализме уже не есть самобытное духовное начало, а есть просто природное

существо и единственная цель его самочинного устроения – материальная власть и материальное благополучие. Единственный сохранившийся «священный принцип» есть принцип самого человеческого дерзновения, бунта природного существа против тяжких условий, в которые ставит его и природа, и стихия его собственной общественной жизни. И этот принцип дерзновения, мечта к построению вавилонской башни «своею собственной рукой», как это поется в гимне «Интернационал», осуществляется путем подавления всяческой реальной свободы, путем отрицания всех духовных корней и основ человеческого бытия. Социализм есть последний итог великого восстания человечества и вместе с тем результат его совершенного истощения – полного духовного обнищания блудного сына за долгие века блуждания вдали от отчего дома и его богатства.

Но Россия? Какое она имеет отношение ко всему этому пути и почему именно она должна была осуществить социализм, выразить то предельное состояние, к которому приводит этот путь европейского человечества?

Россия никогда не видала ни ренессанса, ни реформации, ни даже рационализма и просветительства в том глубоком и спонтанном смысле, какой носили эти движения на Западе; в России не было и господства либерально-буржуазной демократии, завершением которой и вместе с тем протестом, против которой является социализм. Но и Россия не осталась чужда тому духовному процессу, который образует содержание новой истории; только в ней до последнего момента он действовал слабее, затрагивая лишь более поверхностные слои ее бытия, и оставил в ней нерастраченный запас свежих духовных сил. Но именно потому, что в России все же был заброшен фермент того же процесса брожения, что вместе с тем русский духовный организм не приобрел того иммунитета, который выработался на Западе за долгие века болезненного его переживания, последний кризис, к которому он приводит, должен был со страшной силой и с исключительной показательностью развиться именно в России.

Россия не знала также теократии в западно-европейском смысле слова. В религиозном развитии Запада и Востока есть одно коренное различие, источник которого заложен в последних глубинах своеобразия религиозно-творческого духа Запада и Востока. В то время как на Западе религиозное творчество с самого начала вложилось в дело внешнего жизненного строительства и восприятие христианства означало для западно-германских народов вступление в суровую теократическую школу морального, государственного и гражданско-правового воспитания, в России великая духовная энергия, почерпаемая из безмерной сокровищницы православной веры, шла едва ли не целиком в глубь религиозного развития духа, почти не определяя эмпирическую периферию жизненного уклада русской жизни, не воспитала веры в какие-либо освященные ею принципы гражданских и государственных отношений. Поэтому, с одной стороны, в духовной глубине, скрытой от изменчивости и колыханий исторических волн, дольше могла сохраниться чистота церковной веры, и не было той жизненной потребности в борьбе с ней, в разрывании ее уз, которую испытал западный мир, с другой стороны, остались неразвитыми и неукрепленными те промежуточные между религиозным духом и жизненной эмпирией сферы права и морали, которые на Западе так прочно привиты теократическим воспитанием. Этим своеобразием определена религиозно-историческая судьба России.

Из всех достижений западноевропейской культуры Россия издавна обрела только одно – сильную государственную власть, которая первоначально выросла в ней не из процесса секуляризации и не в борьбе с теократией, а из самых недр православной веры: «Царь-Батюшка», Помазанник Божий был в народном сознании единственным носителем и верховной инстанцией эмпирически-общественного осуществления религиозной правды, единственным звеном, соединяющим религиозную веру с историческим строительством. Это придало монархии огромную, безграничную силу, с которой в государственно-исторической сфере не конкурировала никакая иная власть, даже и сила Православной Церкви. Поэтому, когда

для России пробил час вступления на путь западноевропейской новой истории, когда в нее проник дух секуляризации и самочинного строительства жизни, этот дух стал творить свое дело совсем иными путями, чем на Западе. На Западе этот процесс должен был начаться с могущественного и совершенно спонтанного духовного и религиозного движения – с ренессанса и реформации; он должен был действовать изнутри, потрясти сначала церковное сознание и жизненно-философское миросозерцание. Секуляризованная культура и национальная государственность есть там зрелый и постепенно нараставший плод этого духовного развития. У нас в этом не было надобности. У нас дело началось сразу как бы с периферии – с секуляризации государственной и связанных с ней внешних, гражданских, юридических форм культуры. Когда эти, идущие от периферии культуры и зародившиеся лишь на пороге XVIII века тенденции начали проникать в глубины личного духа, на Западе первый творческий период этого процесса был уже изжит, и уже явно проступали симптомы вырождения и разрушения, как последние его результаты. А когда в России – лишь во второй половине XIX века – то же движение раскрепощения и секуляризации начало проникать из культурных кругов в низший слой народа, и когда оно в начале XX века охватило народные массы, Запад уже изложил все потенции «освободительного» духа и дошел до идеи, в которой выразились агония и саморазложение этого духа, – до социализма.

Вот почему в том духовном процессе, который был у нас как бы запоздавшим суррогатом ренессанса и реформации, нам пришлось питаться уже не богатыми сочными первыми плодами западного духа, а лишь последними черствеющими крохами и разлагающимися объедками с его пиршественного стола.

Но что важнее всего: именно они более всего пришлись нам по вкусу, ответили какой-то своеобразной потребности нашего русского «освободительного» духа. Понять это нетрудно. Все промежуточные творения нового западного духа выражают ту стадию его развития, когда он сбросил с себя церковную опеку, но в глубине своего как будто свободно творящего духа сохранил глубокие, неизгладимо запечатленные следы

пройденной им теократической школы. Секуляризованная, основанная на личной свободе культура новой западной истории создала ряд нерелигиозных и вместе с тем «священных начал», на которых она твердо покоится и которые сами коренятся в непосредственной вере в них. Национальность, собственность, семья, государственная власть, «права человека и гражданина», «личное достоинство» – все это светские следы и отражения давнишнего теократического воспитания. Разложение духовно-онтологических, по существу, религиозных основ бытия шло на Запад в течение всей новой истории постепенно, путем их преобразования, придания им обмирщенной формы, сквозь которую еще доселе просвечивает их исконное существо. Поэтому процесс не мог носить подлинно разрушительного характера, или последний начал сказываться лишь очень поздно. Поэтому не раз за это время доведенная до края бездны, впадая в ужас анархии, Европа спасалась из нее своим консерватизмом, своей верой в священные принципы.

Совершенно иначе у нас. Между чистой, глубокой и полной верой, между цельным погружением духа в недра церковно-религиозного бытия и его совершенной отрицательностью и пустотой у нас нет ничего промежуточного. Поэтому у нас религиозно-психологически невозможны промежуточные духовные тенденции, на которых уже давно зиждется западноевропейская жизнь, – ни реформация, ни либерализм, ни гуманитаризм, ни безрелигиозный национализм, ни демократизм. Русский человек либо имеет в своей душе истинный «страх Божий», подлинную религиозную просветленность, и тогда он являет черты благости и величия, изумляющие мир, либо же есть чистый нигилист, который уже не только теоретически, но и практически ни во что не верит и которому все позволено. Нигилизм – неверие в духовные начала и силы, в духовную первооснову общественной и частной жизни есть рядом и одновременно с глубокой, нетронуто-цельной религиозной верой, коренное, исконное свойство русского человека.

Поэтому именно Россия была, как бы изначала, предназначена сказать последнее слово в этом духовном

движении самоотрицания культуры, которое с неизбежностью выросло из замысла дать самочинное, самодовлеющее, отрешенное ее утверждение. Чисто конкретно-исторические ярость и разрушительность русской революции родились из глубокой, не только экономически-классовой, но именно духовно-культурной отчужденности между русскими народными массами и образованными слоями русского общества, пытавшимися насадить в России европейскую культуру и сами ею отчасти уже пропитавшимися. С того момента, как рухнула монархия, эта единственная опора в народном сознании всего государственно-правового и культурного уклада жизни, – а она рухнула в силу крушения в народном сознании религиозной веры в «Царя-Батюшку» – *должны были* рухнуть в России все начала государственной и общественной жизни, ибо они не имели в ней самостоятельных основ, не были сами укоренены в духовной почве. Русский народ потерял исконную цельность религиозной веры, он оторвался от старого и почувствовал, как Илья Муромец, тридцать три года пролежавший на печи, потребность расправить свои силы, пожить самочинно, стать самим хозяином своей жизни; но он не обрел и не мог обрести никакой новой положительной веры и потому обречен был впасть в чистый нигилизм – отречься от родины, от религии, от начала собственности и труда. Русский нигилистический коммунизм – это «азиатский» социализм – и есть выражение этого отречения и универсального отрицания; все его положительное содержание и упование ограничивается русским «авось» – наивной верой, что «трудовой народ», все разрушив, как-нибудь все самочинно наладит и с помощью сильного кулака принудит всех соучаствовать в неведомой, новой гармонии на опустошенной земле. Конечно, как это бывает во всех революциях, возникших из слепого потрясения власти, ее официальные лозунги и сознательные принципы действия далеко не адекватны стихийному духовному существу сил, ее породивших. Можно сказать, что при всем своем безумии она чрезмерно рациональна и в этом смысле европеизирована по сравнению с духом, ее породившим, и это есть отчасти результат существенного соучастия в ней инородческого

элемента. Но, все же, в основном своем существе русская революция есть адекватное выражение нигилистического рационализма той предельной, лишенной всякого духовного содержания и духовного корня самочинности устрояющего свою жизнь человеческого разума, которая есть последний результат развития нового западного духа, но которая на Западе, в силу всего его прошлого, не могла доселе действенно и сполна осуществить себя, но зато нашла своего выразителя в русском народе в тот момент, когда эта западная идея запала в его цельную, наивную и неискушенную душу.

Каков же в итоге религиозно-исторический смысл русской революции?

Как указано, волей исторических судеб, основное направление которых мы пытались выше схематически наметить, в русской революции подведен итог более чем четырехвековому духовно-историческому движению западного человека. Этот итог подведен, конечно, не только в русской революции; он достаточно явственен и в самой Западной Европе. Многовековое развитие гуманистической культуры и гражданственности, приведшее к мировой войне – этому самоубийству Европы, полное всеобщее разочарование в демократии, в «правах человека и гражданина», социалистическая мечта, отчасти бесплодно и бессильно потонувшая, и растворившаяся в болоте демократического мещанства, отчасти с отчаянием последней надежды, в колебаниях неверия и веры взирающая как на недосягаемый для себя образец на русский коммунизм, глубокое разочарование всех лучших умов Европы во всем, что составляло движущую силу ее развития за последние века, – в просветительстве в демократии и либерализме, во всяческом рационализме, в самом «европеизме», страстная, хотя доселе еще не осуществленная мечта о новом религиозном возрождении, характерное искание новых духовных начал на Востоке – вот некоторые характерные статьи этого итога.

В России, однако, тот же итог подведен катастрофически, продемонстрирован воочию с потрясающей силой, и потому из

России, по-видимому, этому итогу суждено действенно повлиять на дальнейшее развитие человечества.

Этот итог, который ближайшим образом означает экспериментальную проверку и в результате ее – самоупразднене социализма, имеет в действительности гораздо более глубокое значение и универсальное содержание. Социализм, сам по себе, есть лишь последний этап всего духовного развития нового времени: его разрушительная – в отношении существующего культурно-общественного уклада – тенденция есть вместе с тем *завершение,* доведение до последнего конца всех заветных стремлений нового времени. Правда, целая духовная бездна как будто отделяет материалистический и нигилистический социализм – это самое крайнее выражение духовного обеднения человечества – от роскошных, многообещающих, блещущих духовным богатством и избытком сил первых форм этого движения. И все же между ними есть глубочайшее внутреннее сродство, такое же сродство, какое есть между идеализирующим, одухотворенным портретом и грубой, но меткой карикатурой одного и того же лица. «Героическая ярость»[269] мятежного пантеизма Джордано Бруно живет в вульгарной ярости социалистической революции; вдохновенная мечта Леонардо да Винчи об овладении тайнами природы, о власти человеческого разума над ней в старческой выродившейся форме звучит в глупых речах об «электрификации» как источнике спасения человечества; юношеская утопия неистового Кампанеллы о «солнечном государстве», о вселенском царстве, управляемом единой властью, которая рационально строит его хозяйственную и социальную жизнь, эта утопия продолжает жить в мечте об интернационале. Последний отголосок роскошного, упоенного мирской красотой буйства людей ренессанса еще звучит в безобразном и хаотическом буйстве русского мужика, опрокинувшего все преграды старого мира; и мрачный огонь угрюмого религиозного фанатизма Кальвина и английских пуритан разгорелся в адское пламя революционного фанатизма, творящего оргии человеческого жертвоприношения в подвалах русских «чрезвычаек».

Русская революция есть историческое reductio ad absurdum[270]; экспериментальное изобличение неправды идеала самочинного устроения жизни, руководившего человечеством за все последние века. В ее лице совершается крушение вавилонской башни, которая строилась человечеством в течение четырех веков. Путь, на который человечество вступило с эпохи Ренессанса и Реформации, пройден до последнего конца; «новая история» кончается на наших глазах. И начинается какая-то подлинно «новейшая история», какая-то совершенно иная эпоха.

Отрицательное определение смысла этой новой эпохи совсем не трудно: она будет основана именно на отрицании идеала нового времени, на разочаровании в идее самочинного бунтарского человеческого самоустроения. Гораздо труднее предвидеть ее положительное содержание.

Те, кто еще не до конца уразумел великий исторический смысл переживаемого нами катастрофического времени, усматривают в таких мыслях болезненную и слишком крайнюю реакцию, бессмысленную, неосуществимую и вредную мечту о восстановлении средневековья, нелепую попытку вычеркнуть из истории всю великую страницу новой истории со всеми ее духовными достижениями. Но это основано на недоразумении. Всякое отречение от прошлого, всякое огульное отрицание его есть зло и заблуждение. История никогда не поворачивает назад, не восстанавливает прошлого, она всегда идет неизменно вперед; и если бы даже прошлое могло быть возрождено, оно уже не было бы старым прошлым именно потому, что было бы прошлым возрожденным, что между ним и подлинным прошлым лежал бы незабываемый, неистребимый и поучительный опыт эпохи, низвергшей это прошлое. Но история не идет и прямолинейно, не есть сплошное и непрерывное «прогрессивное движение» по одному прямому пути; она движется зигзагами или, быть может, спирально: пройдя круг развития в одном направлении, она вынуждена с новой отправной точки и на новом уровне некоторое время снова идти почти параллельно пути, который она уже раз проходила. История движется диалектически, одновременно преодолевая

каждую предыдущую свою эпоху и тем сближаясь снова с предшествовавшей ей, но и обогащаясь уже пройденным. Как и в биологическом развитии, новое поколение, неся в себе кровь отцов, возрождает к новой жизни действенно формирующую энтелехию[271] своих дедов.

Если заполнить конкретным духовным содержанием эту методологическую схему исторического развития и применить ее к обсуждаемому нами кризису, то, я думаю, мы должны будем выразить телеологически необходимый – хотя отнюдь тем самым еще не предопределенный – исход из него следующим образом: не может быть и речи о простом возврате к преодоленному прошлому средневековья, о сплошном и коренном отрицании глубочайшей движущей духовной силы нового времени. Человечество стоит снова на перекрестке путей, и оно изберет правильный и исторически необходимый путь, если новым путем пойдет к прежней цели. Ведь мечта средневековой теократии так же до конца изобличена, как и мечта самочинного человеческого самоустроения. И в отношении этой ложности теократического идеала самый замысел новой истории был правомерен и исторически обоснован. Это был замысел осуществления духовной свободы, насаждения правды на земле не извне и сверху, а из глубины, из самых первооснов творческого человеческого духа; в этом замысле содержалось исправление односторонности теократического начала, попытка подлинного осуществления христианского начала богочеловечества, коренного соучастия свободного человеческого духа в Божьем творчестве. Основное заблуждение нового времени состояло лишь в том, что свобода была отождествлена с бунтом; творческие глубины человеческого духа пытались утвердить отрешением их от божественной почвы, в который они укоренены и через которую они только и могут питаться. Человечество думало достигнуть неба, оторвавшись от своих корней и свободно паря в воздухе; оно хотело, как будто, владеть небом и подчинить его себе. На самом же деле, дорасти до неба можно только, будучи с самого начала, через глубины духовно-исторической почвы укорененным в нем самом. Бунтарское человекобожество

нового времени должно уступить место органическому, истинно творческому богочеловечеству, творческая сила которого заключена именно в его религиозном смирении. Наступает или должна наступить эпоха подлинной зрелости человеческого духа, одинаково чуждой и суровой трансцендентной, духовной дисциплине его детства в лице средневековья, и бунтарскому блужданию его юношеского периода. В зрелости идеалы и верования детства снова воскресают в нашей душе, но мы уже не наивно подчиняемся в их лице внешней духовной силе, воспитывающей нас, а истинно свободно воспринимаем их личным свободным духом, который, исходя из последних собственных глубин, через них укоренен в высшем сверхиндивидуальном и сверхчеловеческом начале. Эпоха, все творчество которой было основано на отрицании высших духовных сил, питающих человеческий дух, должна смениться эпохой, свободное творчество которой всецело укреплено укорененностью человеческого духа в высшем духовном начале.

Сквозь хаос, опустошение и тьму сегодняшнего дня предвидится эпоха сознательного стремления человечества не к свободе блудного сына, а к свободному Богосыновству. Наступит ли она, и когда и как наступит, – это, с одной стороны, зависит от силы религиозной воли, воли к подвигу каждого из нас и, с другой стороны, – от неисповедимой воли Провидения, ведущего человечество историческими путями, ведомыми лишь Ему Одному.

Большевизм и коммунизм как духовные явления[272]

И в обычной речи и в официальном обращении «большевизм» и «коммунизм» употребляются как синонимы. Имя «большевистская партия» возникло в 1903 году, когда на съезде русской социал-демократической партии радикальное ее большинство отделилось от умеренного меньшинства и основало особую партию – «партию большинства». После того, как в вооруженном восстании в октябре 1917 года она свергла временное правительство, опиравшееся на умеренные социалистические партии, и взяла власть в свои руки, она приняла официальное имя «коммунистической партии»; но еще долго после этого название «большевистская партия», хорошо знакомое народу, употреблялось официально[273]. Поэтому в народной речи «большевизм» понимается до сих пор как «коммунизм».

Вместе с тем, в народе встречается, хотя и не широко распространенная, замечательная практика резко различать «большевизм» и «коммунизм». Во многих ожесточенных и кровавых восстаниях против господствующей в России власти можно было слышать, что против коммунизма борются люди, вполне искренно называвшие себя «большевиками». Зачастую люди из низших слоев народа называют себя большевиками и с отвращением говорят о коммунистических правителях. Это странное недоразумение иногда перерастает в легенду, будто бы произошедшая в Октябре 1917 года славная и обнадеживающая большевистская революция, имевшая целью установить настоящее крестьянское и рабочее правительство, потерпела поражение и, каким-то образом, позднее (когда – остается здесь, естественно, неизвестным), коммунисты и евреи (которые совершенно не отличаются друг от друга) захватили власть и тем вновь обрекли народ на рабство и нужду. Под этой легендой скрывается тот несомненный факт, что народ, с воодушевлением поддерживавший революцию, рассматривает ее как неудавшуюся; «большевики» обещали свободу и народную власть, они вообще обещали дать много *больше, чем*

он до этого имел (слово «большевики» было понято в народе не в смысле партийного *большинства* – по законам русской этимологии именно такое значение наиболее близко и естественно); но после революции большевики оказались «коммунистами», иноземными господами, имя которых народу совершенно непонятно, а из-за их хозяйственной политики, столь обременительной для крестьян из-за притеснений и насилий, преследований церкви и засилью евреев в правительстве, коммунистов стали ненавидеть.

Эта парадоксальная языковая практика, своеобразно отражающая самочувствие народа и говорящая о пересечении в русской революции различных духовных устремлений и социально-политических факторов, должна послужить нам исходным пунктом для попытки хотя бы частично разгадать загадку (или загадки) русской революции. Как случилось, что крестьянский народ посодействовал коммунистическому господству? Как произошло, что народ, который Достоевский – как это казалось до сегодняшнего дня – справедливо называл «народом-богоносцем», народ, проникнутый достойными уважения древними традициями, которого в прошедшем веке рассматривали в качестве главной опоры консерватизма в Европе, вдруг поменял свое мировоззрение и вместо своих святых и Богом данного царя избрал своими вождями и властителями западноевропейских социалистов? Как вообще возможно, что священные старые башни Московского Кремля, выдержавшие столько вражеских набегов, видевшие армию Наполеона и оставшиеся несокрушимыми, теперь служат воротами резиденции коммунистического правительства, а кремлевские часы вместо привычного гимна «Коль славен наш Господь в Сионе» теперь ежедневно исполняют «Интернационал»? Резкое разделение двух духовных стремлений, которые мы обозначили именами «большевизма» и «коммунизма» в определенной степени послужит решению этой загадки.

Собственно, европейцы должны хорошо знать, что означает «коммунизм», потому что он является в известном смысле последним результатом их собственного исторического

развития. По счастью, европеец знает коммунизм только как идею, идеал будущего, в то время как Россия приучается узнавать его осуществленное общественное устройство. Коммунизм был провозглашен Марксом и Энгельсом в 1848 году знаменитым «Манифестом Коммунистической партии». Он является не чем иным, как последовательно и бесстрашно проведенной идеей революционного социализма. Мнение, будто русский коммунизм есть извращение марксистского социализма, так сказать, ересь в отношении к ортодоксальной социалистической вере, часто выдвигаемое в социал-демократических кругах, абсолютно неверно. Например, совершенно правы коммунисты, в свою очередь обвиняя западноевропейские социалистические партии в опошлении и фальсификации подлинного содержания революционного марксистского социализма. Впрочем, такое опошление или отступление от революционного социализма частью уже было проделано в поздних работах самих его основателей; со своей стороны, социалистическим ученым, используя цитаты из священных текстов позднего периода, легко уличать коммунистических практиков в ортодоксальности. Факт, что революционный социализм, провозглашенный в сороковые годы, уже очень скоро во всей Западной Европе обнаружил тенденцию внутренне приспособиться к основоположениям буржуазно-демократического правового государства, – этот факт неоспорим. Идея подлинного преобразования всего существующего общественного порядка, последовательной социальной революции и планируемым уничтожением государства, науки, семьи и собственности скоро выродилось если не в лицемерие, то, по меньшей мере, в туманную, апокалиптическую надежду, осуществление которой отодвинуто в столь далекое будущее, что оно не имеет никакой связи с сегодняшней практикой. Революционный материалистический социализм стал верой без дел, «мертвой верой»; напротив, все реальные дела и даже пожелания социалистических партий, несмотря на их относительный радикализм, приноравливались к существующему общественному устройству и внутренне проникались его духом. Если раньше в этом отношении еще

могли быть какие-нибудь сомнения, то такое положение вещей было убедительно и неопровержимо подтверждено деятельностью социалистических партий Западной Европы во время мировой войны.

Напротив, русский коммунизм как в своей теории, так и в практике является не чем иным, как попыткой вполне серьезно принять и учитывать революционно-материалистический социализм в его первоначальном содержании и цельном значении. Он был осуществлением невиданного, доселе едва мыслимого experimentum in corpore vili[274].

Одно из могущественных государств Европы было использовано как испытательный полигон и 120 миллионов русских безжалостно и последовательно были превращены в подопытных кроликов. Если при этом не удалось совсем уничтожить весь прежний общественный строй, то, во всяком случае, к этому делается попытка; по крайней мере, в принципе, прежний общественный строй отменен и его заменяют положением, покоящимся на совершенно иных социально-политических основаниях. Для всех культурных народов Европы именно в этом заключается исключительное и совершенно своеобразное значение русской революции; она – опытная проверка социализма, как его однажды в шутку советовал Бисмарк[275], и как он вполне серьезно внедряется в России. Разумеется, можно сказать – и об этом нередко говорят, – что подобный единичный эксперимент, проведенный при совершенно случайных условиях и в очень своеобразной среде, не может доказать многое; но, с одной стороны, нельзя ни надеяться, ни желать, чтобы эксперимент повторился снова, и, с другой стороны, наука обязана и может сделать значимые всеобщие выводы даже из одного-единственного события, используя известные ей аналитические методы, отделяя необходимое от случайного. Задумавшись над колоссальностью этой попытки для жизни европейских народов, можно только удивляться тому, как мало внимания уделяется этому факту в европейской науке, как мало разрабатывается это золотое дно социально-научного исследования. Как уже сказано, в революции по-настоящему уничтожены все основания

гражданского порядка – по крайней мере, принципы права. Более не существует национального государства: прежнюю Россию сменил союз социалистических республик разных народов, которые, понятно, объединены деспотической центральной властью; ее же политика преследует только международные цели, а именно – всемирную миссию коммунизма. Не существует более частной собственности: фактически «обобществлены» не только «средства производства» и сделана попытка государственного управления всем народным хозяйством; вообще обладание и пользование благами сомнительно; они отданы на произвол государства, которое в любой момент может безвозмездно конфисковать все, что сочтет необходимым, и обычно пользуется этим правом. Не только очень узки границы гражданской свободы, однако – что и является важнейшим – они регулируются не какими-либо постоянными нормами права, а политическими органами; не имеет никакого значения принцип неприкосновенности, вытекающий из договорных отношений, напротив, правительственные меры здесь всегда имеют обратную силу. Брак заменен совершенно свободным, только регистрируемым государством и в каждом случае произвольно расторгаемым, отношением полов, и родительская власть, по крайней мере, для всех некоммунистов, сведена к минимуму. То, что не существует свободы вероисповедания, слова, собраний, что вообще никакого применения не находит понятие частного права – само собой понятно и достаточно известно. Но вот что, вероятно, является главным: сама идея права, как объективно надличностная, суверенная инстанция, которая в равной мере связывает как законодателя, так и исполнителя, защищает субъективные права личности и ставит нерушимые границы любому произволу, отвергается совершенно и принципиально, и практически. В согласии с материалистическим пониманием общества, она заменена идеей классовой диктатуры, господства пролетариата. С одной стороны, господствующий класс (фактически выступающий как отдельные представители пролетариата, выдвинутые господствующей партией) в любой момент имеет право проводить свои меры помимо писаного

права; с другой стороны, всякий правовой акт должен руководствоваться не объективно ценным правом, а, прежде всего, интересами коммунизма и господствующего класса. Политика правительства может колебаться, она может сохранить большую или меньшую свободу личности в гражданской и хозяйственной жизни; исходя из соображений целесообразности, под контролем государства, она может – как это однажды имело место – снова ввести уничтоженный капиталистический порядок. Но все это – только произвол правительства, которое может не только в любой момент изменить все нормы права, но и может в каждом отдельном случае действовать вопреки, им же установленному правовому порядку. (Характерным примером этому является тот факт, что торжественно объявленная в 1920 году отмена смертной казни, по практическим соображениям, вообще не принимается во внимание правительственной и судебной практикой).

Нужно открыто признать: господство коммунизма есть самое ужасное из того, что когда-либо переживали не только европейские народы нового времени, но и человечество в целом. В сравнении с ним, любой другой государственный и общественный порядок, вплоть до пресловутого азиатского деспотизма, кажется гуманным и либеральным установлением. До русского коммунизма во всемирной истории не было такого деспотизма, который, с одной стороны, втягивал всю жизнь подданных в орбиту своей власти и пытался по общим принципам регулировать ее, а с другой, опирался при этом на чисто материалистическое мировоззрение при отрицании всех нравственных и религиозных ценностей. Любой деспот мог, конечно, произвольно распоряжаться жизнью и собственностью своих подданных, но делал он это в исключительных случаях и не пытался сверху планомерно управлять всей хозяйственной жизнью, предоставляя свободному обращению хозяйственную и личную судьбу. И, с другой стороны, никогда не было деспотизма, который, используя свою неограниченную власть, так принципиально-цинически аппелировал бы только к своему собственному господству; любой самодержец милостью Божьей, по меньшей мере, ссылался на принцип божественного

установления; какой-нибудь деспот пытался, хотя и лицемерно, оправдать свой произвол ссылками на народное благо или на объективную важность и сохранение справедливости. Как известно, лицемерие – это дань, которую порок платит добродетели, но как бы не расходилась практика с теорией и публично провозглашенными принципами права, однако, в общем, ценность права признавалась, и обращение к его нормам, даже если они оставались бездейственными, по меньшей мере, соответствовало праву и было его признанием, и это на практике ограничивало произвол известными рамками. Все обстоит совершенно по-иному при господстве материалистического коммунизма: только здесь судьи и чиновники при конфликте между правом и интересами коммунистического государства действовали *вопреки праву,* просто отклоняя вообще апелляцию к всеобщим нравственным нормам, которые введены самим государством, ссылаясь на материалистическое мировоззрение и обоснованный им суверенитет господствующего класса.

Никогда не существовало такого общественного устройства, где принцип «власть предшествует праву» (власть первенствует над правом) считался бы единственным и высшим принципом управления и права, как это есть при коммунизме; никогда не было такого общества, в котором бы вся жизнь личности была бы так безраздельно подчинена государству. Эта связь деспотического самодержавия, не подчинившегося никаким нравственным заповедям ига принципам права, однако публично заявившем о собственном интересе как последнем обосновании своих действий, самодержавия, гак сказать, совсем не милостью Божьей, а самодержавия во имя материалистического эгоизма и попытки государственно-планомерно регулировать всю жизнь человека и управлять ею, и образует как раз духовную сущность коммунизма. Не будет преувеличением сравнить коммунизм с адом, властью сатаны.

Само собой разумеется, что такой общественный порядок и лежащая в ее основе жизненная философия не может возникнуть из действительных потребностей народа, из положительно-творческой народной воли. Как таковой,

коммунизм фактически не имеет таких национально-исторических корней в русской народной жизни и в русском миропонимании. Он импортирован с Запада и может быть рассмотрен как ублюдочное порождение западного безверия, обезвоживания общественной и государственной жизни. Если усматривать историческое развитие Западной Европы в новое время – от ренессанса и реформации вплоть до наших дней – как одно большое духовно-историческое движение, то оно обнаружит себя как непрерывное последовательное освобождение жизни от ее религиозных основ, как секуляризация всего понимания жизни. Это явилось попыткой подменить Божественные основы жизни и ее близкие отношения с Богом принципом суверенитета человека и его самодержавной волей. Некоторые полагают, будто западноевропейская демократия – это последний и вполне закономерный результат такого процесса; но фактически дела обстояли иначе, известно, что социализм возник от разочарования в демократии; демократия только формально обеспечивает суверенитет народной воли и не гарантирует его реализацию; чтобы иметь возможность осуществить народную волю фактически, народ должен был взять в свои руки хозяйственную жизнь общества; – это и было основной идеей социализма. С другой стороны, демократия как *либеральная* демократия имеет, как известно, религиозное происхождение: она связана с принципом прав человека и политической свободой, а не господством народной и личной воли в ее природной сущности, вне связи с высшими, абсолютными ценностями; она ограничивается здесь идеей неприкосновенности личной свободы, а эта последняя идея имеет религиозное происхождение. Напротив, социализм – не в его компромиссной форме (социал-демократия), а в его чистой сущности – в коммунизме, является действительно последовательным проведением принципа неограниченного самодержавия природной человеческой воли, которая необходимо, в то же время, заключает в себе отрицание и уничтожение всякой действительной человечности (именно как высшего принципа, потому что человечность покоится на богоподобии человека и его покорности Богу). И вот встает

большой и значительный вопрос: как случилось, что Западная Европа избежала коммунизма – этого последнего последовательного результата своего собственного духовного развития, в то время как Россия, вся жизнь которой, казалось, покоилась на древних религиозных основах, Россия, не пережившая ни реформации, ни ренессанса, стала местом, где коммунизм победил? Ответ на этот вопрос ведет нас к пониманию внутренних основ русской революции, той самой ее сущности, которую мы обозначили словом «большевизм».

С точки зрения всемирно-исторического процесса духовного развития, русская революция – это последнее выражение той тенденции к автономии и секуляризации культуры, которая возникает на Западе в эпоху ренессанса и реформации, а в России началась с реформ Петра Великого. Но русское культурное развитие от западноевропейского отличают две особенности. Первая определяется временем и формой возникновения этой тенденции, а вторая зависит от внутренних особенностей русского духовного мира как такового.

На Западе освобождение личности и омиршление культуры протекали, как уже сказано, в мощном спонтанном духовном и религиозном движении ренессанса и реформации. Национальное государство и секуляризированное общество явились тем чистым, постепенно произраставшим плодом этого внутреннего духовного процесса. В России этот процесс начинается внезапно и внешне – с секуляризации государственной формы и гражданско-правовых жизненных отношений; в этом смысле можно будет сказать, что Петр Великий – toutes proportions gardees[276] – был первым русским революционером. На Западе первый, творческий период этого процесса, когда такие, исходящие с периферии культуры тенденции стали проникать в глубины личного духа, давно миновал и симптомы его разложения и опошления выступили довольно ясно. В России первым проявлением светской автономной личной духовной культуры стал круг свободомыслящих дворян при дворе Екатерины Второй; это было уже во время атеистического Просвещения, прямо перед французской революцией. Но когда в России во второй

половине XIX века это духовное движение стало распространяться в более широких, городских слоях населения, и когда в начале XX века оно проникло в народные массы, на Западе все возможности этой гуманистической тенденции исчерпали себя, и на их месте

выступил социализм – продукт ее агонии и саморазложения. Так произошло, что духовное движение, которое в России можно считать позднейшим суррогатом реформации и ренессанса, смогло собрать не первые богатые и сочные плоды западного духа, а его последние засохшие остатки. У «освободительного процесса» в России отсутствовали глубокие и богатые основы, на которых были взращены все гуманистические силы и тенденции на Западе. Но особенность секуляризационного процесса в России не может быть объяснена ни его поздним наступлением, ни направленностью его распространения от государственной периферии к духовному центру. Его последняя причина заключена в своеобразии русского духа и русской религиозности.

От рождения германских государств в раннем средневековье, религиозный дух Запада направлялся на формирование нравов и правовых отношений. С детства западные народы были воспитаны строгой теократической дисциплиной и обучением. Церковь формировала жизнь, которая во всех государственной, нравственной и гражданской областях покоилась на религиозных основах. Вера в эти основы так прочно вросла в душу европейца, что после разрушения теократического фундамента жизни, осталась неприкосновенной как известные «священные принципы», нормирующие жизненное устройство. Все, даже совершенно светские принципы – право собственности, частное право, парламентаризм – все основные принципы как гражданского права, так и государственного устройства – являются законными наследниками этого религиозно-теократического духа, несмываемые следы которого до сих пор несет на себе понимание жизни европейцем. Это стало основой глубокого, светского социально-политического консерватизма, который

отличает европейскую жизнь даже после отмирания религиозного регулирования государственной и общественной жизни и сохраняет ее и ныне от уничтожения анархически-революционными тенденциями.

Западное неверие, западное отрицание религиозных основ жизни выражается не во все уничтожающем нигилизме, а в замене религиозного понимания жизни верой в святость мирских ценностей и идеалов, обоготворением известных земных инстанций, что образует сопротивляемость разрушительным тенденциям неверия.

Совершенно иное в России. Большая духовная энергия, черпаемая из неиссякаемого источника православной веры, направлялась в глубины духовной жизни, не участвуя заметно в формировании гражданской и государственной жизни. Частью по этой причине, частью вследствие особенностей русского национального характера, связанного с русской религиозностью, русской душе остается, совершенно чуждой до сегодняшнего момента, мораль и право в светском смысле, как независимые от религии; типичный русский не верит в какие-либо автономные, на самих себе покоящиеся ценности и идеалы гражданской и государственной жизни. Напротив, если русскому присущ настоящий «страх Божий», действительная

религиозная просветленность, тогда он проявляет признаки удивительного духовного величия и чистоты; или же, если он утерял веру, он становится полнейшим нигилистом, уже ни во что не верящим, полагающим, что теперь все позволено. Единственная вера, на которой держалась вся русская государственная и правовая жизнь до революции – это религиозная вера в монархию, в «Батюшку-Царя», как носителя религиозной правды во всех земных начинаниях. Вся русская светская государственная и духовная культура, несмотря на ее относительное богатство и двухсотлетнее существование (с Петра Великого), никогда не имела непосредственных корней в русском народном сознании; она даже была чужой народу, и он терпел ее только потому, что культура была продуктом монархии, санкционированной в последней инстанции царской волей. Поэтому русская революция не могла руководиться

никаким либерально-демократическим или гуманитарным пониманием жизни; когда однажды вера в Богом данного царя – носителя Божественного права и абсолютной справедливости на земле – исчезла. Вместе с монархией в тот же миг должны были рухнуть все основания западно-европейской государственной и гражданской жизни в России. Отсюда ясно, что коммунизм – конечно, не в своем положительном содержании как последовательный социализм, а в своей отрицательности, как чистый нигилизм – мог получить опору в русском народном сознании, когда оно потеряло веру в религиозную основу государственного и гражданского порядка. Русский крестьянин, как крестьянин вообще, естественно, далек от того, чтобы быть социалистом; если даже отвлечься от того, что у русского крестьянина, как и вообще у русского человека, по указанным выше причинам, отсутствует вера в святость *права* частной собственности, то следует отметить, что он и психологически, и экономически является частным собственником и не склонен ни к какой социализации; когда он помогал коммунистической революции победить, то он менее всего думал о введении коммунистического хозяйственного порядка. Когда русскую революцию хотят объяснить с материалистической точки зрения, то достаточно сказать, что большевики соблазнили крестьян обещанием немедленного мира, возвращением солдата в деревню и увеличением своей собственности участием в дележе крупных поместий. Этого объяснения недостаточно, так как с другой стороны известно, что духовно крестьянин настроен консервативно. Следовательно, чтобы понять великое историческое явление русской революции в его последней глубине, нужно пытаться проникнуть в ее глубочайшие именно духовные корни. И здесь на основании вышеизложенного можно пока заявить, что коммунизм как нигилизм, как отрицание существующих правовых и государственных принципов был жадно воспринят душой русского народа. Это как раз то, что можно назвать «большевизмом» в негативном смысле, то есть стихийным движением народного духа. Это разновидность отрицательной религиозной иллюзии, овладевшей душой русского народа,

потерявшего веру в старую религиозную правду. Это – острый кризис русского религиозного сознания, который выразился в нигилистическом «все позволено, нет ничего святого!» и практически привел к анархическому восстанию в его типично русской форме, о которой однажды Пушкин, при описании подобного восстания Пугачева, сказал: «не приведи Господь, пережить русский бунт – бессмысленный и беспощадный!». Коммунистическая партия для того, чтобы разрушить старый общественный строй, взять власть в свои руки и основать деспотическое коммунистическое государство, совершенно чуждое народному сознанию, использовала нигилистическую страсть к разрушению, свойственную наивной русской душе, не сдерживаемую ничем, кроме религиозной веры, не признающую никаких, так сказать, средних автономных ценностей и норм.

Большевизм, как народное движение, был тем самым охарактеризован односторонне, с его негативной стороны. Но он имеет и позитивное, много глубже лежащее содержание, которое, правда, тоже выражается в нигилистической установке. Это позитивное содержание мы можем определить как стремление русского народа к самоуправляемой государственной власти, к гражданскому и государственному самоуправлению, представление о котором имеется в народном сознании. Русский большевизм как спонтанно историческое народное движение, если отвлечься от его нынешнего болезненного извращения, является, собственно, ничем иным как *демократическим* движением низших народных слоев. Только под словом демократия не нужно мыслить определенную западную политическую форму, а понимать ее более широко. Начиная с Петра Великого, русский народ жил при государственном и общественном устройстве, которое признавалось своим и духовно близким лишь высшими слоями общества; для крестьянина, как уже было отмечено, в этом порядке было понятно и свято лишь одно – только церковно освященная царская власть. Такой порядок, с его западным отпечатком, русскому народу был внешне навязан, внутренне чужд его духу, что было санкционировано, так сказать, сверху, священным авторитетом царя. Еще два столетия Россия жила –

чем дальше, тем больше – при таком порядке жизни, который был совершенно трансцендентен народной душе, потому что для народа его единственной точкой опоры было упование на высшую милость, на святую власть царя. Весьма примечательной особенностью социальной структуры России было то, что в отношениях между высшими и низшими слоями населения были не только классовые противоречия в хозяйственном смысле, но и глубоко проникающие *культурные противоречия.* Как в большинстве своем французский крупный землевладелец, так и чиновник, и зажиточный горожанин казались крестьянину чужим непонятным и совершенно бесполезным существом, которое как «барин» резко противостоит крестьянину, ему самому, рассматривавшему себя единственным носителем русского духа и русского народа. Несмотря на то, что в последнее десятилетие в правовом отношении крестьянин стал полноправным гражданином и имел возможность, благодаря школьному образованию или профессии, проникнуть в высшие слои (реально это осуществлялось в возникновении богатого купечества из крестьянства), жили крестьяне в таких обычаях, в которых ощущались остатки крепостного права. Запоздалая отмена крепостничества, в результате чего, к сожалению, была упущена возможность дать крестьянину землю в частную собственность и защитить ее законом, и политическая реакция 80-х годов, когда попытались заменить в качестве опекуна крестьянина дворян-землевладельцев институтом так называемых «земских начальников», при котором дворянин-землевладелец был одновременно помещиком, судьей и окружным начальником – все это способствовало тому, что воспоминание о крепостном праве постоянно оживало в народном сознании[277].Несмотря на все проводимые после отмены крепостного права гуманные и либеральные реформы, благодаря которым Россия, казалось, превращается в европейскую страну по форме государства и по характеру гражданских отношений – а после 1905 года страна получила и конституционное устройство[278] – она оставалась внутренне совершенно неорганическим целым, которое и по нравам, и воззрениям, и по всему стилю жизни было разделено

на две противостоящие половины, можно сказать, на две различные нации – на крестьянскую массу и на господ, по западному образованных и одетых.

Наконец, нужно отметить, что единственный опорный пункт этого неорганического образования, поддерживающим его целостность – священный авторитет царской власти начал постепенно терять свое волшебное влияние на сознание народа. По этой причине или одновременно с нею в народном сознании возникла и стала утверждаться потребность взять свою судьбу в собственные руки и помочь, наконец, крестьянину стать хозяином в собственной стране. Великая война, в которой народные массы приобрели чувство своей активной значимости в государственной жизни, к тому же еще множество неудач в войне, русский способ ведения боевых действий с неслыханными тратами человеческого материала и, наконец, возникшие в атмосфере болезненного социального настроения подозрения, что «господа» обрекают народ на гибель, а сами не хотят воевать – все это привело к взрыву долго копившейся напряженности. Не нужно удивляться тому, что в народном сознании нашли мощный отклик социалистические призывы: «Долой войну», и «Мир хижинам – война дворцам», «Раздел помещичьих земель» и «Вся власть – трудящимся». Если некоторые из них, или, вероятно, большинство этих демагогических требований апеллировали просто к жадности и эгоистическим страстям, то программа непосредственной и, так сказать, органической демократии, как она выразилась в принципе «крестьянских и рабочих советов» отвечала глубоко прочувствованному и долго пестуемому правовому народному сознанию. Только этим объяснимо, почему большевикам сразу же после проведенной ими же деморализации и разложению армии удалось создать новую, победоносную народную армию для ведения гражданской войны, войны против господ. Это великое народное движение, имевшее своим замыслом создать чисто народный уклад жизни при господстве «крестьянства» – но связанное одновременно с нигилистическим разрушением всех ценностей – образует то, что можно назвать «большевизмом» в противоположность коммунизму.

Относительная сила и продолжительность противоестественного коммунистического господства, парализующего и разрушающего хозяйство и культуру основаны на том, что народ, несмотря на то, что он разочарован в результатах революции и ненавидит теперешних властителей, все еще не потерял веры в свои замыслы и ни в коем случае не хочет возвращения к старому государственному порядку. Сам по себе коммунистический порядок не является естественным, органическим продуктом этого великого народного движения; напротив, он является не более чем, так сказать, долго длящимся болезненным и конвульсивным состоянием в процессе рождения нового порядка жизни – состоянием, которое, в конце концов, будет разрешено посредством внутреннего духовного стремления соответствующего социально-политического развития.

Коммунизм – это тупик, неверный путь, на который вступило стихийное большевистское народное восстание из-за слепого доверия народа к социалистическим вождям, которые ловко воспользовались народными страстями для своих целей. Во всяком случае, имеется два важных пункта, в которых оба эти движения – простое народное движение и партийная политика коммунистического фанатизма – чисто идеологическая, не находящаяся ни в какой связи с действительными жизненными потребностями, но проводимая без каких-либо колебаний – в которых они по-настоящему солидарны: первый – ненависть ко всему старому государственному и общественному устройству, революционная ярость уничтожения и второй – нигилизм, отрицание всех достигнутых ценностей и норм и намерение создать новый общественный порядок. Но уже в этом нигилизме, если вглядеться в него поглубже, собственно народное сознание и мировоззрение партийных вождей расходятся. Для последних характерен рационалистический атеизм и идея коммунизма с мечтой создать общество с неограниченно-деспотически действующим, все планомерно сверху регулирующим, управлением. Для большевистского народного сознания характерна, с одной стороны, и пьянящая мечта о безграничной

свободе, в которой нашла бы свое выражение полнота естественной мощи народа, а с другой – надежда посредством отрицания всех трансцендентных ценностей достичь государственного строя, который был бы основан на свободе и достоинстве человека, демократическом правовом сознании.

Что такое анархическое движение к свободе ведет к деспотизму, и что оно, соединившись с мертвящей коммунистической доктриной, привело к совершенно неслыханному, единственному в истории деспотизму – это громадный урок, который народ извлекает из собственного опыта и который будет воспитывать его и в религиозно-нравственном и в государственно-правовом отношении. Сам большевизм – в противоположность коммунизму – есть юношески наивная, свободная и неопытная форма великого духовного народного движения, который устремлен к преодолению неорганической эпохи русской истории, в которой государственно-правовые реформы, предпринятые под влиянием Запада, а также духовная культура высших сословий находились в дисгармонии с сознанием низших слоев и влияли на народную жизнь извне, только через власть государства. Положительный идеал этого народного движения, конечно, теперь еще совершенно неизвестен народному сознанию, принадлежа ему бессознательно-потенциальным образом. Удастся ли русскому народу, когда, в какой форме создать государственный и правовой строй, соответствующий его новому духовному состоянию – это, конечно, вопрос, на который нельзя ответить в настоящее время. Фактически на него ответят только последующие десятилетия истории. Во всяком случае, в него войдет не только освобождение от коммунизма, но и продолжение юношески горячих, анархистско-большевистских форм стремления к свободе и замена их положительно-религиозной и государственно-творческой формой жизненного идеала, рожденного народным сознанием.

Перевод с немецкого А. Власкина

Сущность и ведущие мотивы русской философии[279]

Говоря о «русской философии», следует сначала точнее определить, что обыкновенно понимается под «философией» и в каком смысле нужно применять это понятие. Естественно, в России существовала и существует «философия» или, лучше сказать, философские произведения в обычной школьно-систематической форме, в которой чаще всего она выступает на Западе. Вместе с государственной заботой о высшем образовании, т.е. с середины XVIII в., в России появились профессора философии или, вообще, философы по профессии, среди которых насчитывалось много одаренных и хороших исследователей. Вполне возможно написать историю философии в России, указывая на множество имен и названий работ. Нечто подобное уже содержится в известном справочнике Ибервег-Гейнце[280]. В этом случае русская философия предстанет примерно в одном ряду с философией Голландии, Испании или Швеции, короче, других неклассических стран в данной области духовного творчества. В таком, обычном смысле русская философская литература состоит частью из учебных исследований по отдельным областям философии, а частью из разных вариаций известных классических философских систем. Если так рассматривать русскую философию XIX в., то следует привести внушительный ряд имен – сначала шеллингианцев и гегельянцев, затем – позитивистов и материалистов и, наконец, лейбницианцев и неокантианцев. Очевидно, вся эта литература может стать предметом исторического изучения, но крайне сомнительно, что такое исследование в сколько-нибудь значительной мере обогатит и углубит философское мировоззрение. В целом она не предлагает ничего собственного в национальном отношении и не прибавляет чего-либо действительно значимого к великим достижениям западноевропейской мысли.

С подобающей скромностью следует признать, что философские исследования в России, равно как научные исследования вообще, еще очень молоды и стоят, так сказать, у

истока собственного поприща. Только в последние десятилетия XIX и в XX вв. в России возникает действительно серьезная философская литература. Оснащенная методами и результатами западноевропейской мысли, она одновременно связана с глубоким своеобразием национального образа мысли, а своей оригинальностью и важностью достигнутых результатов вполне может претендовать на всеобщий интерес. Первым явлением национально русской и в то же время научно-систематической философии можно считать только «Положительные задачи философии» *Льва Лопатина,* вышедшие в конце 80-х годов XIX в., в то время, как самый известный русский «философ» Владимир Соловьев собственно философом в обычном смысле не является или же является таковым только между прочим[281]. Но лишь с работы *Николая Лосского* «Обоснование интуитивизма» (1905)[282] возникает специфически русская научно-систематическая философская школа, которая, может быть, позднее превратится в своеобразный эталон для русской научно-философской традиции, каким для философии в Германии является немецкий идеализм.

Можно надеяться, что это стало многообещающим началом, сохранившим до сих пор особенно большое значение в русской духовной жизни. Но о его ценности можно судить только в более широком духовном контексте. Если бы он отсутствовал, то о «русской философии» в каком-то особенном смысле, отличном от обычного понимания, нельзя было бы говорить. В лучшем случае мы говорили бы о философских работах, написанных в России. Уместно напомнить, что понятие философии не в обычном, а в более широком смысле используется также в мышлении и духовной жизни Западной Европы. Если понимать под философией только науку, научно-систематическое исследование, то можно ли вообще о Сократе и Платоне говорить как о философах? Можно ли тогда отнести к философии немецкую мистику, Майстера Экхардта, Якоба Бёме, Баадера?[283] Можно ли тогда называть философом влиятельнейшего немецкого мыслителя последнего поколения Фридриха Ницше? Философия по своей сущности является не

только наукой, может быть, вообще она является наукой лишь в производном смысле, а первично, по своим коренным основаниям, она есть сверхнаучное *интуитивное учение о мировоззрении,* которое стоит в тесной родственной связи – здесь далее не определяемой – с религиозной мистикой. Если принимать философию в этом широком и одновременно глубоком значении, то можно с полным правом говорить о русской философии, которая, обладая подлинным своеобразием, достаточно значительна, чтобы пробудить у западноевропейского читателя не только литературно-исторический, но и глубокий внутренний интерес.

Особенностью русского мышления является то, что интуиция присуща ему, так сказать, с малолетства. Русским нельзя отказать в определенной трезвости ума и способности к научной работе. Наука в России, несмотря на свою молодость, выдвинула множество выдающихся и несколько гениальных представителей. Неприятие всякого рода туманного иррационализма и восторженности является даже особенностью русского духа. Но, с другой стороны, ему совсем не свойственно постижение истины в логических связях и благообразной систематичности. Хотя систематическое и понятийное познание ему не кажется чем-то второстепенным, но, все же, является чем-то схематичным, совсем не способным дать полную и живую истину. В России наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематичных научных работах, а в литературной форме. Мы видим здесь художественную литературу, пронизанную глубоким философским восприятием жизни: кроме, всем известных имен Достоевского и Толстого, я напомню о Пушкине, Лермонтове, Тютчеве, Гоголе. Собственной формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определенной философской теме и обыкновенно пишется «по поводу», связанному с какой-либо новой проблемой исторической, политической и литературной жизни, и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы. Такими, например, были многие произведения славянофилов (их лидеры, Хомяков и

Киреевский, принадлежат к оригинальным и значительным русским мыслителям), их главного противника Чаадаева, гениального мыслителя Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и многих других[284].

Типичная для русского философствования литературная форма обусловлена не только внешними историческими обстоятельствами и традициями. Нельзя отрицать того, что в этом отразилась молодость, так сказать, незрелость русского духа. Даже если, как уже было сказано, в последние десятилетия XIX в. усилилась тенденция к систематической, научно-понятийной форме выражения национального русского мировоззрения, то все же свободная и вненаучная форма философского творчества, господствующая до сих пор, связана в известной степени с его сущностью, с тем, что следует назвать конкретным интуитивизмом русской философии. Этот конкретный интуитивизм опирается на совершенно особенное понимание истины, которое пронизывает всю русскую мысль.

У русских, кроме слова «истина», которому точно соответствует немецкое «Wahrheit», имеется еще другое понятие, ставшее главной и единственной темой их раздумий и духовных поисков. Это понятие выражается непереводимым словом «правда». «Правда», с одной стороны, означает истину в смысле теоретически адекватного образа действительности, а с другой – «нравственную правоту», нравственные основания жизни, ту самую духовную сущность бытия, посредством которой оно становится внутренне единым, освящается и спасается. Примерно в таком теоретическом и нравственно-практическом смысле применяется немецкое прилагательное «richtig» или английское «right», когда «richtig» обозначает и мнение, и действие. Русский мыслитель, от простого богомольца до Достоевского, Толстого и Владимира Соловьева, всегда ищет «правду»; он хочет не только понять мир и жизнь, а стремится постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очиститься и спастись. Он жаждет безусловного торжества истины как «истинного бытия» над ложью, неправдой и несправедливостью. «Истина» понимается не в современном смысле тождества

представления и действительности, а в старом религиозном смысле конкретного постижения истинного бытия, от которого человек отошел и к которому он снова должен возвратиться и укорениться в нем. Истина – это не только производная абстрактная категория познания; в своем первичном смысле она выступает конкретной онтологической сущностью, сущностным основанием жизни.

Понятие конкретно-онтологической, живой «истины», ставшее предметом русских духовных поисков и творчества, приводит к тому, что русское философское мышление в своей типично-национальной форме никогда не было «чистым познанием», бесстрастным теоретическим пониманием мира, а всегда было выражением религиозного поиска святости. Русскому духу совершенно чуждо спинозовское «не плакать, не смеяться, но понимать». С одной стороны, в этом проявляется слабость русского философского духа, ибо религиозная страстность (у религиозно неодаренных натур она переходит в социально-этическую мечтательность, что свойственно типично русскому социализму) с легкостью приводит к пренебрежению чистым, бескорыстным созерцанием истины. С другой стороны, религиозная сущность русского духа совершенно чужда любому субъективизму, наслаждению внутренней жизнью чувства. Напротив, ему свойственно органическое влечение к объективности, к онтологическо-метафизическому пониманию религиозной жизни. Это ведет к углублению философской мысли, к стремлению к глубокой и конкретной форме философской спекуляции, которая проявляется как мистико-спекулятивная теософия.

При первом приближении обнаруживается, что главным содержанием русского философского мышления является религиозная этика. В наиболее яркой форме эта сущность русского духа проявляется в моральной проповеди Толстого, в его отрицании современной жизни и культуры во имя морального «добра». Но чисто рационалистическая форма толстовства упростила и исказила русский религиозный дух. Для русской религиозной этики характерно иное: «добро» в ней – это не содержание моральной проповеди или нравственного

требования; оно – не «должное» или норма, а «истина» как живая онтологическая сущность мира, которую человек должен постигнуть и ей покориться. Другими словами, религиозная этика есть в то же время религиозная онтология. Русскому сознанию чуждо индивидуалистическое толкование этики: в нем речь идет не о той ценности, которая делает добрым, спасает или исцеляет лично *меня,* а о принципе, порядке, в конечном счете, о религиозно-метафизическом основании, на которое опираются и жизнь всего человечества, и даже устройство всего космоса и благодаря которому человечество и мир спасутся и преобразятся. Теснейшим образом это связано с глубоким общинным чувством, которым проникнуто русское воззрение на жизнь. Свое глубокое выражение это чувство нашло в мысли Достоевского об ответственности каждого человека за все зло мира и все несовершенства жизни. Только это чувство ответственности за все может стать началом спасения. Славянофилы понимают это общинное чувство как «хоровой принцип» или «соборность». Его использовал Хомяков в своем гениальном учении о церкви. Поэтому русская этика – это, с одной стороны, онтология, а с другой – философия истории и социальная философия. В ней всегда говорится о судьбе и будущем человечества, ибо отдельный человек может найти нравственное успокоение и спасение только вместе с человечеством, в универсальном духовном организме коллективной жизни людей.

Философия истории и социальная философия (которая также является религиозной этикой и онтологией) – вот главные темы русской философии. Самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, относится к этой области. К ней же принадлежит одна из крупных проблем, сильно занимавшая русское сознание, от славянофилов до наших дней, – об отношении русского мира к культуре Западной Европы и особенности ее духа. Эта проблема рассматривается не только как национально-политическая или культурно-историческая, а как проблема философии истории, в конечном же счете как религиозно-метафизическая проблема. Ее главный вопрос о том, в каких культурных и жизненных формах можно

выразить последнюю мудрость и в чем заключается религиозный смысл развития человечества. В этой связи *Хомяков* развивает свое учение о церкви как живом духовном организме любви, в которой полнота индивидуальной духовной свободы внутренне слита с конкретной реальностью духовной общины. В принципе святого и свободного универсализма он видит истинный смысл христианства, искаженного Западом. *Иван Киреевский* также выдвигает идеал цельной всеобъемлющей жизни в противоположность ее раздробленности и рационалистической автоматизации на Западе. К решениям вопроса о взаимоотношении России и Запада с иных позиций примыкает пессимистическое отрицание русской истории *Чаадаевым,* который заметил в ней отсутствие разумного религиозного воспитания и традиции, образующих основы общественной и государственной жизни Европы.

На философию истории в целом ориентировано многообразное, включающее в себя множество проблем творчество *Владимира Соловьева.* Историю он рассматривает как «богочеловеческий процесс» христианизации человечества или (правда, уже в свой поздний период, в гениальных «Трех разговорах») как приближение мирового конца и страшного суда. *Данилевскому*[285]принадлежит глубокое исследование «Россия и Европа», где была развита замечательная и основательно продуманная теория «культурно-исторических типов». Главные ее идеи имеют разительное сходство с теорией, выдвинутой О.Шпенглером[286]. Очень значителен в русской философии истории блестящий писатель *Александр Герцен,* который мог бы не приниматься во внимание как философ в школьном смысле этого слова. В страстно-драматической форме он передает свое разочарование революцией 1848 г. и превращает его в целостную критику просветительства, в критику идеи прогрессивного культурного развития человечества[287].

Наконец, следует упомянуть о совершенно замечательном уме, о *Константине Леонтьеве.* В его творчестве пессимистическое понимание христианства, которое будто бы навсегда отказывает человечеству в земном счастье, соединено

с горячей языческой любовью к культуре, к красоте свободного развития жизни. У него сложилось целостно-органическое понимание жизни и социальной истории, согласно которому, о развитии культуры нужно судить не по моральным, а по эстетически-космическим критериям. По Леонтьеву, действительное процветание жизни заключается в ее дифференциации, в полноте противоположностей, в различиях между сословиями, в неумолимой твердости государственной власти. Напротив, демократическое равенство и мещанская справедливость есть не что иное, как агония и разложение действительной жизни духа. Единственным практическим вопросом для Леонтьева, на который он различно отвечает в своих статьях, был вопрос о том, существует ли еще надежда спасти Россию от процесса разложения, который, по его мнению, уже охватил Западную Европу. Соображения об этом, полные глубокого смысла, мыслитель развивает в ряде статей, большей частью написанных по подходящему поводу и вошедших в сборник «Восток, Россия и славянство». Также и русский социализм, несмотря на упрощенность его позднейших материалистических форм и вопреки заложенному в нем атеизму, имеет очевидное религиозно-философское происхождение. В том облике, который ему придали Фурье и Сен-Симон и в котором он впервые появился, например, у известного литературного критика *Белинского*[288] он стал очень значительным событием русской духовной жизни. В социализме Белинского и его первых приверженцев речь идет как раз о преодолении абстрактного универсализма гегелевской философии истории, безжалостно и холодно жертвующей личностью ради гармонии мирового целого и объективного духа конкретным универсализмом, сочетаемым с индивидуальными запросами отдельного человека на счастье и духовное развитие. С другой стороны, новейшие духовные устремления в России находятся под воздействием духовного краха социализма, что привело к глубокой критике его основ. В связи с этим последнее поколение русских мыслителей приходит к новым социальным и философско-историческим конструкциям, в которых отчетливо

выражено влияние религиозной философии. Я назову здесь только имена Петра Струве, Бердяева, Карсавина[289].

На первый взгляд может показаться, что все русское мышление сосредоточено на конкретных исторических и социальных вопросах, а для собственно философских проблем русские не имеют ни интереса, ни дарования. Это не так. Не говоря уже о том, что имеется целый ряд еще не упомянутых русских мыслителей, которые посвятили себя другим, чисто философским или религиозно-философским проблемам и о которых еще пойдет речь, сама философия истории и социальная философия в России представляют собой нечто большее, чем это кажется на первый взгляд. Эта область русской мысли представляет собой нечто вроде чаши, в которую вливаются все русские философские идеи. Во всяком случае ясно, что в русской литературе пока отсутствуют систематические работы, в которых в понятийной форме нашли бы свое полное выражение основные идеи и тенденции русского мировоззрения. Как уже было сказано, эта работа начинается только теперь. Однако важнейшим является то, что существует вообще нечто как «русское мировоззрение». Другими словами, в упомянутых классических явлениях русского духовного творчества потенциально содержится своеобразная, внутренне единая и универсальная философия, которая теперь должна быть логико-феноменологически описана и проанализирована. Мы попытаемся весьма кратко и, естественно, в грубо-схематичной форме выразить главные моменты русского философского мировоззрения, еще не нашедшие отражения в нашем обзоре.

Исходя из указанного представления об истине как о правде, русская философия не может довольствоваться той истиной, которая предлагается чисто теоретическим научным познанием. Поэтому ее не удовлетворяют обычные критерии истины, которыми пользуется наука. Ни чувственное восприятие предмета, ни чисто мысленное понимание логической очевидности не могут вскрыть последней основы жизни, а именно достигнуть окончательной действительной истины. В русской философии были установлены фактически совершенно

новый критерий истины и соответствующая ему познавательная способность. Им стало понятие опыта, но не как опыта чувственной очевидности, а как жизненно-интуитивного постижения бытия в сочувствии и переживании. *Ивану Киреевскому* принадлежит заслуга начального развития теории «живого знания», которая потом сыграла большое значение для его последователей. Позднее Владимир Соловьев развил ее в религиозную концепцию познания. Всю русскую мысль пронизывает понятие жизненно-интуитивного опыта, которым осознанно или неосознанно пользовались все мистики и религиозные мыслители. Автор этих строк в своей работе «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» предпринял попытку развить понятие живого опыта систематически, в рамках общепринятой теории познания. Можно утверждать, что благодаря этому, по меньшей мере, в принципе было обосновано новое гносеологическое направление наряду с главными формами – рационализмом, эмпиризмом и критицизмом. Новое направление имеет известные аналоги в западной мысли: к ним принадлежат учения *Паскаля* о «логике сердца» и «чувствующем уме», *Якоби* о чувственной интуиции, философия *Шеллинга,* последнего периода (особенно притягательная для русской мысли), а в современной немецкой философии – учение *Дильтея* о «понимании»[290].

С понятием живого знания тесно связана другая черта русского мышления – его принципиальный *онтологизм.* Обычные формы познания нас не удовлетворяют потому, как это показал Якоби, что они основаны только на идеальной связи субъекта и объекта и потому постигают предмет лишь идеально, фактически не проникая в его внутреннюю реальность. Но главной задачей русской философии и было как раз движение к действительному бытию, реальное проникновение в само бытие. Русская философия ведет постоянную борьбу с кантианством и любой разновидностью субъективного идеализма. Между тем, необходимо было доказать, что истинное метафизическое бытие, а в конечном счете, бытие бога – открыто человеку, что сознание не только достигает бытия, но

от бытия, собственно, всегда исходит, поэтому первичным и самоочевидным является не сознание бытия или познание, а само бытие. Онтологический подход к познанию породил значительную русскую философскую литературу, которой мы уже касались ранее. Сочинение *Лопатина* «Положительные задачи философии» посвящено доказательству необходимости и возможности научной метафизики. «Основания интуитивизма» *Лосского* развивают теорию непосредственного обладания бытием в познании. Эта работа, а также более поздняя «Система логики» содержат попытку рассмотреть логику как онтологию бытия. Произведение *Аскольдова* «Мысль и действительность» представляет другую, более склонную к эмпиризму форму философского реализма[291]. В моей работе «Предмет знания» я ввожу понятие «абсолютного бытия», которое находится вне противоположности субъекта и объекта и выступает основанием данных сторон этой противоположности, само, будучи первичным и самоочевидным бытием. Так я пытаюсь преодолеть теоретико-познавательный идеализм и ввести в гносеологию онтологизм как основоположение философского воззрения.

Итак, в противоположность господствующему на Западе направлению мысли, в котором действительное бытие остается либо закрытым для познающего сознания, либо, во всяком случае, находится вне сознания и тогда достижимо лишь окольным путем, посредством сознающего себя познания, русская философия утверждает непосредственную данность бытия и укорененность в нем самом познающего сознания. Это естественно предполагает онтологическое понимание самого сознания, явлений психического мира. Для русской философии и всего русского мышления характерно, что его выдающиеся представители рассматривали духовную жизнь человека не просто как особую сферу мира явлений, область субъективного или как придаток, эпифеномен внешнего мира. Напротив, они всегда видели в ней некий особый мир, своеобразную реальность, которая в своей глубине связана с космическим и божественным бытием. Широко известная психологическая глубина произведений Достоевского основана на его

представлениях о том, что каждая личность находится в непосредственной связи с первопричинами и сущностями бытия. Это – целый космос, мир в себе с неизмеренными глубинами и пропастями. Тем же определяется поэзия *Тютчева,* большого русского поэта, малоизвестного на Западе. Он испытывает метафизический ужас перед глубинами человеческой души, потому что непосредственно ощущает свою единосущность с космическими безднами, с господством хаоса первичных природных сил.

Онтологическое понимание души отразилось также в теориях русской философской психологии. Поэтому из всех западноевропейских мыслителей – за исключением Бёме и Баадера, излюбленных авторов русских мистиков, – свою родственную близость мы чувствуем прежде всего с Шеллингом и Лейбницем. В особенности Шеллинг был тем мыслителем, который оказал наиболее глубокое влияние на русскую философию от начала до середины XIX в., несмотря на большую популярность Гегеля в сороковые годы. На Лейбница русские мыслители опирались в научно-философской психологии, когда утверждали онтологический психологизм против позитивизма с его бездушной психологией. В восьмидесятые годы лейбницианец *Козлов*[292]*,* мыслитель, щедро одаренный интуицией, хотя и не особенно значительный в области системотворчества, ведет ожесточенную, оснащенную всеми средствами философской сатиры борьбу с господствующим позитивизмом и развивает лейбницианскую метафизику человеческой души. Генетически с Козловым связан основатель русского интуитивизма *Лосский,* метафизика и психология которого также обнаруживают сильное воздействие Лейбница. Лейбницианцем был также весьма значительный русско-немецкий метафизик *Тейхмюллер*[293]*.* Родственная учению Лейбница и отчасти Бергсона тонкая антиципирующая онтологическая психология души составляет важнейший элемент метафизики Лопатина. Автор этих строк охотно добавил бы, что в своей работе «Душа человека» он предпринял попытку с позиций собственного христианско-

платоновского мировоззрения переработать эти мотивы русской психологии в общую феноменологию душевной жизни.

И, все-таки, психология как таковая, даже в онтологическом ее понимании, совсем не является характерной областью русского духовного творчества. Поскольку здесь интерес направлен на глубочайшие онтологические корни духовной жизни, то скоро возникает тенденция к преодолению области собственно психического и достижению сферы окончательного всеобъемлющего бытия. С другой стороны, как уже сказано выше, русским мыслителям совершенно чуждо представление о замкнутой на себе самой индивидуальной личностной сфере. Их основной мотив – связь всех индивидуальных душ, всех «Я» так, что они выступают интегрированными частями сверхиндивидуального целого, образуя субстанциональное «МЫ». Как бы ни было велико влияние лейбницевской монадологии на отдельных русских мыслителей, все они отвергали учение о закрытости и изолированности монад. Вопреки Лейбницу, они полагали, что монады не только взаимодействуют между собой, не только связаны с богом и миром, но и обладают собственным бытием только в такой взаимной связи. Русскому мировоззрению свойственно древнее представление об органической структуре духовного мира, имевшееся в раннем христианстве и платонизме. Согласно этому взгляду, каждая личность является звеном живого целого, а разделенность личностей между собой только кажущаяся. Это напоминает листья на дереве, связь между которыми не является чисто внешней или случайной; вся их жизнь зависит от соков, полученных от ствола. Проникая во все листья сразу, эти соки внутренне связывают их между собой.

Таким образом, психология, с одной стороны, переходит в религиозную онтологию, а с другой – в религиозную социальную науку и социальную этику. Не имеющая равной психология Достоевского является чем-то большим, чем психология (даже если ее рассматривать интуитивно-онтологически). Она есть также религиозная пневматология и, в конечном счете, теология. Излюбленная тема русских размышлений – человек как звено во всеобщей богочеловеческой связи. Для этой

проблемы нет места в современной науке. Лучше всего она может быть названа религиозной антропологией. Она образует главную тему *Соловьева.* Его последователи *Флоренский* («Столп и утверждение истины») и *Булгаков* (в его главной работе «Свет невечерний») идею богочеловечества развивают до учения о «святой Софии», которая отождествляется с Богоматерью и рассматривается как ипостась божества, как мировая душа[294]. У *Бердяева* (в «Смысле творчества») идея богочеловечества под заметным влиянием Фейербаха и Ницше превратилась в антроподицею, в которой человек с его добытийственной свободой и спонтанным творчеством обладает божественностью наряду с Богом[295]. У замечательного и оригинального писателя *Розанова*[296] такое движение мысли приводит к острой критике христианства и оправданию земной человеческой жизни в духе Ветхого завета, а частью – в мистико-эротическом духе. Идея богочеловечества в ее значении для религиозного понимания человека самым основательным образом, быть может, разработана в замечательной и научно глубоко продуманной системе *Несмелова,* который, примыкая к Григорию Нисскому, развивает религиозную «науку о человеке» в своем одноименном труде[297].

С другой стороны, как уже отмечалось, русское рассмотрение человеческого духа в социальной и исторической философии одновременно выступило как религиозная этика коллективного человечества. Нам остается кратко определить главные особенности русского мировоззрения в этой области. И в этом отношении русская философия резко противоположна западноевропейской, берущей свое начало от Декарта. Западное мировоззрение исходит из «Я»; индивидуалистический персонализм соответствует его идеализму. «Я», индивидуальное сознающее бытие, или вообще составляет единственное и последнее основание всего прочего, или являет собой, так сказать, своевольную и самодовольную, на себе замкнутую и от всего остального независимую сущность. «Я» выступает единственной метафизической точкой жизни, единственным звеном, соединяющим жизнь и бытие;

личность обладает последней реальностью только в глубине замкнутого на себе и непроницаемого для других «Я».

В противоположность западному, русское мировоззрение содержит в себе ярко выраженную философию «МЫ» или «МЫ-философию». Для нее последнее основание жизни духа и его сущности образуется «МЫ», а не «Я». «МЫ» мыслится не как внешнее единство большинства «Я», только потом приходящее к синтезу, а как первичное, далее неразложимое единство, из лона которого только и вырастает «Я» и посредством которого это «Я» становится возможно. «Я» и «ТЫ», мое сознание и сознание, чуждое мне, мне противостоящее и со мною связанное, оба они образуют интегрированные, неотделимые части первичного целого – «МЫ». И не только каждое «Я», связанное и соотнесенное с «МЫ», содержится в этом первичном целом. Можно утверждать, что в каждом «Я» внутренне содержится «МЫ», потому что «МЫ» образует последний опорный пункт, глубочайший корень и внутренний носитель «Я». Коротко говоря, «МЫ» является органическим целым, т.е. таким единством, в котором его части тесно с ним связаны, им пронизаны, «МЫ» полностью присутствует в своих частях, как их внутренняя жизнь и сущность. Но «Я» в его свободе и своеобразии этим не отрицается. Только своеобразие и свобода «Я» образованы такой связью с целым, жизненность «Я» создается сверхиндивидуальной целостностью человечества.

С этой точки зрения попытки построить индивидуальную этику и индивидуальную психологию просто химеричны. Напрасно искать жизнь, судьбу и благо отдельной личности в ее собственной замкнутости, вне ее связей с человечеством. В религиозной жизни каждый должен молиться за всех и не только за живущих, но и за умерших; каждый должен просить о помощи всех и только так можно спастись – эта идея образует сущность восточной церкви и главное содержание ее литургии. И точно так же должно быть в мирской жизни людей. Поэтому психология и этика по необходимости переходят в религиозную онтологию социально-исторической жизни, в религиозное учение о социальном спасении. Как русский социализм, так и русский

анархизм (у *Бакунина* и *Кропоткина)*[298] есть по своей внутренней сущности не что иное, как искажение и извращение этого глубокого национально-русского «МЫ-мировоззрения». Адекватное теоретическое отображение и практическое воплощение «МЫ-мировоззрения» осуществимо только в религиозном жизнепонимании и религиозной воле, так как единство универсализма и индивидуализма, требуемое таким мировоззрением, основано на последних глубинах духовного бытия и на их живом постижении. Когда же обе эти тенденции приходят в противоречие, мы получаем или безудержно-анархистское господство личного произвола, или губительный для жизни деспотичный фанатизм социальной воли.

Своеобразие русского мировоззрения до сих пор не нашло адекватного философского выражения. Свое глубокое воплощение оно получило в упомянутом учении *Хомякова* о сущности церкви; в художественной форме оно было представлено религиозно-социальной этикой Достоевского. В других областях духа это своеобразие мы встречаем имплицитно, а именно в том факте, что мировоззрение русских неизбежно имеет социально-философскую и философско-историческую направленность, что русская философия является, так сказать, социальной наукой.

Глубокий духовный кризис, который возник в верхнем слое русских мыслителей после революции 1905 г. и уже привел к расцвету религиозной философии под потрясающим воздействием национальной катастрофы, причиной чего был социализм, охватил теперь широкие круги русских и переживается ими с неслыханной душевной болью. Можно надеяться, что этот кризис приведет к новому подъему русской социальной философии и рассмотренное нами своеобразие русского мировоззрения обретет свою полную философскую законченность и значимость.

Перевод с немецкого А. Власкина и А. Ермичева

Русское мировоззрение[299]

Намереваясь представить очерк того, что можно назвать «русским мировоззрением», я считаю необходимым начать с краткого предисловия относительно самой задачи и возможности ее решения. Мировоззрение – это всегда одновременно продукт и выражение творящего индивидуального духа, духовной личности. В этом совершенно конкретном и прямом смысле существует, собственно, столько мировоззрений, сколько отдельных созидающих индивидуальностей или гениев. Таким образом, можно было говорить не о «русском мировоззрении», а о русских мировоззрениях, и я должен был бы представить вам целый ряд отдельных систем или учений наших крупных мыслителей. Однако, если попытаться сравнить между собой все эти отдельные учения или системы и вывести из них нечто общее – так сказать, общее мировоззрение, то в силу масштабности и глубины индивидуальных различий, результат будет иметь слишком неубедительный и абстрактно-общий характер и вряд ли будет заслуживать серьезного интереса и считаться сколь-нибудь оформленным и целостным мировоззрением. Точно так же ни один мыслитель какого-либо народа не может безоговорочно считаться в полном смысле и в полной мере представителем или выразителем национального духа. Здесь, как и во всем, имеет действительно жизненно важный смысл не получение всеобщего методом простого сравнения множества различий и выявлений присущего им общего, но, напротив, отталкивание уже с самого начала от конкретного единства. Однако, национальное мировоззрение, понимаемое как некое единство, ни в коем случае, конечно, не является национальным учением или национальной системой – таковых вообще не существует; речь идет, собственно, о национальной самобытности мышления самого по себе, о своеобразных духовных тенденциях и ведущих направлениях, в конечном счете, о сути самого национального духа, которая постигается лишь посредством некоей изначальной интуиции. Но с другой

стороны, я совершенно не считаю себя способным проникать в глубины мистической психологии так называемой народной души, а в нашем случае – «русской души». Такое предприятие всегда имеет слишком субъективную окраску, чтобы претендовать на полную научную объективность: результат неизбежно обернется схемой, к тому же довольно приблизительной. Таким образом, при решении этой трудной задачи мы предпочитаем идти, так сказать, средним путем: объект нашего исследования – не таинственная и гипотетическая «русская душа», как таковая, а ее, если можно так выразиться, объективные проявления и результаты, точнее, преимущественно идеи и философемы, объективно и ощутимо для всех содержащиеся в воззрениях и учениях русских мыслителей; к тому же мы должны ограничиться лишь одним периодом русской духовной жизни, а именно XIX столетием, дабы наша работа не стала необъятной. С другой стороны, «русское мировоззрение», своеобразие русского мышления необходимо выделить из этого материала посредством интуитивного углубления и вчувствования – не как нечто абстрактно-всеобщее, а как нечто совершенно конкретное и действительно целостное. Поскольку облечь в понятия внутреннее содержание национального духа и выразить его в едином мировоззрении крайне трудно, а исчерпать его каким-либо понятийным описанием и вовсе невозможно, мы должны, все-таки, исходить из предпосылки, что национальный дух как реальная конкретная духовная сущность вообще существует, и что мы путем исследования его проявлений в творчестве сможем все-таки прийти к пониманию и сочувственному постижению его внутренних тенденций и своеобразия. Тот же, кто полагает, что народ, якобы, вообще лишен конкретной духовной сущности, а представляет собой лишь собирательное понятие, объединение отдельных людей, тот отрицает тем самым внутреннее духовное единство народа, и для него, следовательно, сама тема национального мировоззрения беспредметна.

Такое духовное продвижение к пониманию интуитивной сути русского мировоззрения есть в то же время единственный

путь, которым можно прийти к истинному пониманию и объективной оценке русской философии. Когда говорят о «русской философии», необходимо сначала точно определить, что именно подразумевается под «философией» и в каком смысле трактуется это понятие. Разумеется, в России существовала и существует «философия» или, лучше сказать, философские произведения в обычной академически-систематической форме, в какой по большей части существует «философия» на Западе. Однако, если исследовать эту философскую литературу саму по себе, в отрыве от ее общего духовного контекста, то будет сложно отделить действительно важное и оригинальное от того многого, что определяется в ней западной академической традицией, и выделить то, что способно в какой-то мере углубить и обогатить философское миропонимание человека, знакомого с западноевропейской философией. Здесь стоит скромно констатировать, что философская наука в России, как и научное исследование вообще, еще очень молода и находится, если можно так выразиться, в начале своего жизненного пути. Лишь в последние десятилетия XIX–XX веков в России возникла действительно значительная философская литература (в употребляемом здесь смысле), которая вооружена всеми результатами и методами западноевропейской мысли и в то же время глубоко связана с особенностями национального типа мышления и может действительно претендовать на всеобщий интерес, как вследствие своей оригинальности, так и по значимости своих результатов.

Это, как можно надеяться, – многообещающее начало, но, все же, только начало, которое до настоящего времени играет в русской духовной жизни не слишком большую роль и значение которого можно будет оценить лишь в отдаленной духовной перспективе. Если бы эта духовная перспектива отсутствовала, то еще нельзя было бы говорить о «русской философии» в совершенно ином смысле; возможно, нельзя было бы вообще вести речь о «русской философии», а самое большее – лишь о появившихся в России философских произведениях. Здесь, однако, необходимо напомнить о том, что в западноевропейской

мысли и духовной жизни понятие философии употребляется также (и, естественно, должно употребляться) и в более широком смысле. Если под философией понимать лишь определенную науку – отдельную, каким-то образом ограниченную область научно-систематического исследования, то можно ли было бы вообще считать философами Сократа или даже Платона? Можно ли тогда причислять к немецким философам немецких мистиков Экхарта, Якоба Бёме, Баадера? Можно ли назвать философом Фридриха Ницше – самого, может быть, влиятельного немецкого мыслителя последнего поколения? Философия по своей сущности не только наука; она вообще, вероятно, наука лишь в прикладном смысле; первоначально же, по своей исконной сути, она – наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи (далее здесь не определяемой) с религиозной мистикой. И если взять философию в этом ее более широком и одновременно более глубоком значении, то можно по праву говорить о русской философии, которая, с одной стороны, действительно обладает своеобразием и целостностью, а с другой – достаточно значительна, чтобы пробудить у западноевропейца не только литературно-исторический, но истинный, глубокий интерес.

Своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции. Систематическое и понятийное в познании представляется ему хотя и не как нечто второстепенное, но, все же, как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной истине. Глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах – литературных. Наша проникновенная, прекрасная литература, как известно, – одна из самых глубоких, философски постигающих жизнь: помимо таких общеизвестных имен, как Достоевский и Толстой, достаточно вспомнить Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Гоголя; собственно литературной формой русского философского творчества является свободное литературное произведение, которое лишь изредка бывает отдано однозначно определенной философской проблеме, –

обычно это произведение, которое, будучи посвящено какой-то конкретной проблеме исторической, политической или литературной жизни, попутно освещает глубочайшие, кардинальные мировоззренческие вопросы. Так написана, например, большая часть произведений славянофилов (их духовные вожди Хомяков и Киреевский принадлежат к значительнейшим и оригинальнейшим мыслителям), их главного оппонента Чаадаева, гениального мыслителя Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и многих других.

Эта типичная литературная форма русского мировоззрения обусловлена не только внешними историческими обстоятельствами и традициями. И хотя нельзя отрицать, что в ней отразилась юношеская непосредственность, так сказать, внешняя незрелость русского духа, и, несмотря на то, что, как уже было сказано, в последние десятилетия растет тенденция облекать основы национально-самобытного русского мировоззрения в систематическую, понятийно-логическую, строго продуманную форму, преобладающая, тем не менее, до сих пор свободная и ненаучная форма философского произведения до известной степени связана все же с самой сутью русского мировоззрения, которая будет охарактеризована в дальнейшем. Ограничимся пока констатацией того, что русская философия в гораздо большей степени, нежели западноевропейская, является именно мировоззренческой теорией, и что ее суть и основная цель никогда не лежат в области чисто теоретического, беспристрастного познания мира, но всегда – в религиозно-эмоциональном толковании жизни, и что она, таким образом, может быть понята именно с этой точки зрения, посредством углубления в ее религиозно-мировоззренческие корни.

I

Ближе всего мы подойдем к истинному пониманию и внутреннему постижению русского мировоззрения и типичных особенностей русского духа, если сравним их, пожалуй, с более нам известными и вызывающими меньше вопросов особенностями других национальных типов мышления. Для этого мы должны выбрать некоторые совершенно определенные

направления мышления и духовные мотивы, которые нашли свое точное выражение в философской литературе и одновременно могут считаться типичными для какого-либо национального духа и которыми мы можем воспользоваться как четкими ориентирами. В качестве таких ориентиров я выбираю, прежде всего, ряд направлений мысли, которые характеризуют не материальное содержание мировоззрения, а его формальную природу как тип познания; хотя, на первый взгляд, они могут показаться существенными и незначительными, но я надеюсь, что именно с их помощью мы дальше всего продвинемся в уяснении специфических черт национального духа. Возьмем, к примеру, характернейшее различие между эмпиризмом и рационализмом. Эмпиризм, склонность рассматривать непосредственный и конкретный опыт как единственный источник и отправной пункт всего человеческого познания составляет, как известно, характерную тенденцию английского национального духа, начиная с Фрэнсиса Бэкона или даже с Роджера Бэкона и Вильяма Оккама, т.е. с позднего средневековья, и вплоть до Дж.Ст.Милля и современного прагматизма[300]. Напротив, французский дух, начиная с Декарта и, возможно, даже со средневековой схоластики, характеризуется, пожалуй, тягой к рационализму, склонностью строить знание на абстрактно-логических связях и логической очевидности. Как соотносится русский дух с этими двумя типами мышления?

Во-первых, здесь можно было бы сказать, что русское мышление абсолютно антирационалистично. Этот антирационализм, однако, не идентичен иррационализму, т.е. какой-нибудь романтической и лирической размытости, неясности, логической недифференцированности духовной жизни, а равно он не означает и неприятия точной науки вообще или неспособности к ней. Что касается последней, то достаточно указать на то, что Россия, несмотря на очень позднее развитие организации науки (первый, Московский, университет был, как известно, основан лишь в 1755 году), выдвинула по-настоящему гениальных представителей точных наук: напомню здесь – будем говорить лишь о самых великих –

об универсальном ученом XVIII века Ломоносове, о гениальном первооткрывателе пангеометрии Лобачевском и о не менее гениальном ученом, авторе периодической системы химических элементов Менделееве. Одно из важнейших психологических условий для точной науки – определенная умственная трезвость и логическая ясность как раз очень характерны для русского духовного склада. (Эти особенности могут временами разрастаться до настоящего рационализма, каковой выразился, например, в мировоззрении Толстого и в русских рационалистических народных сектах.) Но что касается первого, т.е. иррационализма, то можно, конечно, сказать, что русскому религиозному духу, который лучше всего отражает национальный духовный склад, изначально присуще непреодолимое стремление к умозрительности, к философской глубине и основательности, и что ему ничто так не противоречит, как сентиментально-размытый субъективизм, отличающий некоторые западные религиозные секты. Духовная трезвость, воздержание от всякого рода восторженных состояний, экзальтации являются одними из характерных требований национальной русской аскетической практики: с этим как раз согласуется то, что гениальнейший русский национальный поэт Пушкин недвусмысленно предостерегает от смешивания поэтического вдохновения с субъективной восторженностью. Совершенно неверно, что русскому духу, как это часто приходится слышать, совсем не свойственно то, что Ницше называл «аполлоническим» элементом, и что в нем господствует лишь «дионисийский» элемент. О сути русского духа следует судить не по одному только Достоевскому, а в равной мере и по Пушкину. Русский антирационализм как раз не означает, что русский дух сопротивляется способности в одной лишь логической очевидности и логических взаимосвязях усматривать выражение окончательной и полной истины. В этом смысле можно сказать, что русский дух решительно эмпиричен: критерий истины для него – всегда, в конечном счете, опыт.

Но мы тот час же заметим принципиальное различие между английским и русским эмпиризмом: оно совершенно недвусмысленно выражено в философской литературе обоих

народов. Для английского эмпиризма опыт равнозначен чувственной очевидности: он без остатка раскладывается на комплекс данных чувственного восприятия; что-то «узнать» означает в английском смысле – натолкнуться на что-то внешнее, доступное благодаря чувственному восприятию. Решительно иной смысл имеет русское понятие опыта. Опыт означает для русского, в конечном счете то, что понимается под жизненным опытом. Что-то «узнать» – означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и сопереживания, постичь что-либо внутреннее и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений. В данном случае опыт означает, следуя логике, не внешнее познавание предмета, как это происходит посредством чувственного восприятия, а освоение человеческим духом полной действительности самого предмета в его живой целостности. И по отношению к этому опыту логическая очевидность затрагивает лишь, так сказать, внешнюю сторону истины, не проникая в ее внутреннее ядро, и поэтому она всегда остается неадекватной полной и конкретной истине.

Это понятие опыта не только подспудно лежит в основе всего русского мышления и русской философии, но и весьма подробно и ясно было обосновано в самобытной национальной русской теории познания, совершенно неизвестной Западу.

Но прежде чем я попытаюсь изложить содержание этой русской теории познания, я должен здесь вкратце затронуть принципиальный вопрос о сути гносеологии.

Совершенно замечательно, что русская философия – так же как и немецкая философия со времени Канта – на свой манер строится на теории познания и что, следовательно, гносеология имеет для нее не менее основополагающее значение, чем для немецкой. Правда, в совершенно ином смысле, чем для последней. Теория познания в ее известной в Германии вплоть до последнего времени форме, происходящей из кантианства и с ним внутренне связанной, диаметрально противоположна по своему замыслу и стилю тому, что можно назвать сутью русской философии. Кажется, именно в немецкой философской литературе гносеология состоит в некотором противоречии с

задачами философии как мировоззренческой теории. Как чистая и строгая наука, точнее, как наука, цель которой – контролировать границы научного познания и предостерегать от любого дерзкого метафизического исследования, направленного на само бытие, она кажется весьма удаленной от мировоззренческих вопросов и в определенном смысле находится по отношению к ним в постоянной конфронтации. Возможно ли, чтобы теория познания составила основу философии, вся суть которой состоит именно в стремлении к позитивному, религиозному метафизическому мировоззрению? Иными словами, возможно ли саму теорию познания рассматривать как интегрирующую часть метафизического мировоззрения, говорить о ней как о мировоззренческом вопросе? Достаточно вспомнить о системах Фихте и Гегеля, чтобы ответить на эти вопросы утвердительно. В последнее время также в немецкой философии – вспомним имена Макса Шелера и Николая Гартмана[301] – вновь все отчетливее ощущается, что теория познания не является холодной и формальной, так сказать, полицейской наукой, которая упорядочивает метафизическую тенденцию и держит ее в тисках, но сама является частью, а именно, основополагающей частью онтологии и представляет собой позитивное проникновение в глубины духовного мира. Именно постольку, поскольку мы страстно отдаем себя решению таких метафизических вопросов, как «Что есть, собственно, человек?», «Каков смысл его жизни?», «В каком отношении он находится к последним первопричинам бытия?», неотвратимо встает вопрос о сути и смысле человеческого познания. Ибо факт познания не только сам по себе составляет часть бытия, но – если мы вдумаемся в понятие познания достаточно глубоко – это именно та часть, в которой метафизическая, надприродная суть человека проявляется наиболее отчетливо.

Такого краткого пояснения здесь, видимо, достаточно: в мою задачу не входит развивать его здесь систематически. Оно служит мне лишь в качестве предварительного обоснования моей попытки принять за отправной пункт в изложении русского

мировоззрения его теорию познания. А ее основу составляет, как уже сказано выше, жизненный опыт.

У истоков русской философии в конце XVIII века появляется выдающаяся фигура народного мыслителя Сковороды – русского Сократа, который не только свою мыслительную деятельность, но и всю жизнь посвятил доказательству того, что подлинное знание и жизнь в высшем понимании – одно и то же[302]. Вслед за тем своеобразный русский философ, один из первых славянофилов, Иван Киреевский вводит в философскую литературу понятие «живознания» как единственной основы истинного, полного познания и противопоставляет его, предельно заостряя на этом внимание, господствующему в науке привычному абстрактному познанию. Он требует положить это «живознание» в основу как всего индивидуального мировоззрения и образа жизни, так и общественного строя, и на этом требовании основывает свой идеал целостности жизни – в противоположность расщепленности и окостенению, господствующим на Западе. Это же понятие играет ведущую роль у его последователей, например у Самарина[303] и в литературе славянофилов в целом. Вл.Соловьев в своем основном теоретическом труде «Критика отвлеченных начал»[304] (в котором, вслед за Киреевским, доказывает, что истина бытия есть конкретная целостность, не могущая быть адекватно представленной ни в отдельном отвлеченном принципе, ни в знании, ни в морали) развивает также своеобразную теорию познания, суть которой состоит в теории веры как живого понимания бытия. Ни содержание чувственного восприятия, ни содержание рационального мышления не открывает нам настоящего подступа к бытию, к действительности. Данные ощущений непреложны лишь как таковые и лишь на момент их восприятия, – т.е. в чисто субъективном смысле; идеи же или общие понятия рационального мышления имеют, напротив, чисто гипотетическое значение; и то, и другое – как данные ощущений, так и содержание мышления – мы относим к предметному, не зависящему от нашего познания бытию и познаем как его содержание. Но откуда идет это понимание предметного бытия,

как такового, без отношения к которому наши ощущения и мысли не имели бы познавательной ценности? Как уже говорилось, мы не можем прийти к нему ни через опыт, ни через мысль. Как эмпиризм, так и рационализм ошибочно трактуют главную суть познания. К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь; ибо всякий внешний путь может вести лишь к внешнему знакомству с действительностью, да и то ограниченному лишь данным моментом восприятия. Но смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его трансцендентности, в непреложности его действенности. Итак, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство именно и есть вера – не в обычном смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие.

Этот ход мысли Соловьева, который, как тотчас же смогут увидеть специалисты, в известной степени перекликается с идеями Якоби и Баадера, а также с философией Шеллинга последнего периода, таит в себе *in nuce*[305] онтологичесую гносеологию, основанную на принципиальной критике идеализма. Но для того чтобы оценить ее правильно и по достоинству, мы должны вначале рассмотреть в общих чертах другой принцип русской философии.

II

С направлением русской философии, которое определяется понятием жизненного опыта как основы познания истины, тесно связана другая характерная черта русского мировоззрения: тяга к реализму, или, лучше сказать, к онтологизму, невозможность довольствоваться какой-либо формой идеализма или субъективизма. В этом смысле очень симптоматично, что, несмотря на огромнейший интерес, который всегда проявляли в России к немецкой философии, ни Кант, ни Фихте никогда не оказывали здесь сколько-нибудь глубокого и длительного воздействия на умы. Напротив, чрезвычайно велико было влияние намного более онтологически выдержанных систем Гегеля и Шеллинга. Критика философии Канта и борьба против

кантианства – также постоянная тема русской философской мысли.

Чувствуется, что преодоление философского идеализма – для русской философии, можно сказать, жизненно важный вопрос. Вначале я попытаюсь в основных чертах раскрыть ведущую тему этого духовного направления, в котором отражено весьма значительное различие между новой западноевропейской и русской мыслью.

Для западноевропейской философии не только со времени Канта, но еще со времени Декарта и Локка первичным, непосредственным, самоочевидным является не бытие, а всегда только сознание или знание (я воздержусь здесь от выявления различия формулировок). Бытие в абсолютном смысле либо вообще непостижимо для знания и замещается в сознании его феноменологическими образами (как у Канта), или же выражается только посредством передачи знания, т.е. через сознание. В знаменитой и очень характерной формуле Декарта «cogito ergo sum» содержится единственное бесспорное бытие – бытие меня самого, но только как вывод (хотя и самоочевидный вывод) о моем мышлении. Для интеллекта, воспитанного на понятиях западноевропейского мышления, это положение вещей кажется вполне разумным, и другое рассуждение кажется совершенно невозможным. Эта кажущаяся самоочевидность идеализма выражена в известных словах Канта: «Кроме нашего знания, мы все же ничего не имеем, с чем можно было бы сравнить наше знание»[306], то не только абстрактная философская теория, тезис, передаваемый через какое-то теоретическое основание, но непосредственное выражение в какой-то степени спонтанного жизнеощущения. Новый западноевропейский человек ощущает себя именно как индивидуальное мыслящее сознание, а все прочее – лишь как данное для этого сознания или воспринимаемое через его посредство. Он не чувствует себя укорененным в бытии или находящимся в нем, и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, которая противостоит бытию, т.е. он чувствует себя, так сказать,

разведенным с бытием и может к нему пробиться только окольным путем сознательного познания.

Совершенно иное жизнеощущение выражается в русском мировоззрении, которое поэтому стремится к совсем иной философской теории. Эту философию я попытаюсь здесь, конечно, не столько обосновать, сколько лишь изложить и пояснить. Русскому духу путь от «cogito» к «sum» всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от «sum» к «cogito». То, что непосредственно очевидно, не должно быть вначале проявлено и осмыслено через что-то иное; только то, что основывается на самом себе и проявляет себя через себя самое, и есть бытие как таковое. Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше «я», наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно. Нет необходимости прежде что-то «познать», осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать, необходимо сначала уже *быть.* Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и постижимо, наконец, всякое бытие. Можно также сказать, что, в конечном счете, человек познает постольку, поскольку он сам есть, что он постигает бытие не только идеальным образом через познание и мышление, а прежде всего он должен реальнее укорениться в бытии, чтобы это постижение вообще стало возможным. Отсюда следует, что уже рассмотренное нами понятие жизненного опыта как основы знания связано с онтологизмом. Ибо жизнь есть именно реальная связь между «я» и бытием, в то время как «мышление» – лишь идеальная связь между ними. Высказывание «primum vivere deinde philosophare»[307] по внешнему утилитарно-практическому смыслу есть довольно плоская банальная истина: но то же самое высказывание, понимаемое во внутреннем, метафизическом смысле, таит в себе (как выражение онтологического примата жизненного факта над мышлением) глубокую мысль, которая как раз и передает, по-видимому, основное духовное качество русского

мировоззрения. На этой основе, следуя традиции Ивана Киреевского и Вл.Соловьева, развивалась в России научно-систематическая теория познания, которая, как можно утверждать, содержит некоторые весьма оригинальные и западной философии малознакомые мысли. После того как Лев Лопатин уже в 80-е годы XIX столетия с большой проникновенностью и в чрезвычайно острой системной форме предпринял попытку вновь оправдать и возродить метафизику (в то время когда в России позитивизм считался единственным научным мировоззрением и всякая метафизика была предосудительна), и после того как позднее другой русский философ – князь Сергей Трубецкой начертал теорию познания, где утверждал, что суть последнего состоит в подлинном выходе за границы познающего субъекта, появилось, можно сказать, основополагающее произведение онтологической гносеологии – «Обоснование интуитивизма» Николая Лосского. Я могу здесь вкратце представить только главный тезис этой системы. Лосский строит свое учение на совершенно своеобразной теории сознания, которая поражает простотой и может рассматриваться как научное обновление так называемого «наивного реализма». Сознание не есть, как обычно полагают, замкнутая в самой себе область, так сказать, сосуд, имеющий в себе свое содержание; напротив, оно открыто, оно по своей природе является отношением между познающим субъектом и предметным бытием как таковым. Поэтому совсем необязательно, чтобы сознание присваивало себе каким-то образом предметы, которые оно в себе повторяет или репрезентирует, и все трудности, связанные с вопросом, как сознание получает весть о бытии как таковом или как бытие достигает сознания (ибо все же оно извечно лежит за пределами последнего), а также временное разрешение этих трудностей – кантовский критицизм – тем самым одним махом устраняются. Суть познающего сознания состоит именно в освещении тех сфер материального бытия, куда он проникает. Как излишне и бессмысленно спрашивать, исходит ли лампа сама из себя, чтобы осветить предметы, или как предметам удается – и удается ли вообще – попасть в лампу, чтобы быть ею

освещенным (ибо суть источника света состоит именно в испускании лучей), точно так же бессмысленно спрашивать, как сознанием постигаются предметы или как предметы попадают в сознание, ибо сознание, по своей сути, как раз и есть луч света, отношение между познающим субъектом и предметами. В этом состоит исходное положение, о возможности которого даже нельзя спрашивать. Сам этот вопрос возник лишь по причине неверного понимания сознания, и это ложное понимание обусловлено, со своей стороны, обычным натуралистически-материалистическим представлением, будто сознание вложено куда-то в мозг, в черепную коробку человеческой головы и никак не может войти в соприкосновение с человеческим бытием. Однако, если мы предостережем себя от смешивания идеальной, надвременной и надпространственной природы познания, как такового, с естественными условиями взаимодействия между внешней средой и человеческим телом или нервной системой, если познаем основополагающие различия между ними, то вся трудность тотчас же окажется мнимой.

Я сам в своей книге «Предмет познания» (1915) сделал попытку продвинуть эту онтологическую теорию познания на шаг вперед и, как хотелось бы верить, принципиально важный шаг, при этом я не упускал из виду упомянутого хода мысли Соловьева и позволю себе в этой связи коротко, в сжатой форме, сообщить о своих результатах. Теория Лосского имеет существенный недостаток. Хотя она и гарантирует реальное понимание предмета через познающее сознание, но это происходит, собственно, только на момент самого восприятия. Понятие бытия, как такового, в его полной трансцендентности, т.е. в его независимости от всякого познания, вследствие этого объясняется недостаточно. Вообще нереально постигнуть смысл этого понятия, коль скоро мы за единственную отправную точку принимаем сознание. Если же мы берем идею бытия – не бытия сознания или для сознания, а бытия самого по себе (без этой идеи исчезает трансцендентность, а с ней и полный смысл познания), – то мы должны брать ее в совершенно первично непосредственной форме. И мы ее

действительно имеем и не только в нашем собственном бытии, но и бытии вообще, которое делает его возможным и к которому мы принадлежим. Тот факт, что нечто вообще существует и, таким образом, существует бытие, как таковое, намного более очевиден, нежели тот, что мы обладаем сознанием. На вопрос критической философии, существует ли бытие вне нас или только внутри нас, в нашем сознании, необходимо ответить, что и то и другое одновременно подтверждается тем, что мы – внутри бытия. Все познание, все сознание, все понятия – это уже вторичная, произвольная форма освоения бытия, которая претворяет бытие в идеальную форму, первичным, совершенно самоочевидным является, так сказать, бытие в бытии, непосредственное проявление и «самораскрытие» бытия как такового, которым мы онтологически обладаем как непосредственным переживанием. Достаточно освободиться от обычного субъективизма, от представления, что человеческая психика, наше внутреннее бытие есть совершенно своеобразное, закрытое в себе самом и противостоящее действительному бытию субъективное образование, чтобы понять, что мы в нашем бытии и через него непосредственно связаны с бытием как таковым, существуем в нем и обладаем им совершенно непосредственно – не через познающее сознание, а через первичное переживание. Если бы внешний мир и вообще область объективного состояли из отдельных и совершенно чуждых нам вещей, то мы бы никогда не были уверены, что нечто действительно есть, а не только является нам в моменты познания. Но так как каждый отдельный предмет мыслим только в рамках и на основе единого всеохватывающего бытия, бытия как такового, т.е. того бытия, которое охватывает и пронизывает и нас самих, то мы обладаем в нем (в этом осознании бытия как такового, которое предшествует каждому акту познания и обосновывает его смысл) абсолютной гарантией объективности нашего знания.

Непосредственное чувство, что мое бытие есть именно бытие, что оно (мое бытие) принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нем, и что совершенное жизненное содержание личности, ее мышление как род ее деятельности

просуществуют только на этой почве, – это чувство бытия, которое дано нам не внешне, а присутствует внутри нас (не становясь тем самым субъективным), чувство глубинного нашего бытия, которое одновременно объективно, надындивидуально и самоочевидно, составляет суть типично русского онтологизма. Последний, естественно, отражается и в русской религиозности или, вероятно, происходит из нее – вот тема, которой я здесь коснусь лишь мимоходом. Лучше всего мы проникнем в суть дела через различие других, западных форм религиозности. Главная тема спора между католицизмом и протестантизмом не затронула русского религиозного сознания не только вследствие каких-то внешних исторических обстоятельств, она оставалась и остается ему внутренне чуждой вследствие чуждости самой постановки вопроса. Русское религиозное сознание никогда не спрашивало, каким образом приходит человек ко спасению: через внутренний образ мыслей и веру или внешние действия. Обе части дилеммы, как ему представляется, предполагают слишком внешние отношения между человеком и Богом, неподобающее разделение между ними. Ни внутренний субъективный человеческий настрой на религиозность, ни какие-либо действия человека не достаточны, для того, чтобы установить внешнюю связь с Богом; только сам Бог, и Он один, по мере того как Он завладевает человеком, если тот погружается в Него, может спасти его. Знаменитый августино-пелагианский спор[308] о соотношении между благодатью и свободной волей, который сыграл такую большую роль в истории западной церкви, также никогда всерьез не тревожил русское религиозное сознание. Ибо этот спор основывается на известном разделении и напряжении между человеком и Господом, между субъективно-внутренне-личным и объективно-внешне-надличностным моментом религиозной жизни, а именно это напряжение совершенно чуждо русскому метафизическому чувству. Ибо совершенное позитивное содержание личности происходит для него только от одного Бога и, тем не менее, принимается не только как внешний дар, а усваивается внутренне. Как индивидуализм субъективного внутреннего, так и лишь внешне

надиндивидуальный объективизм преодолены здесь через абсолютный всеобъемлющий онтологизм в том смысле, в каком это звучит и у Гете: «Ничего внутри, ничего снаружи – потому что то, что внутри, то и снаружи». Не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть этого религиозного онтологизма.

Тот же путь очень характерно проходит и русская психология. Не останавливаясь детально на различных учениях русских мыслителей, я попытаюсь вкратце, в синтетической форме охарактеризовать своеобразие русского философского мышления в области исследования души, так сказать, типично русскую точку зрения на этот вопрос.

Если мы сначала рассмотрим обычную, по меньшей мере с полстолетия распространенную на Западе точку зрения на область психического – как она проявляется в так называемой эмпирической психологии, которая сама себя провозглашает психологией без души, – то мы сможем заметить, что для нее характерно рассмотрение душевных проявлений как маленького привеска, части эмпирически предметного мира, которая подвержена его законам и без остатка, органично входит в обычную картину мира. Современная психология сама себя называет естественной наукой. Если освободиться от обычного, искаженного значения слова и вернуться к его истинному внутреннему смыслу, то легко понять, что, собственно, оно означает: что современная западная психология в строгом смысле слова – отнюдь не психо-логия (учение о душе), а физио-логия. Она не есть учение о душе как о сфере внутренней реальности, которая, как мы далее определим, в своей эмпирической сущности непосредственно отличается от чувственно-предметного мира природы и противостоит ему; она есть, напротив, именно естественная наука, учение о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях психического феномена, которые в отрыве от их изначальной и истинной почвы рассматриваются лишь в рамках внутренне чуждого им мира – чувственно-предметного. Если к тому же оставить в стороне психофизику и психофизиологию и рассматривать только так называемую чистую психологию, можно все же легко заметить, что ей в качестве основы, каркаса

ее понятийной системы, на котором зиждятся ее отдельные наблюдения, служит внешний предметный материальный мир. Жизнь души мыслится как маленький мир где-то внутри человеческого тела. И если таким образом жизнь души так или иначе локализуется в пространстве, то тем более она локализуется и во времени. Душевные явления мыслятся как хронологически определенные объективные события, длительность, последовательность и связь которых с материальными процессами устанавливается однозначно. Совокупность психических процессов вообще рассматривается лишь как ничтожно малая и производная часть биологического и космического целого.

Не поднимая здесь вопроса об истинной ценности и объективности такого столь обычного для нас теперь психологического мировоззрения, я хотел бы подчеркнуть, что может существовать совершенно иная психология, которая рассматривает душевное не снаружи, со стороны явления в чувственно-предметном мире, а, если можно так выразиться, по направлению изнутри вовне – именно так, как душевное переживание являет себя не холодному и постороннему наблюдателю, а самому себе, переживающему «я». И это – принципиальная постановка вопроса русской психологией: не в специальном психологическом исследовании, которое по большей части будет находиться под влиянием западной науки, а в общем философском мировоззрении, охватывающем область психического.

Рассмотрев душевное по направлению изнутри вовне, как оно существует в наших мечтах, аффектах, страстях, тоске или переживаемых нами просветлениях, мы получим совершенно иное понятие о нем. Речь не о том, чтобы явления этой области присоединить в пространственно-временном смысле к определенным материальным явлениям и на этом основании выделить им скромное местечко в объективно-предметном мире. Напротив, они образуют особую вселенную, находящуюся в совершенно ином измерении, – неисследуемую по своей глубине и богатству содержания, – живут по собственным законам, которые в другом мире бессмысленны и невозможны,

здесь же царят с непосредственной очевидностью. Человек, каким он предстает во внешнем мире, видится крошечной частью мирового целого, и сущность его исчерпывается, на первый взгляд, этой видимостью; но фактически тот, кого мы называем «человек», есть в себе и для себя нечто неизмеримо большее и качественно иное, чем маленький осколок мира; это таинственный мир колоссальных потенциально бесконечных сил, внешне втиснутый в малый объем, и его потаенные глубины столь же мало напоминают о себе во внешнем проявлении, сколь огромные, неизмеримые богатства недр или таящие в себе опасность темные пучины соответствуют незаметному их выходу наружу, соединяющему их со светлым, желанным миром земной поверхности.

Это и является принципиальной позицией русского духа в области душевного. Я позволю себе пояснить этот психологический онтологизм на нескольких примерах из области русской литературы. Чрезвычайная психологическая проницательность Достоевского, его талант проникать в тайные и темные бездны человеческой души, побудившие Ницше назвать этого писателя единственным учителем психологии наших дней, достаточно известны. Я хотел бы, однако, подчеркнуть, что методическая предпосылка этой проникновенности состоит в том, что для Достоевского человеческая душа – не особенная маленькая и производная область; она имеет бесконечные глубины, которыми укореняется в последних безднах бытия и непосредственно связывается с самим Богом – или же с Сатаной, – а в мгновении истинной страсти затопляется общими метафизическими силами бытия как такового. Достоевского интересует лишь то, что имеет в человеческой жизни действительную реальность и в качестве таковой пробивает стену обычного, общепринятого, кажущегося бытия; и эта реальность более не является уединенной и ограниченной психической жизнью как таковой, но принадлежит уже, можно сказать, к космическим или метафизическим силам бытия, для проявления которых индивидуальное сознание есть лишь медиум. Сюда же относится мировоззрение крупного, но малоизвестного на Западе поэта-мыслителя Тютчева. Вся его

лирика пронизана метафизическим трепетом, который поэт ощущает перед безднами человеческой души, поскольку непосредственно чувствует тождественность ее сущности космическим безднам, хаотическому господству сил природы. Поскольку творчество Тютчева малоизвестно в Германии, несмотря на хороший перевод его стихов, мне кажется уместным привести здесь некоторые его стихи для пояснения сказанного.

Первое стихотворение посвящено ночному ветру.

О чем ты воешь, ветер ночной?
О чем так сетуешь безумно?..
Что значит странный голос твой,
То глухо жалобный, то шумный?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке –
И роешь и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки!..
О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди.
Он с беспредельным жаждет слиться!
О, бурь заснувших не буди –
Под ними хаос шевелится!..[309]

Вой ночного ветра и темные жалобы душевных глубин есть проявление одной и той же космической сути бытия. Природный хаос – наше материнское лоно – таится в глубине нашей собственной души, и поэтому он при всей его таинственности откликается в каждом человеческом сердце.

Аналогичным образом описывая в нескольких стихотворениях ночь, поэт показывает, что бездны ночи родственны безднам души. День – это «золотой покров, накинутый над бездной», который «святая ночь… свила». И человек оказывается «Лицом к лицу пред пропастию темной».

В душе своей, как в бездне, погружен,
И нет извне опоры, ни предела…

И в чуждом, неразгаданном, ночном
Он узнает наследье родовое.[310]

В другом стихотворении, которое посвящено, если так можно выразиться, метафизической сути грез, мы встречаем характерное сравнение:

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами.[311]

Греза есть, таким образом, не субъективно-внутреннее образование человеческой души; напротив, все содержание нашего бодрствующего сознания, чувственно-предметная реальность мира являются лишь маленькой частью бытия, которое, как земля океаном, омывается грезами – необозримой областью мистического бытия.

Такое онтологическое понимание души находит отражение и в построениях русской философской психологии. Из всех западноевропейских мыслителей, за исключением чистых мистиков Баадера и Беме (излюбленные имена русской мистики), ближе всего к русскому мышлению стоят Шеллинг и Лейбниц. Несмотря на большую популярность в 40-е годы XIX века гегелевской философии, Шеллинг все же более всего занимал русские философские умы с начала столетия и вплоть до 50-х годов. В области же научно-философской психологии эту роль сыграл Лейбниц, с которым русские философы были заодно в борьбе за психологический онтологизм против позитивизма и его бездушной психологии.

В 80-е годы лейбницианец Козлов, не особенно значительный как систематизатор, но наделенный большой интуицией мыслитель, вел ожесточенную, вооруженную всеми средствами философской сатиры борьбу против господствующего в науке позитивизма и развивал лейбницианскую метафизику человеческой души. Козлову наследует основатель русского интуитивизма Лосский, метафизика и психология которого так явственно несут на себе отпечаток мысли Лейбница. Лейбницианцем был также и очень значительный русско-немецкий метафизик Тейхмюллер. Ранее упомянутая метафизика Лопатина также содержит в качестве важнейшей части своего содержания онтологическую

психологию, определяемую идеями Лейбница, очень тонкую и местами предвосхищавшую учение Бергсона. Автор этих строк хотел бы здесь добавить, что он сделал попытку в своем произведении «Душа человека» (Петербург, 1917) развить эту сторону русской психологии с учетом ее христианско-платонического мировосприятия общей феноменологии и душевной жизни.

И все же психология, как таковая, даже в своем онтологическом варианте не является, собственно говоря, областью русского духовного творчества. Именно потому, что его интерес направлен на глубочайшие онтологические истоки жизни души, это творчество имеет тенденцию очень скоро перешагивать область собственно психического и достигать сфер последнего, всеобъемлющего бытия. А с другой стороны, представление об индивидуальной личностной сфере, заключенной в себе самой, совершенно чуждо русскому мышлению. Как ни велико было влияние учения Лейбница о монадах на часть русских мыслителей, учение о замкнутости и изолированности монад все они отвергали. Монада не только имеет, в соответствии с русским представлением, вопреки Лейбницу, «окна», через которые она взаимодействует с другими монадами, с Богом и миром, но и все ее бытие в целом основано, собственно, на этом взаимовлиянии.

III

Последняя черта, однако, есть выражение другой очень характерной особенности русского мировоззрения, которая в общем достаточно известна, но тем не менее (а, возможно, именно по этой причине) ее следует оценить во всей глубине, значимости и истинном смысле. Я имею в виду характерное предубеждение против индивидуализма и приверженность к определенного рода духовному коллективизму. Здесь я должен позволить себе краткое социально-политическое отступление. Легко спутать это чувство общности с экономическим коллективизмом или коммунизмом. Известный тезис славянофилов о том, что славянский, или русский, дух исконно коллективистичен (в том смысле, что он отвергает личную свободу, договорные отношения и индивидуальную

собственность) и имеет склонность к коллективным экономическим формам, что доказывается существованием мнимо самобытной русской общины, – этот тезис, которому западноевропеец в настоящее время склонен найти подтверждение в факте господства коммунизма, историческая наука уже давно признала ошибочным. Русская крестьянская община вообще не является самобытным институтом русской правовой жизни, наоборот, она была введена довольно поздно и совершенно искусственно из фискальных интересов. Также ни в коем случае нельзя отказать русскому правовому сознанию в склонности к свободной индивидуальной собственности и договорным отношениям. Однако, что касается коммунистического господства, то оно имеет, разумеется, очень глубокие национально-исторические причины, которые лежат не в позитивном содержании русского правового и культурного сознания, а именно в его относительной слабости; сама эта слабость частично связана, с одной стороны, с определенными особенностями русского мировоззрения, о чем далее еще будет сказано; с другой – она очень поощряется славянофильской теорией, которая поэтому несет значительную ответственность за современную русскую катастрофу. Ибо эта роковая утопически-романтическая теория патриархально-коллективистской крестьянской общины, как единственной опоры русской национальной культуры и русской государственной жизни, служила основой экономической и государственной политики русского консерватизма, искусственно препятствовавшей развитию экономической и государственной жизни в более свободных правовых формах. Такая политика боялась независимого и уверенного в себе собственника и именно поэтому косвенно способствовала хаотически-революционному брожению в народе.

Что же касается истинной, внутренней сути самобытного русского духовного коллективизма, то, во-первых, он не имеет ничего общего с экономическим и социально-политическим коммунизмом, а во-вторых, несмотря на то, что этот коллективизм противостоит индивидуализму, он отнюдь не враждебен понятиям личной свободы и индивидуальности, а,

наоборот, мыслится как его крепкая основа. Речь идет о своеобразном понятии, которое в русском церковном языке, а затем и в сочинениях славянофилов выражается непереводимым словом «соборность», происходящим от слова «собор». Для того чтобы ближе подойти к этому своеобразному понятию, следует и в данном случае исходить из противоположности западноевропейскому духу. Тем не менее, здесь, как и в прочих рассуждениях, чтобы избежать недоразумения, я подчеркиваю, что на Западе можно найти некоторые созвучия и параллели этому духовному принципу. Западное мировоззрение берет «я» за отправную точку, идеализму соответствует индивидуалистический персонализм. Достаточно знать в общих чертах западную философскую литературу, начиная с Декарта, чтобы тотчас убедиться, что центральное место в ней занимает понятие «я». «Я» – индивидуальное сознание – есть либо единственный и последний фундамент всего остального вообще (как у Фихте, в известном смысле у Декарта, Беркли, Канта), либо хотя бы в некоторой степени самоуправляющая и самодостаточная, внутренне заключенная в себе и от всего прочего независимая сущность, которая в области духовного являет собой последнюю опору для конкретной реальности. Но возможно также совершенно иное духовное понимание, в котором не «я», а «мы» образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия. «Мы» мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких «я» или «я» и «ты», а как их первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает «я» и благодаря которому оно только и возможно. Не только «я» и «не-я» – коррелирующие друг с другом понятия, как это часто утверждают; такими зависимыми друг от друга, коррелирующими понятиями являются также «я» и «ты», мое сознание и противостоящее мне и направленное на меня иное сознание, оба же вместе образуют интегрирующие и неотделимые друг от друга части первичного целого – «мы». И каждое «я» не только содержится в «мы», с ним связано и к нему относится, но можно сказать, что и в каждом «я»

внутренне содержится, со своей стороны, «мы», так как оно как раз и является последней опорой, глубочайшим корнем и живым носителем «я». Короче говоря, «мы» есть такое конкретное целое, в котором не только могут существовать его части, неотделимые от него, но которое и само внутренне пронизывает каждую часть и в каждой наличествует полностью. Речь здесь идет о последовательно продуманном органическом мировоззрении в области духовного. Однако «я» в своем своеобразии и свободе тем самым не отрицается; напротив, есть мнение, что оно только из связи с целым и получает это своеобразие и свободу, что оно, можно сказать, напитывается жизненными соками из надындивидуальной общности человечества. Если воспользоваться сравнением, идущим от Плотина и часто используемым русскими философами, «я» подобно листу на дереве, который внешне не соприкасается с другими листьями или соприкасается лишь случайно, но внутренне, через соединение ветвей и сучьев с общим корнем, связан, следовательно, со всеми остальными листьями и ведет с ними общую жизнь. Здесь отрицается лишь независимость и отдельность разных «я» друг от друга и, следовательно, их самодостаточность и замкнутость. Это, так сказать, «мы-философия» – в противоположность «я-философии» Запада. Используя введенное в последнее время Шпенглером понятие, можно сказать, что русское мировоззрение – «магическое» (как основывающееся на восприятии реального присутствия всеобщего духа в сообществе), в противоположность «фаустовскому» мировоззрению Запада; это могло бы соответствовать тому, что оно основано на сознании русской церкви, так как последняя, согласно шпенглеровской терминологии, происходит из культуры, которую он называет «арабской» или «магической». Эта соборность, «мы-мировоззрение», органическое единство человеческого сообщества образует, повторяю, основу русской церковной мысли, как это блестяще и теоретически глубоко обосновал гениальный русский богослов Хомяков. Церковь здесь в первоначальном смысле – не высшая организация, не институт, который удерживает верующих авторитетом и духовным

принуждением, не единство, которое может быть олицетворено в какой-либо единичной человеческой власти или инстанции, как в католицизме, а именно первозданное, живое, внутренне духовное единство всех верующих, так сказать, божественная кровь, которая циркулирует во всех них и через них. Но с другой стороны, церковь также и нечто совершенно иное и много более реальное, чем только сообщество или общность верующих, как в протестантизме, ибо она именно и есть та реальная духовная сущность, которая несет надвременную и всеохватывающую реальность мистического тела Христова, без участия в котором не существует спасения, не существует религиозной пищи для личности. Поэтому Хомяков мог утверждать, что православный христианин обладает полной индивидуальной свободой и религиозной искренностью, подобной той, что есть в протестантизме, и вдобавок еще живым единством церкви, поскольку универсализм и индивидуализм друг друга не исключают и не ограничивают, но внутренне совпадают и взаимно поддерживают.

Ясно также, что это органическое мировоззрение в области политической и социальной жизни никогда не может совпадать с коллективизмом или приводить к нему, но, несмотря на кажущееся сходство, является, собственно говоря, полной ему противоположностью. Ибо социально-политический коллективизм (социализм или коммунизм) философски основывается, несмотря на свою противоположность либерализму и индивидуализму, на механически-атомистическом понимании общества.

Отдельные люди являются для него попросту атомами, которые сами по себе, благодаря своим спонтанным видам и свойствам, могут сталкиваться между собой и отталкиваться друг от друга, и именно на этом основана мысль, что внести порядок в целое, или, точнее, преобразовать это хаотическое множество в действительно целое возможно лишь через государственное принуждение, через внешнее объединение, так сказать, через искусственное склеивание непримиримых элементов. Однако, как это с самого начала явствует из приведенного образа и как это ужасающе трагически

подтвердилось на опыте, жизненная активность людей парализуется, и, как следствие этого, парализуется также и жизнь целого, и целое приговаривается к смертельной неподвижности. Это, как уже говорилось, – диаметральная противоположность понятию «соборность» – внутренней гармонии между живой личной душевностью и надындивидуальным единством. Состояние, к которому, собственно, стремится это мировоззрение в последней своей глубине, является именно органически-корпоративно-иерархическим состоянием, которое, тем не менее, пробивается через сильное чувство свободы и демократическую активность самоуправления. Удастся ли русскому духу (и если да, то когда и в какой форме) достигнуть такого адекватного ему социально-политического состояния – это, конечно, совершенно другой вопрос, решение которого лежит в сфере конкретно-исторической политики и который не будет здесь нас далее занимать.

Этой соборностью, или «принципом общности», на который настроен русский дух (и который славянофилы называли также «хоровым принципом» русской жизни), объясняется, что политика, политическая борьба играет в русской духовной жизни чрезвычайно большую роль. Известно, что несколько поколений русских людей в течение столетия (от декабристского восстания 1825 года до наших дней) отдавались политике со страстностью, западной душе едва ли понятной, демонстрируя в то же время политическую несостоятельность, утопическое и хаотически-анархистское настроение, которое, возможно, внушает презрение западноевропейцу. Такова, как это ни парадоксально, лишь оборотная сторона, болезненное искажение той же духовной самобытности, позитивный смысл которой мы только что пытались охарактеризовать. Ибо, с одной стороны, для русских непредставима целая жизнь иначе, как коллективная – общий порядок и совместное пользование всеми благами жизни для всех сограждан; когда же эта идея начинает искать полного эмпирически-практического осуществления, то возникает политическая возбужденность, за которой, как это неоднократно замечалось, начиная с

Достоевского, у русских обычно всегда кроется религиозная страстность. С другой стороны, поскольку по этой причине политические вопросы становятся и последними вопросами личного блага, смысла жизни отдельной личности, возникает анархически-утопическая неспособность к компромиссам, к разумному объединению и разграничению интересов. Именно лежащее в русском духовном устроении принципиальное требование объединить полный индивидуализм с полным универсализмом или, скорее, осуществить их в первозданном единстве легко ведет к возникновению жесточайших коллизий между обеими духовными тенденциями, в особенности, если религиозная основа, на которой только и возможна истинная соборность, вытравливается из сознания, как это случилось с русской революционной интеллигенцией в последнее столетие. С другой стороны, именно в дни русского краха и политических слабостей нельзя забывать о том, что русский народ некогда основал и в течение столетий укреплял величайшее и мощнейшее государство в Европе и что это государство удерживалось не светско-политической идеей, а монархией в ее национально-русском варианте, т.е. внушительной религиозной идеей «царя-батюшки» – царя как носителя религиозного единства и религиозного стремления русского народа к истине.

IV

В данном рассуждении мы уже затронули область практического мировоззрения. Каждое мировоззрение содержит известное единство теории и идеала, каким-то образом соединяет, если воспользоваться кантовским определением, теоретический разум с практическим, область чистого бытия и мышления с областью необходимости и ценностей. Однако русское мировоззрение можно считать практическим в высоком смысле слова: оно изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда – лишь на одно понимание мира. Едва ли можно назвать хотя бы одного национального русского мыслителя, который бы не выступал одновременно в качестве морального проповедника или социал-реформатора, иначе говоря, в некотором смысле не стремился бы улучшить мир или возвестить идеал. Это

теснейшим образом связано с самим пониманием истины, которое лежит в основе русского мировоззрения и является его предпосылкой. Если мы обобщим особенности русского мировоззрения, о которых было сказано выше, в частности принцип жизненного опыта, познание через переживание – онтологизм (точка зрения, при которой сознание внутренне связано с бытием и основывается на нем – т.е. каждое движение сознания, каждое углубление и обогащение познания есть, собственно, реальное действие, процесс в самом бытии как таковом) и, наконец, то, что мы назвали соборностью или принципом общности, принципом единства отдельных существований, их переплетения во всеохватывающей, живой целостности духа (исходя их этого, истина никогда не является в адекватной форме достоянием каждого в отдельности, но дана именно духовной общности человечества), то уже это обобщение позволит нам ощутить, как глубока, конкретна и всеобъемлюща та истина, к которой стремится русский дух. Это не истина как теоретическая картина мира, как чистая идея, но истина, которая существует, как таковая, и совпадает с внутренней основой жизни и которая представлена в истинном человеке или жизни человечества. В русском языке существует очень характерное слово, которое играет чрезвычайно большую роль во всем строе русской мысли – от народного мышления до творческого гения. Это непереводимое слово «правда», которое одновременно означает и «истину», и «моральное и естественное право» – так же как в немецком языке слово «richtig» означает нечто теоретически и практически соответствующее или адекватное. Русских дух – в лице религиозного искателя или странника из народа, в лице Достоевского, Толстого или Вл.Соловьева – всегда искал ту истину, которая ему, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой – станет основой «подлинной», т.е. справедливой жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена. Это, собственно, и есть истина как «свет… который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоанн, I:9), истина как Логос, в котором – жизнь, позволяющая преодолевать разрыв

между теорией и практикой, между познанием и формой существования.

Это понятие конкретно-онтологической, живой «истины», которое образует последний объект русского духовного поиска и творчества, ведет к тому, что русская философская мысль в ее типично национальной форме никогда не является «чистым познанием», так сказать, бесстрастным теоретическим пониманием мира, но всегда – выражением религиозного поиска спасения. Спинозовское «не плакать, не смеяться, но понимать» русскому духу совершенно чуждо. В этом проявляется, с одной стороны, слабость русского философского духа, поскольку религиозная страстность (которая у религиозно малоодаренных натур легко превращается в социально-этические грезы, как это имеет место в типично русском социализме) легко же может вести к пренебрежению чистым, бескорыстным взглядом на истину. Но, с другой стороны, религиозная сущность русского духа в его глубочайшем своеобразии совершенно чужда всякому субъективизму, всякому погружению в субъективную внутреннюю жизнь чувства, а, напротив, имеет органическую склонность к объективности, к онтологически-метафизическому пониманию жизни; благодаря этому она ведет и к углублению философского мышления, побуждает стремиться к глубочайшей и конкретнейшей форме философского рассуждения, в которой оно проявляется как спекулятивно-мистическая теософия. Исходя из внешних соображений, можно было бы это главное содержание типично русского философского мышления определить как религиозную этику. В своей, так сказать, обнаженной форме суть русского духа проявляется в моральной проповеди Толстого, в толстовском отрицании всей культуры и всей жизни во имя господства морального «блага». Но в этой чисто рационалистической форме толстовство есть одновременно и выхолащивание, искажение русского религиозного духа. Ибо для русской религиозной этики характерно как раз то, что «благо» для нее проявляется не как моральная проповедь или нравственная заповедь, не как долженствование и норма, а как истина, как живая

онтологическая сущность, которую человек должен постичь и отдать ей всего себя. Иными словами: религиозная этика есть одновременно религиозная онтология. С другой стороны, русскому сознанию совершенно чуждо индивидуалистически-моралистическое понимание этики: когда речь идет о русских поисках «блага», имеются в виду не ценности, приносящие личное спасение или исцеление, но принцип или порядок, т.е., в конечном счете, религиозно-метафизический опорный пункт, или основа, на которой должна зиждиться вся человеческая жизнь, да и все космическое мироздание, и через которую человечество и мир спасаются и преображаются.

Русскому духу присуще стремление к целостности, к всеохватывающей и конкретной тотальности, к последней и высшей ценности и основе; благодаря такому стремлению русское мышление и духовная жизнь религиозны не только по своей внутренней сути (ибо можно утверждать, что таковым является всякое творчество), но религиозность перетекает и проникает также во все внешние сферы духовной жизни. Русский дух, так сказать, насквозь религиозен. Он, собственно, не знает ценностей помимо религиозных, стремится только к святости, к религиозному преображению. В этом, возможно, наибольшее различие между западноевропейским и русским духом. Русскому духу чужды и неизвестны дифференцированность и обособленность отдельных сфер и ценностей западной жизни – и не по причине его примитивности (как это часто полагают образованные на западный манер русские), а именно из-за того, что это противоречит его внутренней сути. Все относительное, что бы оно собой ни представляло – будь то мораль, наука, искусство, право, национальности и т.д., как таковое, не является для русского никакой ценностью. Оно обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному, лишь как выражение и форма проявления абсолютного, абсолютной истины и абсолютного спасения. В этом состоит принципиальный радикализм русского духа, искажением и деформацией которого являются политический радикализм или максимализм, обусловленные тем, что дух уже оторван от своих

истинных, т.е. религиозных, корней. С другой стороны, известный русский нигилизм, который является не только отдельной, исторически обусловленной формой русского мировоззрения, но и составляет длительное болезненное состояние русской духовной жизни, не что иное, как оборотная сторона, негативный полюс этого духовного радикализма. Русский дух не знает середины: либо все, либо ничего – вот его девиз. Либо русский обладает истинным «страхом Божиим», истинной религиозностью, просветленностью – и тогда он временами открывает истины удивительной глубины, чистоты и святости; либо он чистый нигилист, ничего не ценит, не верит больше ни во что, считает, что все дозволено, и в этом случае часто готов к ужасающим злодеяниям и гнусностям. Ему не приходит в голову, что можно чувствовать себя связанным автономными моральными, правовыми и государственными обязанностями, не задаваясь вопросом, на чем, в конечном счете, основывается их законная сила. В характерном анекдоте, который рассказывает знаток русской души Достоевский, русский офицер, прислушиваясь к атеистическим речам, спрашивает в состоянии глубочайшего внутреннего сомнения: «Но если нет Бога, как я могу оставаться майором?»[312]. Тот же Достоевский приводит примеры из русской народной жизни, свидетельствующие об отчаянном богохульстве, которое звучит почти невероятно и которое недавние преследования и травли церквей большевиками не только полностью подтвердили, но и, возможно, перещеголяли. Ведь коммунизм по своей внутренней сути есть, собственно, как уже говорилось, не что иное, как нигилизм, отрицание всех духовных ценностей общества: от отрицания религии, всей духовной культуры, всех человеческих прав до отрицания свободы личности даже в ее элементарной форме, т.е. как субъекта экономической деятельности. Он пронизан одним духом – духом радикального и всеобъемлющего отрицания.

Однако определить типичный русский нигилизм исключительно как отрицание и неверие – значит охарактеризовать его лишь односторонне. Это явствует уже из того, что существуют формы неверия, такие, как позитивизм,

скептицизм или агностицизм, которые совершенно чужды русскому духу. Русский нигилизм вовсе не простое неверие – в смысле религиозного сомнения или индифферентности, он, если можно так выразиться, есть вера в неверие, религия отрицания. Если рассмотреть его с другой стороны, он вообще является не столько теоретическим отрицанием духовных ценностей, сколько страстным стремлением их практически уничтожить, «штурмом небес» – как однажды сами коммунисты назвали то, что разжигается только через самую горячую веру, пусть даже с негативным содержанием. Естественно, это гораздо страшнее и опаснее, чем просто холодное неверие или скепсис, которые ведут лишь к пассивности, духовной ограниченности и бессилию, возможно, даже к холодно рассчитанному преступлению, но никогда – к ярости разрушения. Тем не менее, с другой стороны, этот фанатизм отрицания можно оценить выше, чем холодное неверие – в том смысле, в каком пусть даже неверно используемая и направленная на злые цели жизненная сила предпочтительнее смерти – смертельного покоя и неподвижности. В русский нигилизм вложен страстный духовный поиск – поиск абсолютного, хотя абсолют здесь равен нулю. И в дни нашего национального несчастья, вызванного нигилизмом, мы можем утешать себя тем, что – как ни парадоксально это звучит – неслыханная глубина бездны, в которую ввергся русский народ, свидетельствует не только о его ослеплении, но в то же время о величии его духовного порыва, пусть даже и неверно направленного. Празднующий свой триумф нигилизм есть не более чем кризис, промежуточное состояние в напряженной религиозной жизни народа, который Достоевский не без основания назвал «народом-богоносцем».

V

Однако вернемся к позитивной сути и содержанию русского мировоззрения. Поскольку оно стремится к конкретной и всеобъемлющей истине, совпадающей со справедливостью или святостью, то оно, как уже говорилось, насквозь религиозно. Трудно назвать другой такой народ, как русский, вся литература

которого еще в XIX веке в значительной мере была бы посвящена религиозным проблемам.

Все великие русские поэты всегда были, как известно, одновременно и религиозными мыслителями или занимались богоискательством. Таков Гоголь в последний период творчества, таков трагический Лермонтов, таков значительный, малоизвестный на Западе поэт Тютчев (личный знакомый Шеллинга), таковы Достоевский и Толстой, таков тонкий и глубокий знаток русской народной религиозности Лесков, таков Глеб Успенский, замечательно описывающий психологию крестьян, неверующий по своему сознательному мировоззрению, но внутренне глубоко религиозный. Даже «русский Гете», гениальный Пушкин – удивительный, внутренне спокойный и эстетически просветленный дух – являет в некоторых своих глубоких поэтических творениях религиозный трагизм и горячую веру. Но здесь нельзя забывать, что Россия, возможно, единственная европейская страна, которая уже в XIX веке – можно сказать, почти на наших глазах – явила святого, который принадлежит к величайшим религиозным гениям мира и стоит не ниже Франциска Ассизского (с которым у него много общего), – я имею в виду Серафима Саровского[313]. Но вот что особенно характерно для русского духовного типа: этот конечно же философски и теологически совершенно необразованный аскет, чудотворец и ясновидящий, типичный русский «старец» (духовный пастырь), каким его изобразил Достоевский в образе Зосимы, был в то же время глубоким мистическим мыслителем, который на основе личного опыта развил совершенно оригинальное, единственное в своем роде в мистической мировой литературе учение о «стяжании Святого Духа».

Все глубочайшие русские мыслители и философы были одновременно религиозными философами и богословами. Замечательно в то же время и то, что это утверждение можно осмыслить и в обратном порядке: не профессиональными богословами, не официальными иерархами церкви были те, кто (по крайней мере, в XIX веке) способствовал развитию всего самого значительного и действительно оригинального в религиозно-философских идеях России, а, напротив,

свободными, светскими мыслителями и писателями. В истории русских духовных течений XIX века можно выделить две эпохи, когда в одно время появляется целый ряд значительных мыслителей в области религиозной философии и религиозного мировоззрения: одна приходится на 1830–50-е годы, другая же начинается в 80-е Вл.Соловьевым и продолжается до наших дней. В промежутке между этими двумя эпохами загорается, как одинокая звезда, совершенно не замеченный современниками самобытный гений Константина Леонтьева. К религиозным мыслителям первой эпохи принадлежат, в основном, славянофилы – Иван Киреевский, Хомяков, Самарин и их главный оппонент – католически настроенный Чаадаев. Вторая эпоха находится еще и до сего дня под знаком Вл.Соловьева.

Здесь невозможно во всей полноте охватить объем и глубину проблем русского религиозного мышления и сознания. Основные философские учения Ивана Киреевского и Хомякова и теория познания и религиозной веры Вл.Соловьева были уже упомянуты ранее. Но чтобы охарактеризовать важнейшее и особенно характерное в этой области, необходимо коснуться еще одной стороны русского мировоззрения. Она состоит в том, что в центре духовных интересов всегда стоит человек, судьба человека и смысл человеческой жизни. Это не означает, что в русском мировоззрении отсутствует космическая черта, что рассмотрение природы не играет в нем никакой роли. Напротив, можно сказать, что национально русская религиозность имеет сильное чувство космического. Почитание как святыни «матери-земли» – характерный элемент русской народной религиозности, который был вначале связан Достоевским с чрезвычайно важным для русской веры почитанием Божией Матери, а затем трансформирован Вл.Соловьевым, Флоренским и Булгаковым в богословскую концепцию «святой Софии», Божественной Премудрости как божественно-космический принцип, как ипостась Божества в тварном мире. Мировоззрение уже упомянутого великого русского поэта Тютчева также удивительно проникнуто глубоким метафизическим чувством природы. Русская религиозность, с одной стороны, вообще вобрала в себя, частично благодаря

посредничеству византийской церкви, антично-греческий, космически-онтологический элемент (и, можно, пожалуй, сказать, что различие между русской и западноевропейской религиозностью до известной степени соответствует различию между греческой и римской античностью), а с другой – она этим самым абсорбировала отголоски древнего славяноязыческого культа природы. И все-таки не природа, а человек стоит в центре русского мировоззрения, и сама природа, как таковая не обожествляется пантеистически, а напротив, религиозно очеловечивается и втягивается в сферу метафизики человека. Это человек, который в соответствии с уже охарактеризованной выше особенностью русского мировоззрения, всегда воспринимается как представитель человечества, коллективной сущности его. Судьба же человека всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества, его благо зависит от спасения всего мира, и подлинная его суть всегда проявляется в социальной жизни. Тем самым русское мышление превращается в значительное историко- и социально-философское мышление. Самое интересное и значительное, что породило русское мышление XIX века – кроме самой религиозной философии, – принадлежит к области исторической и социальной философии; самые глубокие и типичные русские религиозные мысли высказывались в рамках исторического и социально-философского анализа. Это видно уже из того, как значимо для всего содержания русского мировоззрения XIX века сопоставление России и Западной Европы (у славянофилов, у их оппонентов-«западников», у Чаадаева, Данилевского, Константина Леонтьева, и в новейшей, возникшей уже в наши дни теории, которую русская культура противопоставила европейской, как «евразийскую»)[314]. При этом нельзя оставить без внимания то обстоятельство, что проблема соотношения между Западной Европой и Россией рассматривается не просто как национально-политическая или культурно-историческая, но служит, можно сказать, трамплином, с которого тотчас взмываешь в высоты религиозно-метафизического или общего культурно-философского размышления.

Важным является вопрос, в каких формах культуры и жизни выражается последняя мудрость и в чем, собственно, заключается последний религиозный смысл человеческой жизни и человеческого развития. Именно поэтому в русской литературе едва ли можно отделить религиозную философию от исторической, социальной и культурной философии, их необходимо рассматривать вместе. В качестве типичного примера соединения религиозной философии с социальной и исторической следует привести, прежде всего, славянофильство. Неверно было бы вообще судить о нем по названию. В основе своей это, прежде всего, не национально-политическое или партийное, а принципиально духовное и культурно-политическое направление. Его основную мысль можно выразить понятием, ставшим общеупотребительным в Германии со времени Тенниса[315], – понятием сообщества. Его идеал – свободное народное сообщество, которое строится на любовном единении людей в Боге, осуществляемом православной церковью, а холодные договорные отношения людей – индивидуалистические и утилитаристски-корыстные, которые господствуют на Западе в экономической, социальной и политической жизни, – должны замениться любовным, жертвенным сотрудничеством всех в свободном, духовном общем организме. Этот идеал имеет много общего с идеями немецких романтиков, отчасти даже происходит от них, но, в то же время, примыкает к неким древним традициям русской истории и русского типа мышления. Именно в этой связи, рассматривая общие философские истоки в историко-философской проблеме соотношения восточной (русской) и западной культур, развивают свои теории и Хомяков – о природе церкви, и Киреевский – о живом знании.

Однако, странным образом, суровые оппоненты славянофилов, так называемые «западники» (из которых я упомяну Чаадаева, Герцена и Белинского), и сами не так уж далеки от этого духовного направления. Католически и, следовательно, «западнически» настроенный Чаадаев, как и славянофилы, ищет для государственной и социальной жизни религиозно-духовную основу, но жалеет о том, что она, по его

мнению, отсутствует в России; он считает, что русской истории не присуща традиция социально-религиозного воспитания, которая на Западе составляет основу общественной и государственной культуры, и поэтому русская духовная и культурная жизнь еще очень аморфна и примитивна. В то же время с этим обстоятельством он связывает (в своей последней работе «Апология сумасшедшего») надежду на то, что именно вследствие этой примитивности России удастся избежать долгого, трудного и идущего через разжигание индивидуализма пути и сразу достигнуть высочайшей органической ступени культурного развития.

Удивительными духовными фигурами являются также «отцы» русского социализма, «западники» Герцен и Белинский. Углубившись в их работы, можно сразу заметить, что, с одной стороны, «западниками» их можно назвать лишь условно, и от своих противников – славянофилов они отличаются не столь принципиально, как это кажется им самим, а с другой – за социально-политическими и историко-философскими высказываниями этих атеистов таятся сильные и типично русские религиозные устремления и идеи. Александр Герцен, который принадлежал к левым гегельянцам, со страстью бросился в революцию 1848 года, но очнулся от этого опьянения с разочарованием, из которого родилось совершенно новое для него культурно-философское мировоззрение. Как социалист, он ненавидит «буржуазное общество» Западной Европы и мечтает о чем-то схожем со славянофильством – что именно Россия на основе крестьянской общины при отсутствии индивидуальных экономических отношений может оказаться намного более зрелой для социализма, чем Западная Европа (что, как известно, и подтвердили новейшие события, хотя, к сожалению, в такой форме, которая могла бы вызвать, конечно, лишь отвращение в тонко чувствующем духовном аристократическом сердце). Но, в то же время, в нем произошел другой, принципиально более глубокий переворот. Он ненавидит «буржуазию» не как социальное, но как культурное и духовное явление: либерально-демократический (а также социалистический) идеал равенства кажется ему

теперь знаком духовного угасания Европы, мертвящим, нивелирующим принципом, посредством которого Европа превращается в новый Китай. В страстно драматической форме он отрицает прогресс в мировой истории; историческая жизнь человечества так же бессмысленна и так же благородна в своей бессмысленности, как и космическая жизнь. В обеих глубочайшие, внутренние сердечные чаяния человека, его идеал разумной и свободной духовной жизни безжалостно уничтожаются и втаптываются в грязь. Герцен развивает в этой связи ряд идей (в выдающейся с литературной точки зрения форме), которые позднее зазвучат для западноевропейского мира в духовных творениях Ницше.

В несколько ином смысле значительны культурно-философские высказывания Белинского. Бывший правогегельянец, он превратился под влиянием французских писателей Сен-Симона, Фурье и Пьера Леруа в социалиста. Однако в социализме Белинского тотчас же обнаруживается, несмотря на его атеизм, тайная и неосознанная религиозная тенденция, ставящая и его в непосредственную близость к славянофильскому образу мышления. В этом социализме речь идет о преодолении абстрактного универсализма гегелевской философии истории (в которой отдельная личность безжалостно и холодно приносится в жертву гармонии мирового целого объективного духа) конкретным универсализмом, который можно было бы совместить с индивидуальными притязаниями отдельной личности на счастье и духовное развитие. Таким образом, и мышление «западников» – Чаадаева, Герцена, Белинского – внутренне определено лейтмотивом славянофилов, т.е. идеалом конкретного универсализма, интегрирующей тотальности общественной и в то же время свободной человеческой жизни.

Между «славянофилами» и «западниками», не принадлежа ни к одной из этих партий и заметно возвышаясь над большинством их представителей, стоит одинокая фигура Константина Леонтьева – в свое время совершенно не признанного мыслителя, к которому относились с пренебрежением и значительность которого стала ясна русским

лишь в последнее время. Константин Леонтьев не только не философ в узкоспециальном смысле, не систематизатор, но даже и не теоретик вообще; его мысль в целом прокалена горячей страстью и направлена исключительно на оценку жизни. Это русский Ницше – как по стилю, так частично и по содержанию своего мышления. Он соединяет пессимистическое восприятие христианства, в соответствии с которым человечеству раз и навсегда запрещено видеть свою жизненную цель в земном счастье, с пламенной языческой любовью к культуре, к красоте свободного и полного раскрытия жизни. Христианство вменяет нам в обязанность борьбу со злом, героическую волю к трагическому образу жизни, но не отрицание зла и всей (по ту сторону добра и зла) красоты цветущей жизни; с другой стороны, оно запрещает нам всякую изнеженность, т.е. фальшивую, слащавую любовь, диктуемую моралью, которая не знает строгости и ведет не к духовной жизни, а к духовному увяданию, Леонтьев утверждает органичный взгляд на жизнь и на социум, в соответствии с которым высота культурного развития, понимаемая им как расцвет жизни, оценивается не по моральным, а по эстетико-космическим критериям. В различных проявлениях жизни, в единстве противоположностей, в том числе и в контрасте между добром и злом, преступлениями и героическими поступками, в дистанции между сословиями, в неумолимой жестокости государственной власти – короче, именно в трагичности конфликтов всех видов и проявляется, по его мнению, истинный расцвет, а значит, и подлинная ценность жизни, по сравнению с которой современное буржуазное европейское общество, с его демократическим равенством, мещанской справедливостью и расслабляюще-безвкусной моралью есть не что иное, как агония и разложение истинной жизни духа, оцепенение, угасание в болоте «нивелирующего смещения». Но здесь он противопоставляет умирающей Европе не Россию или славянство, а только Византию. Славянское, как таковое, для него является хаотическим, бесформенным; Россия держалась лишь благодаря заимствованию византийского элемента. Для него существует лишь один жизненно важный вопрос: есть ли

надежда спасти Россию от процесса разложения, который уже, по его мнению, охватил Западную Европу, но, несмотря на это, он не питает иллюзий. Если, с одной стороны, для Востока – именно по причине его примитивности – еще сохраняется надежда достичь истинного раскрытия жизни, то, с другой стороны, для него – по причине его бесформенности – существует гораздо большая, чем для Запада, опасность исчезнуть в процессе нивелирующего смешения. Находясь в остром противоречии со славянофилами и со всем общественным мнением России, господствовавшим в то время, он возражает против намерения освободить славян от турецкого владычества, ибо, по его мнению, только под турецкой деспотией славянство и восточное христианство может уберечься от западного разложения; и только пока существуют мученики и герои, остается еще надежда спасти истинную культуру. Напротив, национально-освободительные войны здесь, как и на Западе, непосредственно ведут к демократически-буржуазному умиранию народов. В последние годы своей жизни он был настроен по отношению к будущему России абсолютно пессимистически; и с гениальным прозрением, которое теперь кажется почти жутким, он предсказывает предстоящую коммунистическую революцию в России: именно России предназначено ввергнуть в последнюю бездну всю европейскую культуру, которая неизбежно приближается к своей смерти. Этот страстный язычник, который пылкими красками описывает соблазнительное чувственное очарование юга в своих новеллах из новогреческой жизни (будучи русским консулом в Турции и Греции, он знал эту жизнь по личному опыту), этот реакционер с ненасытной любовью к свободному и полному культурному развитию стал в конце жизни монахом, тесно общался со знаменитыми старцами Оптиной Пустыни и со всей страстностью отдался христианской вере, не отрекшись при этом от своих первоначальных жизненных взглядов. Благодаря этому он создал совершенно своеобразный, хотя и очень рискованный, но также очень глубокий и поучительный тип христианского мировоззрения, влияние которого на молодое поколение нельзя отрицать.

Однако, несмотря на свою ни с чем не сравнимую оригинальность, Леонтьев связан со всей религиозной философией культуры и истории, которая представлена славянофилами и ядро которой лежит в органическом мироощущении.

Совершенно своеобразной фигурой, которая оказала мощное влияние на Леонтьева в последние годы его жизни, является гораздо более молодой Владимир Соловьев. Он делал то, что славянофилы (кроме Хомякова) в большинстве своем только обещали: из догматических глубин восточного христианства он развил универсальное философское мировоззрение, которое в соответствии с описанным выше своеобразием русского типа мышления и у него выливается в философию культуры и социальную философию. Его можно считать определенным образцом для следующего поколения русских мыслителей. В век господства в России позитивизма и материализма Соловьев сформировался как мыслитель, все мировоззрение которого воспитано христианской верой и пронизано ею. В противоположность Леонтьеву это тип чистого, даже рационалистического мыслителя. С необычайной остротой и подвижностью диалектического мышления, которое иногда граничит с софистикой, он пытается из церковной веры создать универсальную философскую систему. Правда, систематичности и понятийности внутренне противится в Соловьеве его духовный универсализм: он не только философ, но и теолог, мистик, поэт, литературный критик, историк, публицист – именно поэтому он не смог основать отдельной философской системы. Целостно выразить всю полноту мыслей Соловьева в едином мировоззрении просто невозможно. Здесь достаточно будет кратко наметить основной круг его идей. Это, например, понятие богочеловечества, которое он, почерпнув из догм христианства, возвел в универсальную онтологическую и в то же время историко-философскую идею. Мир и человечество – это духовный организм, главой которого является Бог. С религиозно-философской точки зрения это мировоззрение можно охарактеризовать как пантеизм; Вл.Соловьев называет его «учением о всеединстве». На основе личного мистического

опыта Соловьев формулирует идею «Софии» – Божественной Премудрости как обладающей индивидуальностью богочеловеческой метафизической ипостаси, которая соответствует платоновской «мировой душе» и составляет женственный, способный к зачатию человеческий образ Божества, идею, которая, как уже упоминалось, играет в новейшем русском богословии Флоренского и Булгакова центральную роль. Человечество – и через него весь мир – есть «становящийся абсолют», «становящийся Бог», в отличие от «пребывающего абсолюта», с которым человечество находится в тесной связи. Назначение человечества – воплотить в себе Софию и благодаря этому воссоединиться с Богочеловеком Христом. Вся человеческая история есть именно «богочеловеческий процесс» такого преображения мира. В этом общем русле развиваются самые разнообразные мысли, охватывающие теорию познания, онтологию, философию истории, этику и эстетику. Ведь все это входит в философию истории, в осмысление исторического развития, благодаря которому человечество исправляется, а весь мир преображается. В этом понимании истории у Соловьева своеобразным образом смешиваются «славянофильские» и «западнические» мысли. Пронизанный универсалистским духом, он стремится к объединению обеих больших христианских церквей (в личной вере он тоже тяготеет к католицизму) и тем самым одновременно к синтезу западной и восточной культур. Он также типично «по-западнически» верит в прогресс, и западный гуманизм, которого нет на Востоке, ему кажется истинно христианским направлением. «Человеческое» Запада должно, по его мнению, быть объединено с «божественным» Востока, чтобы возникло истинное богочеловечество. С другой стороны, Соловьев особенно близок славянофилам в своем органическом мировоззрении, которое и у него ведет к острой критике рационализма, индивидуалистического расщепления жизненного целого, механического устроения жизни западного мира, основанного на «абстрактных принципах» и холодном деловом общении. Соловьев был тем, кто в середине XIX века способствовал

возрождению этого забытого мировоззрения. В свои последние годы он приходит к пессимистическим взглядам, оставляет мысль о постоянной христианизации и обожествлении человечества и предчувствует (в своем последнем произведении «Три разговора») приближающийся закат мира и предваряющее его распространение власти зла.

Блестящая и, все же, в некотором отношении, юношески незрелая фигура Соловьева была переходным явлением. Под его воздействием или в непосредственном соприкосновении с ним в 80–90-е годы XIX века возникло мощное духовное течение, которое живет и поныне и образует русское национальное религиозно-философское направление. Почти одновременно с Соловьевым творил своеобразный, и, не менее духовно, самобытный писатель В.Розанов, религиозное чувство жизни которого с непосредственной силой передает языческий-эротический момент и который приходит к отрицанию христианства, движимый мотивом прославления любви полов и культа семьи. Одновременно в Московском университете, среди друзей Вл.Соловьева – к которым принадлежат, в основном, уже упомянутые философы Лев Лопатин и Сергей Трубецкой, а также его брат Евгений Трубецкой, – зреет намерение создать фундаментальную школу русской философии, основной задачей которой стало бы преодоление позитивизма и создание научной метафизики. В то же время возникает (частично под влиянием Вл.Соловьева) мистико-символическая школа русских поэтов Д.Мережковского, А.Блока, В.Иванова и других (некоторые из них также имеют значение с точки зрения религиозной философии). Несмотря на то, что в широких слоях русского общества под влиянием радикальных и социалистических идей все более распространялся материализм или позитивизм, элита русской интеллигенции сохранила начатое Соловьевым духовное направление и до сего дня. В настоящее время это направление представлено значительнейшими русскими мыслителями, такими, как Бердяев, Флоренский, Карсавин и др. Некоторые из них сами когда-то были сторонниками марксистского социализма, а затем, через философский идеализм, пришли к религиозной

метафизике. Именно глубокий духовный переворот, который начинается с Соловьева и в начале XX века подхватывается большинством оригинальных русских мыслителей, теперь, под потрясающим впечатлением национальной катастрофы (которая воспринимается по своей духовной сути как вызванная нигилизмом и атеизмом), переживается с невероятно глубокой болью и непосредственно ведет к дальнейшему обогащению и углублению религиозного понимания жизни и культуры.

Но если заглянуть дальше, можно сказать, что и социализм, импортированный с Запада и так сильно овладевший русскими душами в последние десятилетия (и ощущающийся как религия), сам был в этом смысле типично национальным и что он, несмотря на свою материалистическую пошлость, является тем типом мировоззрения, в котором вся система взглядов на мир и на жизнь концентрируется в проблеме человеческой судьбы, в области социальной философии и философии истории. Как ни далеко расходятся отдельные учения, как ни велика дистанция по значимости и содержанию между глубокой интуицией больших русских мыслителей и банальностями мировоззрения, рассчитанного на среднего человека, каким является материалистический социализм, все же они имеют типично национальное общее: повсюду здесь решение последних метафизических вопросов как-то обусловлено и связано с проблемой человеческой судьбы. Слова, которые недавно произнес французский философ Бергсон: «Если философия не может способствовать тому, чтобы постигать, откуда и куда, собственно, мы идем, то она не стоит и получаса размышления»[316], эти слова полностью соответствуют русскому мировоззрению.

В заключение еще одно принципиальное замечание. Я попытался в своем докладе кратко обрисовать своеобразие русского мировоззрения. Но я не хотел быть понятым так, будто я утверждаю его абсолютную самобытность, полную несравнимость с западноевропейским. Как ни велики различия между этими духовными явлениями, их сходство и родственные особенности не менее значительны. Это как отношения между двумя родственными личностями, каждая из которых

представляет собой совершенно своеобразный духовный тип и которые часто совершенно не могут понять друг друга, и все же, однако, как та, так и другая чувствуют свое внутреннее родство. Оно зиждется на общем происхождении: обе культуры, как западноевропейская, так и русская, в конце концов, происходят от сплава христианства с духом античности и являются лишь различными ответвлениями этого общего ствола. Это всегда признавали наши глубочайшие мыслители, в том числе и славянофилы, и, возможно, они даже больше всех, ибо было бы совершенно неверно рассматривать славянофильство как принципиальное отрицание всей европейской культуры, не говоря уже о том, что главный пункт их духовных интересов, как уже сказано, лежит во многих общих и принципиальных идеях; славянофильство отвергало западную культуру не как таковую, но лишь ее современное состояние, в котором усматривало увядание и истощение истинной духовности, или, как это делал близко стоящий к славянофильству Константин Леонтьев, оно отбрасывало идею унифицированного европейского человека культуры как синоним, абстрактно-космополитического, т.е. вообще духовно бескультурного, человека. В то же время славянофилы (а также Достоевский) испытывали страстную любовь к европейскому прошлому. Однажды Достоевский сказал устами одного из своих персонажей, что современная Европа подобна церковному кладбищу, в котором, однако, каждый могильный камень свидетельствует о такой глубокой вере и чудесных героических подвигах, что хочется пасть перед ним на колени и целовать его[317]. И Хомяков в своих часто цитируемых стихотворениях называет Европу «страной святых чудес»:

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес[318].

Но если мы зададимся вопросом, в чем, собственно, состоит духовное родство обеих культур, то обнаружим его, в соответствии с вышесказанным, лишь в области религиозно-мистической.

Здесь я хотел бы высказать свое личное убеждение, что именно на этой основе устанавливаются особенно глубокие,

родственные отношения между немецким и русским духом. Ибо то на Западе, чему русский дух действительно противостоит и против чего он постоянно возмущается, это – романский дух индивидуалистического расщепления и рационалистской закостенелости жизни. Я и сам пытался ранее показать, что немецкий идеализм, в котором обычно усматривают немецкое национальное мировоззрение, очевидно, не по вкусу русскому духу. Однако если мы возьмем тот же самый немецкий идеализм не в исконной его форме, на которую оказал влияние кантовский дух или, возможно, дух более нового европейского мировоззрения, а рассмотрим его в широкой исторической перспективе, таким, каким он является в действительности, т.е. как исторически обусловленное ответвление и своеобразное выражение немецкой мистики, то мы тем самым поставим его в непрерывный длинный ряд духовного развития, берущего начало у Майстера Экхарта, Николая Кузанского, «немецкой теологии» и ведущего через Себастьяна Франка, Якоба Беме и Ангелуса Силезиуса к Баадеру, Шеллингу и Гегелю, к Шиллеру, Новалису и Гете[319]. В таком случае соотношение становится совсем иным. Из всех влияний, которые испытало на себе русское мышление, ни одно так сильно, глубоко и плодотворно не воздействовало на русский дух, как мистика, метафизика и философская поэзия. Я уже не говорю о многих русских гегельянцах и шеллингианцах, поскольку часто здесь можно было бы посчитать оказанное на них влияние достаточно поверхностным и случайным. Но тот факт, что, например, «Аврора» Я.Беме почитается и изучается в известных русских мистических народных сектах как священное писание[320], или, что лирика русского поэта Тютчева может считаться поэтическим переложением теософии Беме, свидетельствует уже не о случайном и внешнем воздействии. Вовсе не случайно и то, что Достоевский в монологе Ивана Карамазова связывает свои глубочайшие религиозные мысли с одами Шиллера[321]. И уж ни о каком случайном влиянии не может быть и речи, когда мы вспомним о вышеупомянутых многочисленных и поразительных предвосхищениях мыслей Ницше в русской литературе. Религиозная суть русского духа непосредственно

ощущает, так сказать, свое частичное родство с философской сутью немецкого духа.

Перевод с немецкого Г. Франко

Это не «Русский взгляд» на мир![322]

Рейнольд фон Вальтер, долгие годы знакомивший Германию с русским духовным опытом и выступивший с переводом произведений русской религиозной философии, опубликовал в журнале «Католическая мысль» статью «Русский взгляд на мир», в которой самым неожиданным образом выступил с уничтожающей характеристикой русскости вообще. Как все это согласуется, какова при этом внутренняя позиция автора – можно оставить в стороне и не ломать над этим голову; это дело его собственной совести. Во всяком случае, по крайней мере, для русских суждения Рейнгольда фон Вальтера совершенно неожиданны. Пытаясь дать себе отчет об общем впечатлении, произведенном «Русским взглядом на мир» в исполнении Рейнгольда фон Вальтера, и прежде, чем по существу разобраться в нем, – видишь, что близкое знакомство с русской духовностью прошло для него бесследно. Специалисту становится ясно, что свое оружие для борьбы со своеобразием русского духа автор заимствовал из арсенала *русской* же мысли.

Понятно, что сначала ему такое оружие предоставили русские западники – от Чаадаева до Вл.Соловьева и их тогдашнего эпигона Салтыкова. Автор просто некритически воспринял чрезмерность «западнического» отрицания русского прошлого, их утверждений о полной культурной неподвижности русской истории и даже ее бескультурности, хотя, не только противоположное направление русского самосознания, но и объективное историческое исследование доказывает поверхностность и односторонность «западнических» утверждений. Но непонятно, как автор опирается также и на славянофилов: его критика Петра Великого и петровских преобразований, представление о Петербурге, как фактически сказочной нереальности, прямо заимствованы у славянофилов и Достоевского; и даже современных эпигонов славянофильства – евразийцев – этого хрупкого эпизода наших дней – которые уже сейчас оказались совершенно неустойчивы

внутренне – он вводит в действие для того, чтобы подтвердить свое мнение, будто бы ненависть к католицизму была побудительной силой всего русского духовного мира. Из соединения «западнической» и «славянофильской» критики различных русских духовных явлений у автора складывается суммарное осуждение всей русской истории, в которой он уже ничего не может заметить, кроме бессодержательного формализма и вандализма. Как раз из чрезмерности такой критики – пагубной черты русского духа – у Рейнгольда фон Вальтера ясно прослеживается ее *русское* происхождение.

Несмотря на то, что содержательно автор опирается на давно известные и уже устаревшие русские источники, различие между ними и его собственными суждениями достаточно значительно: это – различие между самокритикой и раскаянием (пусть неверно понимаемого и принимаемого) и высокомерного, грешащего против элементарных христианских заповедей, осуждения иных народов и культур; между тем, дух чужого народа должен быть нам близок так же, как и другой человек.

Коротко говоря, конструкция философии истории у автора выглядит следующим образом: русский народ, по своей восточной природе, изначально склонный к лености и пассивности, из-за этого легко принял византийское христианство, ослабевшее после схизмы, но не смог развить в себе действенную религиозно-нравственную силу, поощряющую к культуре, совершенно низменно и неплодотворно сохранив все это, с одной стороны, в аскетически чуждом миру столпничества, а, с другой, во внешнем блеске и пышности одежд. Жажда деятельности, не удовлетворяемая этой религиозной неподвижностью, и стремление к универсализму, неисполнимое из-за схизмы, обнаруживалось у русского духа только в неистовстве разрушения; из-за того, что творческая сила западного мира – католицизм – была просто отставлена в сторону, бездуховно-механическое усвоение внешней стороны западного образа жизни, начавшееся с Петра Великого, развращающе подействовало на русскую духовность: после двух столетий нового застоя это разрешилось ужасным явлением большевистского нигилизма, ставшим символически-

значительным свидетельством судьбы русского народа, оказавшегося вне действия культуросозидающей силы истинного католического христианства. Характерная тенденция русской духовности, как она получила выражение в русской литературе и религиозной философии, определилась тайным стремлением сохранить русский дух в его бесформенности и пассивности.

Было бы слишком утомительно проверять все доказательства, на которые опирается эта выжимка из философии русской истории у Рейнгольда фон Вальтера, и которые, как уже было сказано, заимствованы, главным образом, из совершенно устаревшего идейного багажа русских западников и славянофилов. Достаточно несколькими примерами пояснить несостоятельность рассуждений подобного рода. Совершенно неверно, будто русская церковь, пассивно восприняв византийское христианство, впала в мертвенную неподвижность. Если, размышляя о национальном своеобразии, вспомнить, с одной стороны, о великолепном, в самой России открытом только в последние годы искусстве церковной архитектуры и живописи XII–XVII веков, и, с другой стороны, – о русском благочестии, как оно обнаружилось в русской святости от Сергия Радонежского[323] в XIV веке до старцев XIX века, то мы увидим, что русская церковь, имея византийскую традицию в качестве исходного пункта, одновременно развивалась к совершенно своеобразному возрождению, истинному ренессансу Восточного христианства. Удаленность от Мирского, которая свойственна Восточному христианству, нужно понимать в совершенно относительном смысле, а именно так, что русская церковь значительно меньше, чем западная, направляла свою духовную энергию на *социально-рациональное* устроение государственно-гражданской жизни. Одновременно нельзя не видеть из исторически-значимой взаимосвязи на примере факта, совершенно ясно доказанного русским историком Ключевским[324], что освобождение от татарского ига коренилось в тех духовных силах, которые были накоплены в русском народе в XIV веке и символом которых был Св.Сергий Радонежский. Возводить столпничество в признак русской

религиозности и видеть его в ясном, освещенном светом человеколюбия образе Св.Серафима Саровского только из-за того, что он три года провел в молитвах, стоя на камне (совершенно отвлекаясь от того, что столпничество есть общее явление, признанное также римско-католической церковью) также неслыханно, как если бы посчитать Св.Франциска Ассизского мрачным отрицателем жизни лишь потому, что он проживал в пещерах в одиночестве, и у него были стигматы.

Противоположное утверждение, что сущность русского благочестия заключается в идее преображения, заслуживает большего, чем ее ироническое отрицание Рейнгольдом фон Вальтером, к тому же ни на чем не основанное. Характеристика всей русской культурной истории, как одного почти непрерывного застоя – это совершенно затасканный и лживый предрассудок, который питается у автора соединением одинаково тенденциозных западнических и славянофильских утверждений. Относительное отставание культурной жизни в Московском государстве с давних пор объясняется в исторических трудах как последствие неслыханного трехсотлетнего напряжения народных сил при отпоре татарскому вторжению, – исход которого имеет заслугу сохранения Европы от затопления ее монголами. Прямо-таки невероятна оценка петербургской эпохи XVII–XIX веков и опять-таки, как периода стагнации. «На призыв Петра Великого к образованию, сто лет спустя Россия ответила грандиозным явлением Пушкина» – сказал однажды проницательный русский писатель Александр Герцен[325] (Сам Рейнгольд фон Вальтер, в виде исключения, относится к Пушкину с почтением, хотя и совершенно произвольно трактует его цитаты в смысле склонности поэта к католицизму).

Поразительно быстрое и плодотворное развитие русской культуры в эти два столетия с ее замечательным явлением – русской литературой XIX века есть факт, который невозможно просто оспаривать, как бы этого не хотеть.

Теперь перейдем к большевизму – главному доказательству, которым автор подтверждает свой тезис о чисто негативной и деструктивной сущности русской культуры.

Никакой мыслящий русский не намерен отрицать великое символическое значение большевизма, его связи с исторически глубоко укорененным заболеванием русского духа. Но даже при отказе от враждебной предубежденности принимать большевизм за окончательный итог и адекватное выражение всей русской духовности – это импрессионизм, абсолютно несовместимый с трезво-объективной философией истории и духа. Когда в 1848 г. всю Европу застигла революционная буря и одна Россия оставалась незатронутой ею, славянофилы увидели в этом ясное доказательство своего тезиса о духовном здоровье России в противоположность духовному гниению, которому будто бы подвержена Западная Европа. Славянофильский поэт Тютчев превозносил Россию как несокрушимый твердый утес, о который в бессилии разбиваются яростные валы революции[326]. История достаточно научила нас, что подобный взгляд – это ошибка национального высокомерия. Теперь Западная Европа и Россия поменялись ролями. Если Рейнгольд фон Вальтер совершает ту же самую интеллектуальную и нравственную ошибку другой стороны, то мы ныне достаточно зрелы духовно, чтобы суметь ему хладнокровно возразить: не следует забывать того, о чем он упоминает, но недостаточно ценит, так как это противоречит его философско-исторической конструкции – Россия убита той духовной болезнью, которой она заразилась у *Запада.* Разумеется, русский марксизм достаточно далеко отстоит от своего западного образца и был усилен до болезненного возбуждения, которое исходило от русской почвы. Но если сравнивать его не с сегодняшним европейским марксизмом, а с марксизмом 40-х годов XIX века, как, например, он выражен в коммунистическом манифесте»[327], то мы увидим, что они являются *детьми* одного духа. В интеллектуальных кругах Запада большевизм сегодня нередко находит воодушевленный и благосклонный отзвук; напротив, русский дух, благодаря пережитым испытаниям, которые принесло ему это заболевание, внутренне совершенно излечился от него. Философски образованный дух не может забывать, что времена быстро меняются, что все в этом мире непостоянно и, что при

определенных обстоятельствах, роли снова могут измениться. Ни один европеец не вправе с самодовольным превосходством созерцать тяжкие душевные испытания соседнего народа и лицемерно произносить: «Слава тебе, Господи, что я не похож на него!» – он рискует прогневить Бога!

Этих немногих критических замечаний, ни в коей мере не исчерпывающих произвольности утверждений Рейнгольда фон Вальтера вполне достаточно, чтобы показать, как неосновательно выстроена его философско-историческая конструкция. Но теперь оставим все справки, которые автор привлекал к доказательству своего главного тезиса, и обратимся непосредственно к его рассмотрению. Как известно, логика учит, что утверждение может быть верным в зависимости от обстоятельств, даже если оно следует из неверных предпосылок. Если мы предварительно взглянем на проблему разделения церквей, не теряя из виду общую характеристику своеобразия русского духа, то мы должны будем сказать, что утверждение об имманентной склонности его к бесформенности, о его колебаниях между мертвым консерватизмом и анархической радостью разрушения тем гибельнее, что содержит в себе, наряду со многими заблуждениями, зерно истины. Это верно, что у русских, в сравнении с западным человеком, вследствие их первичной религиозной установки, затруднена способность социально-целевого нравственного действия, рациональной деятельности, эмпирически формулирующей жизнь. В эмпирической жизни русский часто склонен к известной бесформенности и эта склонность, поскольку она освобождает его от положительных религиозных корней, легко вырождается в страсть к разрушению. В этом состоит опасная односторонность русской сущности и ее следует открыто признать, даже если решительно отклонить как ложное преувеличение расхожего мнения о полной неспособности русских к государственно-общественному и культурному строительству. Но откуда вырастает эта односторонность? Она укоренена в неколебимом первичном религиозном чувстве жизни, в соответствии с которым все эмпирически-рациональное неадекватно внутреннему

божественному сокровищу души, а подлинная Богочеловеческая жизнь не может быть охвачена никакой эмпирически-рационально определенной формой, религиозные силы могут и должны обнаруживаться во внутренней духовной напряженности и проясненности, а не во внешнем облике жизни. Богословское понятие «соборности», вера в то, что подлинная непогрешимость церкви лежит в эмпирически недоступном сверхвременном органическом целом и не может адекватно выразиться через внешние организационные инстанции – то воззрение, которое Рейнгольд фон Вальтер клеймит как попытку интеллектуального санкционирования духовной инертности, пути к бесформенности и анархии – это только одно, но, вероятно, самое значительное выражение этого первичного религиозного чувства жизни. Как уже сказано, нужно открыто согласиться с тем, что эта религиозная точка зрения может вести к опасной духовной односторонности. Но, с другой стороны, можно будет спросить – вопреки словам Спасителя – религиозно оправдана только Марфа с ее деятельностью, исходящей из религиозного воодушевления, или также «пассивная» Мария[328]? И не является ли безмолвное собирание духовных сокровищ, внутреннее религиозное воспитание души, явленное жизнью русских святых, великой русской литературой, русской религиозной мыслью тоже *делом,* творчески формирующим духовную активность? Великий современный немецкий поэт Райнер Мария Рильке[329], своеобразная мистика которого происходит от католической традиции, однажды сказал так: «Быть может, русский создан, чтобы дать пройти человеческой истории и позднее вложиться в гармонию вещей своим певучим сердцем. Он должен только ждать, подобно скрипачу, которому не подан знак, сидеть в оркестре, осторожно держа свой инструмент, чтобы с ним ничего не приключилось…»; он говорит о «выжидающем в характере русского народа, которое немец называет инертностью важничающей хлопотливости над неважным». (Письма 1902–1906 гг. Лейпциг, 1929, С.125). По-своему он обрисовал в русской сущности такое, о чем русский поэт Тютчев сказал в стихах:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа –
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа
Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной
Удрученный нашей крестной.
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя[330].

На самом деле русские не могут успокоиться на таком понимании, и оно не вынуждает их к национальному самодовольству, в чем лежала грубая ошибка славянофильского понимания. Но с другой стороны, «гордый взор иноплеменный» также не должен с чувством превосходства пренебрегать этой особенностью «русскости», или же оценивать ее как леность и духовное бессилие.

Теперь перейдем к центральной мысли Рейнгольда фон Вальтера. Эта глубочайшая особенность русского духа, его вера, что все совершенство жизни должно расти непосредственно из органической укорененности в Божественном, его относительное недоверие к ценностям сознательно-рационального устроения жизни, должно быть следствием схизмы, церковного разделения! В науках о духе и в исторических исследованиях строгое применение естественнонаучных категорий причины и следствия к их первоначалу всегда вызывает подозрение, потому, что при этом легко теряется из виду спонтанность развития духа. Кажется, что Рейнгольд фон Вальтер сам сомневается в своем утверждении. Ибо, если он, как уже упоминалось, имеет в виду «восточную натуру» русских, и если его рассмотрение завершается призывом: «Какие дары в русских руках не превращаются в дары данайцев», – то он сам опровергает свою конструкцию, возбуждая в читателе мысль о том, что будет ли полезен несчастной сущности русских ее союз с католической

церковью. Остается чувство, что мы вообще не понимаем русскости и не знаем, что русские делают сами с собой и чего делать с ними остальному миру. При чтении статьи Рейнгольда фон Вальтера, я невольно вспоминал шутливый ответ, который однажды дал министр финансов России Витте (об этом он рассказал в своих мемуарах) царю Александру III, когда тот спросил министра, правда ли, что он покровительствует евреям: «Если Ваше величество захочет утопить евреев в Черном море – отвечает Витте[331], – то это было бы лучшим решением еврейского вопроса; но поскольку это невозможно, то нам нужно и к евреям применить *modus vivendi*. Приблизительно таково же отношение Запада к русским. Для Запада и для римского католицизма – в той мере, в какой он идентифицируется с западными духовными принципами, было бы, конечно, легче всего, если бы «Восток», Россия и русскость не существовали. Но это невозможно, – а для христианина даже сама мысль об этом греховна, – и тогда нужно как-то примиряться с русскостью и это значит, что русское своеобразие, которое, возможно, так непонятно Западу и доставляет ему так много хлопот, надо каким-то образом учитывать и учиться уважать безобразное существо как первичную Богом данную реальность. Но поскольку русскость имеет последнее основание своей духовной укорененности в русской восточной церкви, то же самое относится и к отношению между римским католицизмом и русской греческо-православной церковью. Не может быть ничего вреднее для католической церкви с ее экуменическими притязаниями, нежели ее отождествление с духовными принципами западной культуры и презрительного приговора праву на существование русского своеобразия, воспитанного духом восточной церкви; такая до конца продуманная позиция означала бы, собственно, отказ католицизма от восточного духовного мира. Поэтому желание сделать русских католиками точно также безнадежно, как, к примеру, безнадежной была бы попытка превратить один зоологический вид в другой. Дух, которым исполнено начинание Рейнгольда фон Вальтера, является довольно редким исключением для немецкой литературы, которая проявляет большое понимание «русского».

Оно живо напоминает основной пункт некоторых французских католических кругов (к примеру, Массиса с его «La defence de l'Occident»)[332], для которых все неромanские формы духа (включая и немецкий также) равнозначимы религиозному варварству, а то и ереси. Истинно экуменическо-католический принцип свертывается здесь до значения локально-ограниченного культурного принципа.

Теперь мы встаем перед вопросом (который уже сам возникает из начинания Рейнгольда фон Вальтера): в чем состоит единственно верная и практически плодотворная точка зрения на факт церковного разделения и на проблему воссоединения церквей? То, что церковное разделение есть несчастье и грех христианства, и что церковное воссоединение для каждого христианина должно явиться желанной целью – бесспорно для всех. Вопрос заключается только в том, как можно по-настоящему приблизиться к этой цели. При этом исследование исторических причин и предпосылок этого разъединения явится совершенно незначащим; не только незначащим для достижения цели, но и прямо-таки вводящим в заблуждение является «вопрос виновности» в его обычной форме, т.е. в стремлении доказать вину противной стороны. Как и при любой человеческой ссоре, когда каждая из сторон ищет и признает *свою* вину, нужно, исходя из главного содержания христианства, признавать – если еще имеется всеобщее христианское сознание – *общую* ответственность всего христианства за это разделение. Как известно, только эта позитивная и результативная религиозная точка зрения на факт разделения церквей и составляет бесконечно великое, но человечески едва ли преодолимое препятствие на этом пути. Первая главная трудность лежит не столько в содержании отдельных догматическихразличий, сколько в основоположном факте, что обе стороны, признающие догмат о непогрешимости церкви, каждая считает себя единственно истинной, а противоположную – схизматически-поддельным церковным образованием. Потому-то так бесконечно велика эта трудность, что она проистекает не просто от человеческой слабости и самонадеянности, а содержит в себе едва ли разрешаемое

сплетение человеческо-исторического самомнения и основанного на догмате о непогрешимости церкви, и потому оправданного, и необходимого благоговения перед церковной традицией. Признать при этом относительную оправданность противоположной стороны представляется каждой преступлением перед верой в непогрешимость церкви. Обычно церковное разделение представляется обеим сторонам разделением между истинной и ложной верой; любая терпимость к противоположной стороне представляется логически противоречащей вере в непогрешимость церкви, и единственно мыслимым способом преодоления напряженности признают безусловное подчинение противной стороны собственной вере, что, естественно, ею совершенно исключается.

Единственно мыслимым разрешением антиномии, кажущейся разрешимой является различение неоправданности и греховности раскола церкви и внутренней оправданности разделения одного и того же нравственного сознания на различные национальные типы набожности и религиозно-культурные области. «В доме отца моего обителей много» – этими словами, идущими из глубочайшей первосущности христианского сознания, не только признается религиозно оправданным индивидуальное духовное своеобразие, они еще прямо требуют признания многообразия религиозного выражения в различных культурных кругах. «Божье на Востоке, Божье на Западе». Слова об «одном стаде и одном пастыре» не нужно понимать как наказ к духовному централизму; церковь, как живое органическое единство, является существенно внутренне расчлененным, «федеративным» единством. Справедливая и необходимая цель церковного воссоединения должна и может быть свободна от подозрений в насильственной религиозной унификации. Этот единственно возможный путь для римской церкви, по меньшей мере, в принципе выступил в виде создания «католицизма восточного обряда», хотя у Восточной церкви остались неустраненными подозрения (на поверхностных и легко оговариваемых основаниях), что в этом

случае речь идет об одном из тактических обходных путей к унификации.

Но право религиозного своеобразия «Востока» и «Запада» заложило в это духовно углубленное, полно и серьезно признаваемое устремление к церковному объединению непреодолимые препятствия для чисто человеческих усилий. Церковное единство в форме подчинения одной части другой вообще никогда не может состояться; оно мыслимо только, как результат нового *побратимства,* причем обе части разделенного христианского мира искренне признают свои собственные промахи и свободным убеждением воспримут справедливое в вере противоположной стороны. Но от обеих сторон требуется отказ от убежденности в безошибочной святости их исторической церковной традиции, четкое различение между чисто человечески-историческим и, естественно, «ошибочным», и истинно безошибочным, и божественным, в традиции церкви. Но исторически и психологически эти обе части церковной традиции у обеих церквей – и как «вера отцов», и как неприкосновенное и свято почитаемое единство – так внутренне сплавлены, что даже самым дальнозорким и благородным человеческим усилиям не удается убедительно отделить в каждой из церквей чисто человеческую часть от подлинно божественной. Как раз в этой связи католический догмат о папской непогрешимости кажется Восточной церкви непреодолимым препятствием для воссоединения. В Восточной церкви непогрешимость непредставляема никакой человеческой эмпирической инстанцией, а основывается на сверхвременном единстве церкви. Поэтому здесь, по меньшей мере, в принципе, мыслим отказ от человеческой части в предании. Догматом, приравнивающим человеческий авторитет к Божественному сама принципиальная возможность такой ревизии для Западной церкви закрыта. Поэтому никто не должен удивляться тому, что любая попытка сближения с католицизмом кажется Восточной церкви выражением опасного желания господства. Если это подозрение возможно отнести на счет чисто человеческой, отдельной субъективной неправоты католических устремлений,

то оно все же оправдано в той мере, в какой оно покоится на объективной основе.

Нужно ли вместе с этим отклонять возможность нового воссоединения церквей, так страстно ожидаемого двумя сторонами? Ни в коем случае: что невозможно для человека, возможно для Бога. Во всяком случае, цель эта не может быть осуществлена ни чисто человеческими сознательными устремлениями и еще менее какими-либо дипломатически-организованными мероприятиями – этому достаточно учит история всех попыток такого рода. Однако мыслимы исторические события такого подавляющего величия, что они будут признаны всем христианством как Божеское наказание и судьба; тогда эти названные непреодолимые препятствия как солома будут сметены с пути сверхчеловеческой силой таких событий.

Русской церкви подарено ощутить теперь нечто подобное в натиске атеистического коммунизма: она живет в условиях, которые мало чем отличаются от преследования христиан в Римской империи, и в мученичестве своем она переживает теперь глубокое внутреннее оздоровление, происходящее от раскаяния и сознания греха. Если бы, кпримеру, подобное испытание выпало всему христианству, то человечески недостижимая и бесконечно далекая цель церковного объединения стала бы много ближе. Разрешение этого вопроса практически встало в повестку дня, если бы, к примеру, папа и католические епископы, вместе с Московским патриархом и епископами русской церкви бедствовали в застенках коммунистической Чека. Приблизительно так представлял себе последнее объединение церквей Вл.Соловьев в своих видениях грядущего антихриста[333]. Между тем речь идет не о формальном объединении церквей, а о попытке сближения и примирения, об углублении взаимного понимания, основанного на любящей терпимости, которая, во всяком случае, является вечным долгом любого христианина. Но только дух статьи Рейнгольда фон Вальтера ощущается помехой ему.

Перевод с немецкого А. Ермичева

Русская философия, ее характерная особенность и задача[334]

Если совершенно непредубежденно, *sine ira et studio*[335], рассмотреть то, что можно назвать «русской философией» или «русской мыслью» и попытаться дать себе отчет об ее особенностях, то сразу же замечаются два важных факта: прежде всего, в России, в особенности в XIX веке, в то время, когда цивилизаторские усилия Петра Великого стали приносить свои первые *духовные* плоды и русская культура словно пробудилась после долгой дремоты к новой плодотворной жизни, внезапно выступил целый ряд выдающихся, первоклассных, глубоко оригинальных мыслящих умов; и другой факт – с того времени и по настоящий день Россия не знает ни одного философа классического высокого стиля, который удостоверил бы себя в духе западноевропейских философов, хотя во всех областях науки (а именно точной науки) она может похвалиться целым рядом первоклассных ученых, которые не уступят великим именам западной науки. (Здесь я напомню – чтобы только назвать величины самого первого ранга – творца физической химии, универсального ученого XVIII столетия Ломоносова, создателя «пан-геометрии», гениального математика Лобачевского и великого химика Менделеева, которому наука благодарна за открытие периодической системы элементов).

Оба факта можно будет считать твердо установленными и несомненными. Что же касается первого, то Западу главным образом знакомы имена двух великих русских писателей-мыслителей: *Толстого* и *Достоевского.* Великий художник-пантеист Толстой, несомненно, первый из романистов XIX в., несмотря на известную грубоватость и беспомощность мысли, обратил на себя внимание всего мира смелым, преобразующим весь существующий жизненный порядок, истолкованием христианской заповеди любви; и доныне его действие чувствуется в великом движении в Индии, руководимом Ганди. Что касается Достоевского, то несравненной глубиной его

психологического анализа и религиозной проблематики чувствуют себя захваченными все духовные руководители европейского мира, стремящиеся к религиозному углублению и осмыслению жизни. Рядом с ними нужно назвать других русских поэтов: мистически-космософийного *Тютчева,* писателя замечательных религиозных интуиции и исторических прозрений *Гоголя* и благородного пессимиста, русского Леопарди[336] *Баратынского.* В одно время с ними появился целый ряд оригинальных мыслителей весьма значительного идейного содержания: религиозный философ истории Чаадаев, который в холодных как лед мыслях, предложил результаты своей угрюмо-страстной религиозно-нравственной оценки жизни; оба замечательных основателя славянофильства – *Иван Киреевский* и *Хомяков* – мыслители, – каждый в своем роде – исключительной силы и оригинальности; один из выдающихся публицистов XIX века и, быть может, самый ясный и проницательный ум всего социально-политического движения 40-х годов, трагический, ориентированный на философию истории *Александр Герцен;* страдающий философский автодидакт *Белинский;* творец европейского анархизма и духовный отец русского большевизма демонический *Бакунин;* русский предтеча «переоценки ценностей» у Ницше гениальный *Константин Леонтьев;* фантастично смелый христианский мыслитель *Николай Федоров*[337], оказавший большое воздействие на Достоевского и на Соловьева и, наконец, сам *Владимир Соловьев,* известный религиозный философ-мистик. При рассмотрении этих мыслителей в целом, возникает совершенно непартийная установка и ясное впечатление, что в XIX столетии русские достигли высочайших вершин духовного постижения жизни. Но, вместе с тем, столь же твердо установлен и другой факт. Ни один из этих своеобразных и великих мыслителей не был философом в классическом смысле европейской традиции. Даже Вл.Соловьев, который более других мог претендовать на это звание, был поистине значительнее не как творец философских систем, а своими интуитивными предчувствиями духовных проблем современной жизни, т.е. как мистик. Точно также единственный,

замечательный мыслитель XVIII столетия, украинский философ Сковорода, был типичным мистическим мыслителем, – едва ли не в духе Вейгеля[338] Ангелуса Силезиуса. Естественно, в России имеются философы-профессионалы, частью тоже очень значительные; я здесь вспоминаю только имена Юркевича, Чичерина, Козлова и автора замечательной христианско-теологической антропологии – Несмелова (о «Московской метафизической школе» речь пойдет далее)[339]. Но, ни один из них не имеет универсальной философской системы, которая могла бы сравниться с системами на Западе. Однако, значение великих русских мыслителей, упомянутых выше, ничуть не меньше, нежели систематиков: они принесли ряд глубоких интуиции, предложив их в очерковой, подчас сырой форме, не обработав ее понятийно-систематически. Ни один из них не был – и это существенно проясняет своеобразие русской мысли – чистым теоретиком; ни один из них не ориентирован – по примеру классических философов – на чистое, незаинтересованное *понимание* мира и жизни; напротив, все они – типично религиозные натуры, они, в первую очередь, искатели святости и – даже те из них, кто к религии относились отрицательно, – атеисты; для них мысленное объяснение мира и бытия было только средством поиска путей спасения мира и человека; типичная область исследований русской мысли – определение судьбы человечества. При этом подлинно теоретическое, т.е. логико-онтологическое обоснование или отсутствует вообще или занимает в высшей степени не значительное место; это – та область, которой русский дух постоянно пренебрегал, чего он касался непреднамеренно или что просто принимал в виде какого-либо готового западного философского синтеза (как это делали многие русские шеллингианцы, гегельянцы, а позднее – неокантианцы, позитивисты и материалисты).

Теперь мы можем определить особое отношение русского духа (по меньшей мере, в его исторической форме в XIX веке) к тому, что можно назвать философией в точном смысле слова. Здесь нужно будет предпослать ее краткое определение. Философия является той самой совершенно особенной

областью человеческого духовного творчества, в которой чистое незаинтересованное воззрение на бытие и его познание как целого, прямо связано с религиозным осмыслением жизни. Собственно воля к незаинтересованному пониманию и продумыванию мира не имеет ничего общего с волей к религиозному обоснованию жизни, со стремлением к личному спасению, как бы ни образовывали «теоретический человек» и «религиозный человек» два совершенно гетерогенных человеческих типа в известной классификационной схеме Шпрангера[340]. Однако примечательно – как это произошло и как это, возможно, составляет проблему, к разрешению которой мы не можем здесь приступать – что эти две различные области как-то сошлись в некотором формообразовании и совпали в своих высших потенциях, из чего и возникло то, что мы называем «философией». От религиозности через мистическое переживание, через погружение духа в таинственные глубины божества путь ведет к мистическому познанию, к тому, что будет названо «гнозисом» или «теософией». С другой стороны, чистое познание мира приводит к познанию Абсолюта, который больше не является одним из чуждых человеческому духу внешних предметов познания, на которые он направляется с целью холодного незаинтересованного отражения; напротив, познание абсолютного само обнимает и внутренне проникает человеческий дух и этим тесно связывает его с глубоко внутренней центральной инстанцией религиозной жизни – с Богом. На перекрестье этих двух тенденций возникает единственное в своем роде событие человеческого духа – «философия» в классическом смысле этого понятия, всеобъемлющее мировоззрение, которое – как это мастерски показал Бергсон – происходит от первичного чувства жизни. Однако равновесие этих двух тенденций, которые здесь объединены в единстве, остается, в известной степени, подвижным; одна легко может одержать верх над другой. Есть философы, у которых мотив чисто научного познания оттеснил на задний план религиозно-этический момент – как, к примеру, у Аристотеля, Декарта, Лейбница. С другой стороны, имеются философы, у которых религиозно-этический мотив, напротив, с

такой страстью господствует в их сознании, что момент чистого познания отступает перед ним и может получить только подчиненное значение, как, например, у Сократа, представителей античной этической школы, или, в новое время, у Шопенгауэра и Ницше. Русские мыслители в их типическом виде, чаще всего принадлежат к последнему разряду, причем в таких резких и неслыханных формах, что, как уже сказано, вообще возникает сомнение, можно ли еще назвать их «философами».

Но возникает важный вопрос, является ли этот, собственно русский мыслительный тип, чисто историческим образованием, или же, в нем выражена надвременная сущность самого русского духа? Что русский дух обладает исключительной склонностью и способностью к религиозной точке зрения на жизнь, что вместе с тем русский мыслитель в своей типично-национальной форме является, в первую очередь, религиозным мыслителем, религиозно-обусловленным духом – это вне вопроса. Однако же, это ни в коем случае не дает нам право считать указанную форму русской мысли в XIX веке за единственно возможное и адекватное изображение надвременной сущности национального русского духа. Два соображения ведут нас к этому осторожному и широкому пониманию типа «русской мысли» – чисто историческое, а второе – данное более глубокого проникновения в сущность самого русского духа. Что касается первого, то с самого начала нужно подчеркнуть, что вообще русская наука еще очень молода. Оставив в стороне отдельные исключения, можно говорить, что она, по меньшей мере, до второй половины XIX века или даже до его последних десятилетий еще заканчивала свои школьные годы ученичества и только в последние 4–5 десятилетий приблизилась к самостоятельности и стала приносить значительные результаты. По меньшей мере, в первые две трети XIX века у русского духа отсутствовало строго научное обучение, привычка к серьезному мыслительному поиску и к понятийной систематике, без которой не может быть философии в классическом смысле слова. К этому присоединилась еще известная отсталость социального слоя,

на котором вырастала русская интеллектуальная жизнь в XIX веке. Великие русские мыслители этого времени происходили, большей частью, из образованного дворянства и по своему происхождению, природе и образованию были типичными дилетантами. И пусть мы встречаем среди них не только от природы гениальные натуры, но часто также совершенно исключительно многосторонних и основательно образованных людей (как, например, Хомякова или А.Герцена), однако, по своей сущности и по своим жизненным привычкам, они всегда оставались «важными господами», которые с высоты духовно богатого дилетантизма с известным презрением взирали на школьную науку и не имели никакой склонности подчинять свою мысль строго научному методу, закрепленному школьной традицией. С другой стороны, большинство русских ученых-специалистов XIX века – а среди них также философов – происходили из низших слоев населения (главным образом, из духовного сословия); поэтому у них отсутствовала традиционная культурная почва, на которой возможны правильные основы любой истинно дальновидной мыслительной работы и творческой духовной деятельности. Короче, вплоть до конца XIX века общие исторические условия для образования истинно философской культуры были совершенно неудовлетворительны; отсутствовали или существовали только в зародышевом состоянии предпосылки для синтеза между творческими интуитивными дарованиями и научными традициями образования. Такое положение начинает изменяться только в последние десятилетия XIX века и в начале XX века, и вместе с этим в России возникают первые попытки подлинного философского синтеза, что в нашем рассмотрении должно быть оценено как очень значительный симптом.

Но, к тому же результату должно нас привести подробное рассмотрение всеобщей сущности русского духа, а именно непосредственно его религиозное своеобразие. Его фундамент или как бы субстанцию образует религиозность. Несмотря на различные странные исключения, которые здесь более, чем это обычно бывает, подтверждают правило, потому, что они сами –

при более глубоком уяснении – являются искаженным действием правила), имеющая свое адекватное выражение в своеобразии греко-православного церковного благочестия. Для этой религиозности существенно, что она ни в коем случае не мечтательно-субъективна, не отворачивается от мира и не чужда ему, а, напротив, содержит в себе онтолого-космические характеристики (что, быть может, исторически стоит в связи с ее греческим происхождением). Но это значит, что такая религиозность с ее сознанием творения бытия в Боге и Божественности мира необходимым образом является мистико-спекулятивной. Главный момент русской религиозной жизни и мысли – народной так же, как и великих русских мыслителей образует своеобразное понятие, которое выражается в непереводимом слове «правда». Правда – это единство справедливости, богоугодной жизни и теоретической «истины», т.е. усвоение подлинного, истинного бытия. В нем проявляется первичное чувство жизни, согласное с Богом и «Божественностью» как «святым», как первоистоком и сущностью добра и справедливости, нравственных ценностей, совпадающих с первосущностью истинного, подлинного бытия. Это религиозное чувство жизни имеет своим действием две полярно противоположные жизненные позиции: с одной стороны – практически-нравственное стремление к преображению мира, к практическому осуществлению божественных первооснов мира в эмпирической жизни, что связано с острым ощущением несовершенства, ненормальности эмпирического мира и страстной захваченностью задачей его улучшения, и, с другой стороны, – в непоколебимом спокойном приятии Бога и в тихом внушении Божественной жизни, несмотря на ее эмпирические несовершенства, что связано со спекулятивно-созерцательным углублением в сущность бытия. Девятнадцатый век явился революционным (в глубоком духовном значении этого слова) для русского духа. Он почти исключительно развивал первую тенденцию, представив ее в богатом разнообразии значительных духовных созданий. Вторая тенденция обретала свой выдающийся результат только в пушкинской поэзии. Но она отчетливо видится в особенной восприимчивости русского

духа к шеллинговской философии; но, все же, она сильно была пронизана первой тенденцией и вплоть до настоящего момента выявилась недостаточно. Эта вторая тенденция, как она выразилась в онтологизме русской мысли, в чувстве внутренней связи с Божественными первоосновами бытия и как она властвует, к примеру, в мировосприятии Достоевского и Тютчева и в основанной Киреевским русской философской традиции, – эта вторая тенденция, как уже сказано, в своей сущности спекулятивна и необходимо связана со склонностью и способностью к философии в до этого обозначенном классическом смысле. Поэтому можно говорить, что философское побуждение, происходящее из мистической интуиции и приводящее к религиозному результату, импульс к созерцательному углублению в сущность бытия, не только не чужд русскому духу, но прямо-таки существенно родственен ему. В XIX веке он выразился, главным образом, в воодушевленном приеме западной философии и, в особенности, немецкого идеализма; впрочем, он, как уже сказано, был потеснен другой, практически-этической тенденцией. Но надежда, что это побуждение получит правильное развитие и еще принесет значительные результаты, вполне оправдана. В движении в этом направлении видим мы ближайшие задачи русской философии. В нем сущность русского духа остается вполне религиозной и не удовлетворяется только теоретическим, холодно-незаинтересованным систематическим познанием бытия. Однако, путь к религиозному толкованию становится более теоретичным, чем это было до сих пор, т.е. более углубленным в познании онтологических первооснований бытия.

Замечательного предшественника этого нового образа русской мысли мы усматриваем в русской метафизике, как она первоначально нашла свое выражение в Московской метафизической школе 80–90-х годов XIX столетия, главным образом в работах *Л.Лопатина.* От *Лопатина* (и также от *Козлова)* ведет путь к замечательным попыткам русской систематической философии в XX веке. Протагонистом в этой области несомненно следует считать *Я.Лосского* с его системой

интуитивистской теории познания и метафизикой. Разумеется, это только начало, дальнейшее развитие которого, как вообще всего духовного творчества, находится под угрозой из-за уничтожающей культуру политики большевизма; но, по меньшей мере, это многообещающее начало, в котором мы можем заметить знаки дальнейшего расцвета русской философии.

Перевод с немецкого А. Ермичева

XIX век

Религиозность Пушкина[341]

В русской мысли и литературе господствует какое-то странное, частью пренебрежительное, частью равнодушное отношение к духовному содержанию поэзии и мысли Пушкина. На это указал уже почти 40 лет тому назад Мережковский, об этом твердил М.О.Гершензон, и это приходится повторить и теперь. Миросозерцание величайшего русского поэта и «умнейшего человека России» (выражение Николая I), каждая строка и каждый день жизни которого исследованы учеными пушкиноведами, остается и до сих пор почти не изученным и мало известным большинству русских людей. Не касаясь здесь этой в высшей степени важной общей темы, мы хотим остановиться на *религиозном сознании* Пушкина. Из всех вопросов «пушкиноведения» эта тема менее всего изучена; она, можно сказать, почти еще не ставилась[342]. Между тем, это есть тема величайшей важности не только для почитателей Пушкина: это есть в известном смысле проблема русского национального самосознания. Ибо гений – и, в первую очередь, гений поэта – есть всегда самое яркое и показательное выражение народной души в ее субстанциальной первооснове. Можно прямо сказать: если бы имело основание обычное пренебрежительное и равнодушное отношение к этой теме, – в основе которого, очевидно, сознательно или бессознательно, лежит ощущение, что у Пушкина нельзя найти сколько-нибудь яркого, глубокого и своеобразного религиозного чувства и мироощущения – то было бы поставлено под серьезное сомнение само убеждение в религиозной одаренности русского народа.

В действительности, однако, это господствующее отношение, каковы бы ни были его причины, совершенно неосновательно. В безмерно богатом и глубоком содержании духовного мира Пушкина религиозное чувство и сознание играет первостепенную роль. Не пытаясь здесь исчерпать этой темы, я хотел бы схематически наметить некоторые основные мотивы, в ней содержащиеся.

Во избежание недоразумений, я с самого начала хотел бы подчеркнуть, что предлагаемый краткий очерк посвящен исследованию религиозной *мысли* или религиозного *содержания* духовной жизни и творчества Пушкина и не касается общего *религиозного духа* его поэзии. Это – очень существенное ограничение. Пушкин есть, конечно, прежде всего, поэт, как обыкновенно говорится, «чистый поэт». Но «чистый поэт», вопреки обычному мнению, есть не существо, лишенное духовного содержания и чарующее нас только «сладкими звуками», а дух, который свое основное жизнечувствие, свою интуитивную мудрость передает в некой особой поэтической форме. Исследование религиозного духа поэзии Пушкина во всей его глубине и в его истинном своеобразии требовало бы эстетического анализа его поэзии – анализа, который был бы «формальным» в том смысле, что направлялся бы на поэтическую форму, но который выходил бы далеко за пределы того, что обычно именуется «формальной критикой». От этой большой и важной задачи, для осуществления которой доселе в русской критической литературе даны разве только первые наброски, мы здесь сознательно уклоняемся. В этом отношении достаточно здесь программатически наметить, что поэтический дух Пушкина всецело стоит под знаком религиозного начала *преображения* и притом в типично русской его форме, сочетающей религиозное просвещение с простотой, трезвостью, смиренным и любовным благоволением ко всему живому, как творению и образу Божию.

Но Пушкин – не только гениальный поэт, но и великий русский мудрец; надеемся, сейчас уже не нужно специально доказывать это положение. Из писем, дневников, статей, достоверно переданных нам устных высказываний Пушкина, выступает с полной отчетливостью его ум, поражавший его современников – ум проницательный, трезвый и свежий, как бы его «прозаическое сознание», присущее ему наряду с сознанием «поэтическим»[343]. Эти трезвые, прозаические мысли, этот запас «ума холодных наблюдении и сердца горестных замет» Пушкин вносит, как известно, и в свою поэзию, которая насыщена мыслями, вопреки его собственному утверждению,

что «поэзия должна быть глуповатой». Эти мысли, выраженные в прозе и в поэзии, как и непосредственные духовные интуиции, выраженные в поэзии Пушкина, образуют то, что можно назвать духовным *содержанием* творчества Пушкина в узком смысле слова; и в этом духовном содержании мы находим богатые данные для познания религиозности Пушкина.

И еще одно методологическое указание. Пушкин был истинно русской «широкой натурой» в том смысле, что в нем уживались крайности; едва ли не до самого конца жизни он сочетал в себе буйность, разгул, неистовство с умудренностью и просветленностью. В эпоху «безумных лет» первой юности (1817–1820) мы имеем автобиографические признания в стихотворениях «Деревня» и «Возрождение», говорящие об освобождении от «суетных оков», о «творческих думах», зреющих «в душевной глубине», о чистых «видениях», скрытых под «заблуждениями измученной души».

В самую буйную эпоху жизни Пушкина в Кишиневе возникает автобиографическое послание к Чаадаеву, свидетельствующее о почти монашеской отрешенности и тихой умудренности внутренней духовной жизни. И в самые последние дни своей жизни, в состоянииибешенства и исступления от оскорбления, нанесенного его чести, Пушкин, по свидетельству Плетнева, был «в каком-то высокорелигиозном настроении»: он говорил о судьбах Промысла, выше всего ставил в человеке качество «благоволения ко всем». Он жаждал убить своего обидчика Дантеса, ставил условием дуэли: «чем кровавее, тем лучше», и на смертном одре примирился с ним; требовал от Данзаса отказа от мщения и умер в состоянии духовного просветления, потрясшего всех очевидцев. Но мало того, что в Пушкине уживались эти две крайности. В нем был, кроме того, какой-то чисто русский *задор цинизма,* типично русская форма целомудрия и духовной стыдливости, скрывающая чистейшие и глубочайшие переживания под маской напускного озорства. Пушкин – говорит его биограф Бартенев – не только не заботился о том, чтобы устранить противоречие между низшим и высшим началами своей души, но «напротив, прикидывался буяном, развратником, каким-то яростным

вольнодумцем». И Бартенев метко называет это состояние души *«юродством поэта»*[344]. Несомненно автобиографическое значение имеет замечание Пушкина о «притворной личине порочности» у Байрона. Совершенно бесспорно, что именно выражением этого юродства являются многочисленные кощунства Пушкина (относящиеся, впрочем, только к эпохе примерно до 1825 г. – позднее они прекращаются) – в том числе и пресловутая «Гавриилиада». Что это так, это явствует уже из того, что «Гавриилиада» есть кощунство не только над верованиями христианства, но и над любовью, тогда как лучший, истинный Пушкин признавался, что в течение всей своей жизни не мог «на красоту взирать без *умиленья».*

К этому надо еще прибавить, что в известной мере кощунства молодого Пушкина явственно были протестом правдивой, духовно трезвой души поэта против поверхностной и лицемерной моды на мистицизм высших кругов тогдашнего времени (в «Послании к Горчакову» 1819 г. Пушкин сатирически поминает «Лане благочестивых», «святых невежд, почетных подлецов и мистику придворного кривлянья»; ср. также эпиграммы на Голицына, Фотия и Стурдзу).

Из сказанного следует, что «кощунства» Пушкина вообще не должны идти в счет при определении его подлинного, серьезного образа мыслей и чувств в отношении религии. С другой стороны, мы имеем все основания при уяснении религиозности Пушкина принимать в расчет, как автобиографический материал, все серьезные произведения поэзии Пушкина. Пушкин, как справедливо указал Гершензон, был существом необычайно правдивым, и в своем поэтическом творчестве он просто не мог ничего «выдумать», чего он не знал по собственному духовному опыту; художественная способность «перевоплощения», сочувственного изображения чужих духовных состояний основана у него именно на широте его собственного духовного опыта. Так, подражания Корану, «Песне песней», отрывок «Юдифь», образы средневековой западной религиозности

и образы русской религиозности Пушкина представляются просто немыслимыми вне сочувственного *религиозного*

восприятия и переживания этих тем. Спор об «автобиографичности» поэзии Пушкина[345] запутан и заведен в тупик поверхностным и примитивным представлением о смысле «автобиографичности», как у ее сторонников, так и у ее противников. Поэзия Пушкина, конечно, не есть безукоризненно точный и достаточный источник для *внешней* биографии поэта, которою доселе более всего интересовались пушкиноведы; в противном случае пришлось бы отрицать не более и не менее, как наличие поэтического творчества у Пушкина. Но она вместе с тем есть вполне аутентичное свидетельство содержания его духовной жизни; к тому же, для преобладающего большинства духовных мотивов поэзии Пушкина можно найти подтверждающие их места из автобиографических признаний и собственных (прозаических) мыслей Пушкина.

Известно, что в детстве и ранней юности Пушкин воспитался под влиянием французской литературы XVIII века и разделял его общее мировоззрение. «Фернейский злой крикун», «седой шалун» Вольтер для него не только «поэт в поэтах первый», но и «единственный старик», который «везде велик» (Городок, 1814). Среда, в которой вращался Пушкин в то время – в лицейскую эпоху и в Петербурге до своей высылки – поскольку вообще имела «мировоззрение», также была проникнута настроением просветительского эпикуреизма в духе французской литературы XVIII века. Вряд ли, однако, и в то время дух этот сколько-нибудь серьезно и глубоко определял идеи Пушкина. Ему уже тогда противоречили некоторые основные тенденции, определяющие собственный духовный склад Пушкина – доселе, кажется, недостаточно учитываемые его биографами. Мы насчитываем *три* такие основные тенденции: склонность к трагическому жизнеощущению, религиозное восприятие красоты и художественного творчества, и стремление к тайной, скрытой от людей духовной умудренности. Коснемся вкратце каждого из этих мотивов.

«Унынье», «хандрой», «безнадежностью», чувством тоски – словом, трагическим мироощущением – полно большинство серьезных лирических стихотворений уже лицейской эпохи. «Дышать унынье – мой удел», «моя стезя печальна и темна»,

«вся жизнь моя – печальный мрак ненастья», «душа полна невольной грустной думой», «и ты со мной, о лира, приуныла, наперсница души моей больной, твоей струны печален звон глухой, и лишь тоски ты голос не забыла», «мне в унылой жизни нет отрады тайных наслаждений», «с минут бесчувственных рожденья до нежных юношества лет я все не знаю наслажденья, и счастья в томном сердце нет» – можно было бы исписать десятки страниц подобными цитатами из лицейских стихотворений Пушкина; и было бы непростительно поверхностно видеть в них только литературный прием и отражение моды времени – хотя бы уже потому, что по существу эти настроения сопровождают всю жизнь Пушкина и выражены в самых глубоких и оригинальных уверениях его зрелой лирики (ср. хотя бы его классическую элегию 1830 г.: «Безумных лет угасшее веселье»). Истинно русская стихия уныния, тоски и трагизма (свою связь в этом жизнеощущении с национально-русской стихией Пушкин сам ясно сознавал: «от ямщика до первого поэта, мы все поем уныло» – сказал он позднее)

– это необходимое преддверие к религиозному пробуждению души

– была в юном Пушкине сильнее поверхностной жизнерадостности французского просветительства.

В том же направлении действовало, очевидно, в нем и первое религиозное откровение, данное ему от самого рождения: религиозное восприятие поэзии и поэтического вдохновения. Везде, где Пушкин говорит о поэзии, он употребляет религиозные термины; и было бы, опять-таки, непростительной поверхностью видеть в этом лишь банальную условность терминологии, общепринятую *facon de parler*[346]. Если в конце своей жизни, в своем поэтическом завещании («Памятник») Пушкин говорит: «веленью Божию, о муза, будь послушна», если божественное призвание поэзии было всегда так сказать, основным догматом веры Пушкина, то это настроение несомненно проникает в него с ранней юности. Не только в позднейших воспоминаниях о первом пробуждении поэтического вдохновения, о том, как муза впервые стала являться ему «в таинственных долинах, весной, при кликах

лебединых, близ вод, сиявших в тишине», – но и в ранних юношеских стихотворениях отчетливо выражено это религиозное восприятие поэзии. В особенности ясно это высказано в двух посланиях к Жуковскому, первому и единственному его учителю в поэзии. Такие слова, как:

Могу ль забыть я час, когда перед тобой
Безмолвный я стоял, и *молнийной струей*
Душа к возвышенной душе твоей летела
И, тайно сьединясь, в *восторгах пламенела,*

или слова о том, как поэт стремится «к мечтательному миру» «возвышенной душой», «и быстрый холод вдохновенья власы подъемлет на челе», и как он тогда творит «для немногих» *«священной истины* друзей» – не оставляют сомнения в яркости и глубине чисто религиозного восприятия красоты и поэтического творчества. Но этот духовный опыт должен был уже рано привести Пушкина к ощущению ложности «просветительства» и рационалистического атеизма. И если позднее, в зрелые годы, Пушкин утверждал, что «ничто не могло быть противоположнее поэзии, как та философия, которой XVIII век дал свое имя», ибо «она была направлена против господствующей религии, вечного источника поэзии у всех народов», если он называл Гельвеция «холодным и сухим», а его метафизику «пошлой и бесплодной», то в этом сказался, несомненно, уже опыт юных лет – опыт столкновения в его душе рационализма с религиозным переживанием поэтического вдохновения[347].

Наконец, столь же существенна и та глубокая, потаенная общая духовная умудренность, которая поражала Жуковского в юноше Пушкине, и о которой он сам говорит еще в 1817 году, как об «уме высоком», который «можно скрыть бесшумной шалости под легким покрывалом». Наличие этого глубокого слоя духовной жизни особенно явствует из отношения юного Пушкина к «мудрецу» Чаадаеву, который «во глубину души вникая строгим взором… оживлял ее советом иль укором» и, по признанию самого Пушкина, в ту пору, быть может, «спас» его чувства. По всей вероятности, Чаадаев уже тогда влиял на Пушкина в религиозном направлении или, во всяком случае,

пробудил в нем строй мыслей более глубокий, чем ходячее умонастроение французского просветительства. Не надо также забывать, что этот строй мыслей и чувств питался в Пушкине навсегда запавшими ему в душу впечатлениями первых детских лет, осененных духовной мудростью русского народа, простодушной верой Арины Родионовны.

Специально проблеме религиозной веры посвящено в ту юношескую эпоху стихотворение «Безверие», написанное для выпускного лицейского экзамена (1817). Его принято считать простым стилистическим упражнением с дидактическим содержанием и потому непоказательным для духовной жизни Пушкина той эпохи. Это суждение кажется нам неосновательным в силу высказанного уже общего убеждения в правдивости поэтического творчества Пушкина: невозможно допустить, чтобы Пушкин писал по заказу на чуждую ему тему или просто лгал в поэтической форме. Стихотворение художественно, правда, относительно слабое и потому и исключенное самим Пушкиным из собрания сочинений, описывает трагическую безнадежность сердца, неспособного к религиозной вере, и призывает не укорять, а пожалеть несчастного неверующего. В этом стихотворении, по крайней мере, одна фраза бросает свет на духовное состояние Пушкина: «ум ищет Божества, а сердце не находит». Чрезвычайно интересно, что суждение – впрочем, с существенным изменением логического ударения, – повторяется Пушкиным в 1821 г. в его кишиневском дневнике. Отмечая свое свидание с Пестелем, «умным человеком во всем смысле этого слова», Пушкин записывает поразившую его и, очевидно, соответствующую его собственному настроению мысль Пестеля: *mon coeur est matdrialiste, mais ma raison s'y refuse*[348] (по другому варианту текста, эта фраза принадлежит даже самому Пушкину).

Нам представляется очевидным парадоксальный факт: Пушкин преодолел свое безверие (которое было в эти годы скорее настроением, чем убеждением) на чисто *интеллектуальном* пути: он усмотрел глупость, умственную поверхность обычного «просветительного» отрицания. В

рукописях Пушкина 1827–1828 г. находится следующая запись: «Не допускать существования Бога – значит быть еще более *глупым,* чем те народы, которые думают, что мир покоится на носороге»[349]. В одном из ранних стихотворений мысль о небытии после смерти, «ничтожестве», есть для Пушкина «призрак пустой, сердцу непонятный мрак», о котором говорится: «ты чуждо *мысли* человека, тебя страшится гордый ум».

Но самое интересное свидетельство отношения молодого Пушкина к безверию содержится, конечно, в известном его письме из Одессы от 1824 г. Для состояния нашего пушкиноведения характерно, что это письмо, сыгравшее, как известно, роковую роль в жизни Пушкина (он был за него исключен со службы и сослан из Одессы в Михайловское под надзор полиции), исследовано со всех сторон, за исключением одной, самой существенной: никто, кажется, не потрудился задуматься над его подлинным смыслом, как свидетельством состояния религиозной мысли Пушкина. Вот соответствующие строки его: «Читаю Библию, святой Дух иногда мне по сердцу, но предпочитаю Гете и Шекспира. Ты хочешь знать, что я делаю – пишу пестрые строфы романтической поэмы – и беру уроки чистого афеизма. Здесь англичанин, глухой философ, единственный умный афей, которого я еще встретил. Он исписал листов 1000, чтобы доказать *qúil ne peut exister d'etre intelligent crdateur et regulateur*[350] – мимоходом уничтожая слабые доказательства бессмертия души. Система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но, к счастью, более всего правдоподобная»[351].

Это письмо (от которого Пушкин сам позднее отрекался, называя его «глупым») обыкновенно рассматривается просто, как признание Пушкина в его атеизме. Это, конечно, справедливо (для момента написания письма), однако, все же, с очень существенными оговорками. Из самого письма следует, прежде всего, что Пушкин «берет урок чистого афеизма» *впервые* в Одессе в 1824 году – значит, что это мировоззрение серьезно заинтересовало его впервые только тогда, и что, следовательно, Пушкина до того времени никак нельзя считать

убежденным атеистом. Далее: указание, что англичанин, «глухой философ» (Гетчинсон)[352] кажется ему *первым* умным атеистом, с которым ему довелось встретиться, и который на него произвел впечатление, есть аутентичное подтверждение нашего мнения о низкой интеллектуальной оценке Пушкина обычного типа безверия.

Еще важнее, что в то самое время, как он берет уроки чистого атеизма, он читает Библию; и хотя он «предпочитает Гете и Шекспира, все же, «Святой Дух» ему «иногда по сердцу». Очевидно, что «сердце» Пушкина в это время двоится (как и его мысли). Несмотря на уроки атеизма, на него производит впечатление Священное Писание – по крайней мере, с его поэтической стороны (позднее он, как известно, усердно читал Библию и жития святых; его позднейший отзыв об Евангелии см.ниже). И, наконец, может быть, интереснее всего заключительные слова письма: «система» атеизма признается «не столь утешительной, как обыкновенно думают, но, к несчастью, наиболее правдоподобной». Ясно, что отношение «сердца» и «ума» Пушкина к религиозной проблеме радикально изменилось: теперь его ум готов признать правильным аргумент «афея», но сердце ощущает весь трагизм безверия – вопреки обычному для его поколения жизнепониманию, которое способно находить атеизм «утешительным».

К эпохе молодости Пушкина, т.е. к первой половине 20-х годов, относятся такие – увы, доселе недостаточно известные и оцененные – перлы религиозной поэзии, как отрывок «Вечерня отошла давно» (1821), стихотворение «Люблю ваш сумрак неизвестный» (мысль о неземном мире, «где чистый пламень пожирает несовершенство бытия») (1822), отрывок «На тихих берегах Москвы» (1822) (религиозное описание монастыря) и «Надгробная надпись кн.Голицыну» (1823) – четверостишие, предваряющее основной мотив «Ангела» Лермонтова. Мы уже не говорим о таких общеизвестных религиозных произведениях этой же эпохи, как «Подражание Корану» или описание кельи Марии в «Бахчисарайском фонтане». Эти религиозные мотивы – в эту эпоху все же скорее мимолетные – находят свое завершение в классических творениях религиозно-поэтического

вдохновения: в образах Пимена и патриарха в «Борисе Годунове», и, в особенности, в «Пророке» – бесспорно величайшем творении русской религиозной лирики, которое, по авторитетному свидетельству Мицкевича, выросло у Пушкина из основного его жизнепонимания, из веры в свое собственное религиозное призвание как поэта.

С конца 20-х годов до конца жизни в Пушкине непрерывно идет созревание и углубление духовной умудренности и вместе с этим процессом – нарастание глубокого религиозного сознания. Об этом одинаково свидетельствуют и поэтические его творения, и прозаические работы, и автобиографические записи; поистине, нужна исключительная слепота или тенденциозность многих современных пушкиноведов, чтобы отрицать этот совершенно бесспорный факт, к тому же, засвидетельствованный едва ли не всеми современниками Пушкина. Из поэтических творений на религиозные темы достаточно здесь просто отметить такие стихи, как «Ангел» («В дверях эдема...») (1827), «Эпитафия сыну декабриста С.Волконского» (1827), «Воспоминание» (1828), «Монастырь на Казбеке» (1829), «Еще одной великой важной песни» (1829), «Воспоминания в Царском Селе» (1829), «Стансы митр.Филарету» (1830), «Мадонна» (1830), «Заклинание» (1830), «Для берегов отчизны дальней» (1830), «Юдифь» (1832), «Напрасно я бегу к сионским высотам» (1833), «Странник (из Буньяна)» (1834), «Когда великое свершилось торжество» (1836), «Молитва» («Отцы-пустынники») (1836). К концу, жизни поэта этот процесс духовного созревания выразился в глубоком христиански-религиозном настроении поэта, о котором мы уже упоминали, и которое лучше всего жизненно засвидетельствовано потрясающим по своему величию последним просветлением на смертном одре. Так как проза Пушкина, к сожалению, и доселе мало известна широкому кругу русских читателей, приведем здесь следующие строки (из отзыва о книге СильвиоПеллики) (1836): «Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применено ко всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни

единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже пословицей народов, она не заключает уже для нас ничего неизвестного; книга сия называется Евангелием – и такова ее вечная прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее божественное красноречие»[353]. Быть может, последняя автобиографическая запись Пушкина на листе, на котором написано стихотворение «Пора, мой друг, пора...», гласит: «Скоро ли перенесу я мои пенаты в деревню – поля, сад, крестьяне, книги; труды поэтич. – семья, любовь etc. – религия, смерть» (ср.приведенное выше свидетельство Плетнева о «высоко-религиозном настроении» Пушкина за несколько дней до смерти).

Как ни существенно это обращение Пушкина-человека к религиозной вере, еще важнее для уяснения его духовного облика религиозные мотивы его поэзии. Религиозность поэтического жизнеощущения, конечно, никогда не может вместиться в рамки определенного догматического содержания – в особенности же в отношении Пушкина, который всегда и во всем многосторонен. Всякая попытка приписать Пушкину-поэту однозначно определенное религиозное или философское миросозерцание заранее обречена на неудачу, будучи по существу неадекватной своему предмету. Если Константин Леонтьев не без основания упрекал Достоевского в том, что он в своей известной речи превратил «чувственного, языческого, героического» Пушкина в смиренного христианина, то не нужно забывать, что и обратная характеристика Леонтьева, по меньшей мере, так же одностороння (образцом невыносимой искусственности является попытка Гершензона конструировать систему религиозно-философского миросозерцания Пушкина в статье «Мудрость Пушкина»)[354]. Но из этого, отнюдь не следует, что о религиозности поэзии Пушкина вообще нельзя сказать ничего определенного. Напротив, ее можно довольно точно зафиксировать – но, не иначе, как в ряде отдельных, проницающих ее мотивов, которые в своей – несводимой к

логическому единству – совокупности дают нам представление о религиозном «миросозерцании» Пушкина.

О первом и основном мотиве этой религиозности поэта уже было сказано выше: это есть религиозное восприятие самой поэзии и сущности поэтического вдохновения. Нет надобности здесь снова об этом распространяться: это бросается в глаза само собой. Для Пушкина поэтическое вдохновение было, как уже указано, подлинным религиозным откровением: вдохновение определено тем, что «божественный глагол» касается «слуха чуткого» поэта. Именно поэтому «служенье муз не терпит суеты: прекрасное должно быть величаво». Только из этого сознания абсолютного религиозного смысла поэзии (поэта как «служителя алтаря») может быть удовлетворительно понят и объяснен общеизвестный страстный и постоянный протест Пушкина против тенденции утилитарно-морального использования поэзии. Если поэзия сама уже есть «молитва» («мы рождены… для звуков сладких и молитв»), то ее самодовлеющее верховное, неприкосновенное ни для каких земных нужд значение понятно само собой! Поэт, подобно пророку, знает лишь одну цель: исполнившись волей Божией, «глаголом жечь сердца людей».

С религиозным восприятием поэзии связано религиозное восприятие красоты вообще – ближайшим образом, красоты природы. Религиозно ощущается Пушкиным «светил небесных дивный хор» и «шум морской» – «немолчный шепот Нереид, глубокий, вечный хор валов, хвалебный гимн отцу миров». Но и разрушительная стихия наводнения есть для него «божия стихия», так же, как мистическое, «неизъяснимое» наслаждение – «бессмертья, может быть, залог» – внушает ему все страшное в природе, «все, что гибелью грозит» – и бездна мрачная, и разъяренный океан, и аравийский ураган, и чума. Но уже из этого ясно, что ощущение божественности природы не есть для Пушкина пантеизм. Напротив, не раз подчеркивает он, что красота природы «равнодушна», «бесчувственна» к тоске человеческого сердца; в «Медном всаднике» это равнодушие природы, которое багряницей утренней зари уже прикрывает вчерашнее зло наводнения, сознательно связывается с

«бесчувствием холодным» человеческой толпы. Красота и величие природы есть след и выражение божественного начала, но сердце человека ею не может удовлетвориться – оно стремится к иной, высшей, более человечной красоте; и потому, хотя «прекрасно море в бурной мгле и небо в блесках без лазури», но «дева на скале прекрасней волн, небес и бури».

Этим уже указан второй эстетический источник религиозного жизнеощущения – эротизм, чувство божественности любви и женской красоты. И здесь надо повторить: раз навсегда надо научиться не принимать слова Пушкина за условно-банальный стиль эротической лирики, который он сам высмеивал, – а брать их всерьез; когда Пушкин говорит о Божестве и божественном, это всегда имеет у него глубокий, продуманный и прочувствованный смысл. Так надо воспринимать, напр., известное признание к Керн. Когда он воспринимает женщину как «гения чистой красоты», то вместе с «вдохновением, жизнью, слезами и любовью» для его «упоенного» сердца просыпается и «Божество». Очевидно, глубокий религиозный смысл содержится в гимне совершенной женской красоте: «Все в ней гармония, все диво, все выше мира и страстей». Чистота этого религиозно-эстетического чувства совершенно сознательно подчеркивается поэтом: «куда бы ты не поспешал, хоть на любовное свиданье…, но, встретясь с ней, смущенный, ты вдруг остановишься невольно, благоговея богомольно перед святыней красоты».

Но особенно интересно, что и в области эротической эстетики Пушкин не остается замкнутым в пределах земной действительности, а, напротив, именно на этом пути, говоря словами Достоевского, «соприкасается мирам иным». У него есть целый ряд стихотворений, в которых мысль о любимой женщине связывается с мыслью о загробной жизни. Таково «заклинание» к «возлюбленной тени» явиться вновь, чтобы снова выслушать признание в любви. И когда бессонной ночью воспоминание развивает перед ним свой «длинный свиток», и в нем горят «змеи сердечной угрызенья», две тени любимых женщин являются перед ним, как два ангела «с пламенным мечом», «и оба говорят мне мертвым языком о тайнах вечности

и гроба». Свое завершение эта эротическая религиозность находит в известной песне о «бедном рыцаре», посвятившем свое сердце пресвятой Деве – песне, как известно, вдохновлявшей Достоевского и духовно родственной, основной религиозной интуиции Софии у Вл.Соловьева[355].

Однако, областью эротической и эстетической, в широком смысле религиозности, отнюдь не исчерпывается самобытная религиозная интуиция Пушкина-поэта. Наряду с ней, у Пушкина есть еще иной источник спонтанного и совершенно оригинального религиозного восприятия. Этот мотив, доселе, насколько мне известно, никем не отмеченный (как и многое другое в духовном мире Пушкина), состоит в религиозном восприятии духовной сосредоточенности и уединения; оно связано с культом «домашнего очага» и поэтому символизируется Пушкиным в античном понятии «пенатов». Всем известно стихотворение «Миг вожделенный настал», в котором поэт выражает свою «непонятную грусть» при окончании многолетнего труда, «труда пенатов святых». Упоминание пенатов здесь не случайно: как почти всегда у Пушкина, это есть обнаружение общего мотива, проходящего через все его творчество. Впервые поминаются «пенаты», как хранители «сени уединения», незримые слушатели стихов поэта, в стихотворении «Разлука» (Кюхельбекеру, 1817); отчетливо этот мотив выражен в юношеском стихотворении «Домовому» (1819): «Поместья мирного незримый покровитель, тебя молю, мой добрый домовой, храни селенье, лес и дикий садик мой и скромную семьи моей обитель!». Он молит домового любить «зеленый скат холмов», луга, «прохладу лип и кленов шумный кров», мотивируя это общим указанием: «они знакомы вдохновенью». В альбом Сленину он пишет: «вхожу в него прямым поэтом, как в дружеский, приятный дом, почтив хозяина приветом и лар – молитвенным стихом». Этот мотив в своем глубочайшем религиозном напряжении сполна раскрывается в стихотворении: «Еще одной высокой важной песни», которое сам Пушкин называет «гимном пенатам», «таинственным силам»; в долгом изгнании, удаленный «от

ваших жертв и тихих возлияний», поэт не переставал любить пенаты.

Так, я любил вас долго! Вас зову
В свидетели, с каким свитым волненьем
Оставил я… людское племя.
Дабы стеречь ваш огнь уединенный,
Беседуя с самим собою. Да,
Часы неизъяснимых наслаждений!
Они дают нам знать сердечну глубь,
Они меня любить, лелеять учат
Несмертные, таинственные чувства.
И нас они науке первой учат
Чтить самого себя. О нет, вовек
Не перестал молить благоговейно Вас,
божества домашние…[356]

Лелеяние «несмертных, таинственных чувств» связано у поэта, таким образом, с внутренней сосредоточенностью, с самоуважением; оно требует отрешенности от «людского племени», возможной лишь в мирном уединении домашнего очага. Весь этот духовный комплекс сливается в культ символических «домашних божеств». В личной жизни Пушкина воплощением «алтаря пенатов» были два места – Михайловское и Царское Село. (Ср.«Вновь я посетил…» и «Воспоминания в Царском Селе»*)*. В последнем стихотворении античный мотив пенатов обогащается евангельским мотивом «блудного сына»: поэт, возвратившись после скитаний – внешних и внутренних – к родному месту, в котором впервые зародилась его духовная жизнь, ощущает себя блудным сыном, возвращающимся в отчий дом: «Так отрок Библии, безумный расточитель, до капли истощив раскаянья фиал, увидев, наконец, родимую обитель, главой поник и зарыдал». «Родная обитель» иногда воспринимается прямо, как «родина», «отечество»: «нам целый мир – пустыня, отечество нам – Царское Село». Эта внутренняя связь между «родной обителью» и «родиной» – основанная на едином чувстве укорененности личной духовной жизни в почве, из которой она произросла, ее связь с ближайшей родственной средой, которой

она питается, – выражена у Пушкина в отрывке «Два чувства» в целой религиозной философии:

Два чувства дивно близки нам –
В них обретает сердце пищу:
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.
На них основано от века
По воле Бога самого
Самостоянье человека,
Залог величия его...
Животворящая святыня!
Земля была без них мертва,
Без них наш тесный мир – пустыня,
Душа – алтарь без божества[357].

Знаменательна та философская точность и строгость, с которой здесь изображена связь духовного индивидуализма с духовной соборностью: «любовь к родному пепелищу» органически связана с любовью к родному прошлому, к «отеческим гробам», и их единство есть фундамент и живой источник питания для личной независимости человека, для его «самостояния», как единственного «залога его величия» (здесь предвосхищен мотив Н.Федорова!). Единство этого индивидуально-соборного существа духовной жизни пронизано религиозным началом: связь соборного начала с индивидуальной, личной духовной жизнью основана «по воле Бога самого» и есть для души «животворящая святыня». Само постижение и восприятие этой связи определено религиозным сознанием, тем, что Достоевский называл «касанием мирам иным», и что сам Пушкин обозначает (ср.предыдущее стихотворение), как «несмертные, таинственные чувства» – чувством, что наша душа должна быть «алтарем божества». В этом многогранном и все же цельном религиозном сознании выражается своеобразный *религиозный гуманизм* Пушкина. И не случайно одна из последних личных мыслей Пушкина была мысль о перенесении «пенатов» в деревню, в связи с мечтой о последнем уединении, религии и смерти (ср.приведенную выше запись).

Размеры статьи не позволяют нам подробнее проследить еще один мотив самобытной религиозности Пушкина – именно связь *нравственного* сознания и нравственного очищения души (чрезвычайно богатой темы пушкинского творчества) с сознанием религиозным. Это есть мотив, связанный с одним из центральных мотивов духовной жизни Пушкина вообще – с мотивом духовного *преображения* личности. Укажем лишь, что Пушкин на основании внутреннего опыта приходит прежде всего к своеобразному *аскетизму,* он хочет «жить, чтоб *мыслить* и *страдать»,* он требует от себя, чтобы его душа была *«чиста, печальна* и *покойна».* Но этот аскетизм, по крайней мере на высшей своей ступени (у Пушкина можно проследить целый ряд его ступеней и форм), не содержит в себе ничего мрачного и ожесточенного: он означает, напротив, *просветление* души, победу над мятежными страстями высших духовных сил благоговения, любви и благоговения к людям и миру. Таково, напр., описанное в ряде стихотворений просветление и умиротворение эротической любви, ее преображение в чистое умиление и бескорыстную любовь. Таково развитие нравственного сознания в узком смысле слова от тяжких, как бы безысходных угрызений совести к тихой сокрушенности и светлой печали (ср. напр., «тяжкие думы», «в уме, подавленном тоской» со *«сладкой тоской»* тихого покаяния в «Воспоминаниях в Царском Селе»). Религиозный характер этого мотива духовной жизни очевиден и там, где он не выражен отчетливо словами. Прослеживая точнее этот духовный путь поэта, можно было бы усмотреть, как Пушкин, исходя из изложенных отправных пунктов своей самобытной религиозности, достигает основных мотивов христианской веры – *смирения* и *любви.* Языческий, мятежный, чувственный и героический Пушкин (как его определяет К.Леонтьев) вместе с тем обнаруживается нам как один из глубочайших гениев русского христианского духа.

Пушкин как политический мыслитель[358]

Пушкин, как всякий истинный гений, живет в веках. Он не умирает, а, напротив, не только вообще продолжает жить в национальной памяти, но именно в смены эпох воскресает к новой жизни. Каждая эпоха видит и ценит в нем то, что ей доступно и нужно, и потому новая эпоха может открыть в его духовном образе то, что оставалось недоступным прежним.

Это положение, имеющее силу в отношении гениев вообще, в особой мере, приложимо к Пушкину. Нет ни малейшего сомнения, что Пушкин, не только как поэт, но и как духовная личность, далеко опередил русское национальное сознание. По меткому выражению Гоголя, он явил в себе духовный тип русского человека, каким последний осуществится, может быть, через 200 лет[359]. Теперь нам совершенно очевидно, что Пушкин, с первых же шагов своего творчества приобретший славу первого, несравненного, величайшего русского поэта (приговор Жуковского, предоставившего ему в 1824 году «первое место на русском Парнасе»[360], никем не был оспорен и остается в силе до появления нового Пушкина), оставался в течение всего XIX века недооцененным в русском общественном сознании. Он оказал, правда, огромное влияние на русскую литературу, но не оказал почти никакого влияния на историю русской мысли, русской духовной культуры. В XIX веке и, в общем, до наших дней русская мысль, русская духовная культура шли по иным, непушкинским путям. Писаревское отрицание Пушкина – не *как поэта,* а *вместе* со всякой истинной поэзией, следовательно, отрицание пушкинского духовного типа – было лишь самым ярким, непосредственно бросавшимся в глаза, эпизодом гораздо более распространенного, типичного для всего русского умонастроения второй половины XIX века отрицательного, пренебрежительного или равнодушного отношения к духовному облику Пушкинского гения. В других наших работах о Пушкине, нам приходилось уже настойчиво возобновлять призывы Мережковского («Вечные спутники», 1897) и Гершензона («Мудрость Пушкина», 1919) –вникнуть в доселе непонятное и

недооцененное духовное содержание пушкинского творчества. Задача заключается в том, чтобы перестать, наконец, смотреть на Пушкина как на «чистого» поэта в банальном смысле этого слова, т.е. как на поэта, чарующего нас «сладкими звуками» и прекрасными образами, но не говорящего нам ничего духовно особенно значительного и ценного, и научиться усматривать и в самой поэзии Пушкина, и за ее пределами (в прозаических работах и набросках Пушкина, в его письмах и достоверно дошедших до нас устных высказываниях) таящееся в них огромное, оригинальное и неоцененное *духовное содержание.*

В предлагаемом кратком этюде мы хотели бы обратить внимание читателя на *политическое мировоззрение* Пушкина, на его значение как политического мыслителя. Эта тема – по крайней мере, в синтетической форме – кажется, почти еще не ставилась в литературе о Пушкине[361]. Тщетно также стали бы мы искать главы о Пушкине в многочисленных «историях русской мысли», которые, как известно, в значительной мере были историями русских политических идей. История русской мысли, с интересом и вниманием исследовавшая и самые узкие, и грубые, и самые фантастические общественно-этические построения русских умов, молча проходила мимо Пушкина. Кроме упомянутого выше общего пренебрежения к духовному содержанию пушкинского творчества, этому содействовало, конечно, и то, что вплоть до революции 1917 года русская политическая мысль шла путями совершенно иными, чем политическая мысль Пушкина. Когда же приходилось поневоле вспоминать о Пушкине – пишущему эти строки памятна из дней его юности ибилейная литература 1899 года – то, из нежелания честно сознаться в этом расхождении и иметь против себя авторитет великого национального поэта, оставалось лишь либо тенденциозно искажать общественное мировоззрение Пушкина, либо же ограничиться общими ссылками на «вольнолюбие» поэта и политические преследования, которым он подвергался, а также на «гуманный дух» его поэзии, на «чувства добрые», которые он, по собственному признанию, «пробуждал» своей «лирой».

Можно надеяться, что та огромная, неисчислимая в своих последствиях, встряска, которую русское независимое общественное сознание испытало в катастрофе, тянущейся с 1917 года до наших дней, будет благотворна и для пересмотра обычного отношения к политическому мировоззрению Пушкина. Дело идет, конечно, не о том, чтобы на новый лад искать в авторитете Пушкина санкции. Для новых, возникших после 1917 года, русских политических исканий и стремлений. Хотя Пушкин в некоторых основных духовных своих мотивах и в этой области может и должен быть и теперь нашим учителем, но, само собою, разумеется, что даже величайший и самый прозорливый гений не может быть руководителем в конкретных политических вопросах для эпохи, отдаленной от его смерти целым столетием – и каким столетием! Дело идет лишь о том, чтобы научиться, наконец, добросовестно и духовно свободно, понимать и оценивать политическое мировоззрение Пушкина, вникая в него *sine ira et studio* как в изумительное историческое явление русской мысли. Каково бы ни было политическое мировоззрение каждого из нас, пиетет к Пушкину, во всяком случае, требует от нас беспристрастного внимания и к его политическим идеям, хотя бы в порядке частного исторического познания. И для всякого, кто в таком умонастроении приступит к изучению политических идей Пушкина, станет бесспорным то, что для остальных может показаться нелепым парадоксом: величайший русский поэт был также совершенно оригинальным и, можно смело сказать, величайшим русским политическим мыслителем XIX века. Нижеследующие строки имеют своей задачей, хотя бы отчасти и лишь в самых общих чертах, содействовать укреплению в читателе этого сознания.

I.

Политическое развитие Пушкина можно в общих чертах определить довольно точно. Этапы его примерно совпадают с основными этапами жизни поэта (так же, как этапы его общего, поэтического и духовного развития). Эпоха юношеская, лицейско-петербургская до высылки из Петербурга в мае 1820 г., – эпоха кишиневская (1820–1823), – эпоха одесская (1823–1824), – эпоха уединения в Михайловском (осень 1824 по осень

1826 г.) – и, наконец, эпоха последней зрелости, в которой год женитьбы и начала оседлой жизни в Петербурге (1831) образует также еще некоторую грань, – таковы разделы внешней жизни поэта, в которые без натяжки укладываются и основные этапы его духовного – и вместе с ним политического – развития. Мы проследим вкратце это последнее, чтобы затем перейти к систематическому изложению окрепшего в нем политического мировоззрения последнего 10-летия его жизни.

Известно, что Пушкин созрел умственно необычайно рано. А.Смирнова приводит чрезвычайно проницательные слова Жуковского: «Когда Пушкину было 18 лет, он думал, как 30-летний человек; ум его созрел гораздо раньше, чем характер». Уже 13-летним мальчиком Пушкин пережил сознательно патриотическое возбуждение 1812 года, и, конечно, еще более сознательно – победоносное возвращение Александра I и русской армии в 1815 году. В наступившем после этого политическом брожении и либеральном возбуждении юноша Пушкин участвовал, несомненно, с большей умственной – если не духовной – зрелостью, чем большинство его старших современников. Счастливая судьба свела его в 1816 г. в доме Карамзина с Чаадаевым, который, конечно, и тогда уже стоял неизмеримо выше среднего уровня гвардейской офицерской молодежи. Чаадаев сразу же становится, как известно, моральным и политическим наставником юного Пушкина. Этим определяется первое политическое умонастроение Пушкина, которое, как у всего тогдашнего поколения молодежи, основано на сочетании патриотического подъема с довольно неопределенными «вольнолюбивыми мечтами». Позднее в одной неоконченной повести Пушкин с легкой иронией вспоминал, что «в 18-м году были в моде строгость нравов и политическая экономия» (под «политической экономией» надо разуметь, очевидно, либеральную систему Адама Смита, которую изучал и Евгений Онегин и, вероятно, проблему освобождения крестьян, поднятую в известной записке Николая Тургенева)[362]. Для этой эпохи – как и для позднейших годов пушкинской юности – надо, впрочем, различать между серьезными мыслями, которые в связи с влиянием Чаадаева

зрели в душевной глубине юного Пушкина, и внешними бурными проявлениями радикализма в мальчишески-озорных выходках и «возмутительных» стихотворениях. «Строгость нрава» при темпераменте Пушкина, конечно, не имела особого влияния на его тогдашнюю жизнь. «Вольнолюбивые мечты», напротив, соединялись в ту пору у Пушкина, как известно, с буйным молодым весельем и в этом слое душевной жизни явно не имели серьезного значения. Наряду с этим внешним «вольнодумством» в порядке молодого озорства (за что он и был выслан из Петербурга), мы имеем основание признать у Пушкина и серьезные «вольнолюбивые мечты», как они поэтически выражены в трогательном раздумье о положении крестьян и мечте об их освобождении («Деревня», 1819) и в грезе о «заре пленительного счастья», именно о крушении «самовластья» (первое послание Чаадаеву, 1818). Политические идеалы Пушкина были, в сущности, и тогда довольно умеренными: они сводились, помимо освобождения крестьян, к идее конституционной монархии, к господству над царями «вечного закона» («Вольность», 1819).

Первые годы высылки, именно кишиневская эпоха, есть, может быть, единственный период жизни Пушкина, когда он склонялся к политическому радикализму. Правда, ближайшим образом высылка приводит к некоторому меланхолическому охлаждению политических мечтаний, о котором свидетельствует второе послание к Чаадаеву из Крыма, 1820, где говорится о «сердце, бурями смиренном». Политические интересы, однако, вскоре снова страстно заговорили в душе Пушкина. В декабре 1820 года он пишет из Каменки Гнедичу, что его время протекает «между аристократическими обедами и демагогическими спорами» в обществе людей, которых он называет «умами оригинальными», людьми, «известными в нашей России». То были, очевидно, кроме членов семьи Раевских и Давыдовых, будущие члены «южного общества». В марте 1821 г., в письме из Кишинева к А.Н.Раевскому, он с увлечением говорит о греческом восстании[363]. Замечательно свидетельство одной записки кишиневского дневника того же года об увлечении Пушкина Пестелем, которого он называет

«умным человеком во всем смысле слова», «одним из самых оригинальных умов, которых он знает». Известно также, – со слов самого Пушкина (Переписка, 1:318) – что Пушкин «был масон, член кишиневской ложи, т. е. той, за которую уничтожены в России все ложи».

Политическое миросозерцание Пушкина той эпохи изложено имг в необычайно интересных «Исторических замечаниях» 1822 г.[364] Эти «замечания» суть размышления о политической судьбе России после Петра Великого. Впервые в творчестве Пушкина здесь раздается нота восхищения Петром, пока еще, однако, довольно сдержанного. Пушкин резко противопоставляет «северного исполина» его «ничтожным наследникам». Вызванное им к жизни огромное движение государственно-культурного обновления продолжалось как бы по сильной инерции при его преемниках, «между тем как азиатское невежество обитало при дворе». Славному царствованию Петра, этого «самовластного Государя» с «необыкновенной душой», противопоставляются царствования «безграмотной Екатерины I, кровавого злодея Бирона и сладострастной Елизаветы». Но особенно резко суждение Пушкина о царствовании Екатерины II. Сочувствуя (с очень интересными оговорками, на которых мы не можем здесь останавливаться) ее внешней политике и иронически указывая, что она «заслуживает удивления потомства», «если царствовать значит знать слабость души человеческой и ею пользоваться», Пушкин с величайшим негодованием говорит о порочности Екатерины, о жестокости «ее деспотизма под личиной кротости и терпимости», о ничтожности и ошибках ее законодательства, о расхищении казны, закрепощении Малороссии, о преследовании независимой мысли (Новикова, Радищева, Княжнина), о гонении духовенства и монашества, которому Россия обязана «нашей историей, следовательно и просвещением». Лицемерный «Наказ» Екатерины вызывает «праведное негодование», и Пушкин отказывается понимать «подлость русских писателей», его прославлявших. Созыв депутатов есть для него «непристойно разыгранная фарса». Сношения с философами Запада были «отвратительным

фиглярством»; «голос обольщенного Вольтера не избавит ее славной памяти от проклятия России». «Развратная Государыня развратила и свое государство». Наконец, о царствовании Павла коротко говорится: оно «доказывает одно: что и в просвещенные времена могут родиться Калигулы». «Замечания» кончаются указанием на «славную шутку г-жи де Сталь: «En Russe le gouvernement est un despotisme mitige par la strangulation»[365], которую «русские защитники самовластья… принимают… за основание нашей конституции».

Положительные политические идеалы Пушкина и в эту эпоху не идут далее требования конституционной монархии, обеспечивающей свободу, правовой порядок и просвещение. Но умонастроение его, как оно выражено в «Исторических замечаниях», проникнуто моральным негодованием против власти и в этом смысле носит отпечаток *политического радикализма.* В одном письме того времени к Вяземскому (2 января 1822, I, 37), рекомендуя ему своего нового приятеля Липранди, который «не любим нашим правительством и в свою очередь не любит его», Пушкин прибавляет: «вечная порука за честь и ум».

«Исторические Замечания» 1822 г. интересны еще в одном отношении: в них намечена одна мысль, которая прямо противоположна позднейшему и окончательному политическому миросозерцанию Пушкина, именно идея антилиберального «народнического» демократизма. При всем своем отрицании самодержавия, Пушкин выражает удовлетворение, что аристократические попытки его ограничения в XVIII веке не удались, и что «хитрость государей торжествовала над честолюбием вельмож» – что «спасло нас от чудовищного феодализма». Благодаря этому все классы общества теперь объединены «против общего зла». Мы увидим ниже, что государственное миросозерцание зрелого Пушкина определяется политической идеей, прямо противоположной этой мысли.

Этот «кишиневский» политический радикализм сменяется, однако, очень скоро умонастроением иного рода. Пушкин переживает, примерно со времени переселения в Одессу

(1823), не только психологическое охлаждение своих политических чувств и отрезвление, но и существенное изменение своих воззрений: еще в Кишиневе и потом в Одессе он переживает, на основании личных встреч с участниками греческого восстания, глубокое разочарование в последнем. Он увидел в «новых Леонидах» сброд трусливых, невежественных, бесчестных людей. До Петербурга дошли слухи, что Пушкин изменил освященному именем Байрона делу греческого освобождения. Поэт оправдывается в письме к А.Н.Раевкому (июнь 1824, Одесса)[366]. «Что бы там ни говорили, ты не должен верить, чтобы когда-нибудь сердце мое недоброжелательствовало благородным усилиям возрождающегося народа». «Я не варвар и не апостол Корана, дело Греции меня живо интересует, но именно поэтому меня возмущает вид подлецов (ces misdrables), облеченных священным званием защитников свободы». От самозащиты Пушкин переходит тотчас же к нападению. Упреки петербургских либералов дают ему повод выразить общую мысль о ценности ходячих общественных суждений: «Люди по большей части самолюбивы, беспонятны, легкомысленны, невежественны, упрямы; старая истина, которую все-таки не худо повторить. – Они редко терпят противоречие, никогда не прощают неуважения, они легко увлекаются пышными словами, охотно повторяют всякую новость; и к ней привыкнув, уже не могут с ней расстаться. – Когда что-нибудь является общим мнением, то глупость общая вредит ему столь же, сколько общее единодушие ее поддерживает». Мы имеем в этих словах первое нападение поэта на ходячий тип русского либерального общественного мнения – в известном смысле пророческий в отношении позднейшей формации русской радикальной интеллигенции.

Есть и другие признаки изменения политического настроения Пушкина в одесскую эпоху. Правда, при известии о падении реакционного министра народного просвещения Голицына и замене его Шишковым, у Пушкина вырываются горькие слова: «я и рад и нет. Давно девиз всякого русского есть *чем хуже, тем лучше».* Но не надо упускать из виду, что здесь

дело идет о свободе печати, к которой Пушкин и в позднейшие годы, при всей умеренности и консерватизме своих воззрений, был особенно чувствителен. Для общего политического настроения Пушкина существенны другие признаки. Прежде всего – разочарование в возможности успешной пропаганды свободы, как оно выразилось в известном стихотворении: «Свободы сеятель пустынный» (1823). В письме к А.И.Тургеневу от 1 декабря этого года, посылая ему оду на смерть Наполеона, Пушкин пишет по поводу последних его стихов («.. .и миру вечную свободу из мрака ссылки завещал»): «Эта строфа ныне не имеет смысла, но она написана в начале 1821 года, – впрочем, это мой последний либеральный бред, я закаялся и написал на днях подражание басни умеренного демократа И.Х. («изыде сеятель сеяти семена свои»)» (дальше приводятся стихи «Свободы сеятель пустынный»)[367] (I, 91). Интересно еще одно указание, свидетельствующее об изменении по существу политических идей Пушкина. В Одессе он встретился с известным консервативно-религиозным писателем Стурдзою, которого он в 1819 году высмеял в эпиграмме, как «библического и монархического». Теперь он пишет Вяземскому (23 октября 1823, I, 78): «Здесь Стурдза монархический; я с ним не только приятель, но кой о чем и мыслим одинаково, не лукавя друг перед другом». Этому изменению воззрений Пушкина в сторону консерватизма лишь кажущимся образом противоречит известное письмо об атеизме, вызвавшее удаление Пушкина со службы и ссылку в Михайловское. Не только он вскоре позднее называет это письмо «легкомысленным», не только речь идет здесь о чисто религиозной проблеме, но в самом письме слышны – обыкновенно незамечаемые – ноты умонастроения, идущие в разрез с ходячим мировоззрением «просветительного» либерализма, влияние которого Пушкин испытал в ранней молодости. Своего наставника в атеизме «англичанина, глухого философа» он называет *«единственным* умным афеем, которого я еще встретил», а о самом мировоззрении он отзывается: «Система *не столь* утешительная, как обыкновенно думают, но, к *несчастию,* более всего правдоподобная» (I, 103).

Сердце Пушкина влеклось очевидно, уже в то время к совсем иному мировоззрению[368]. Осенью 1824 года, уже из Михайловского, он пишет приятелю молодости Н.И.Кривцову: «Правда ли, что ты стал аристократом? – Это дело. Но не забывай демократических друзей 1818 года... *Все мы переменились»* (I, 135).

Эпоха уединения в Михайловском (1824–1826) может считаться эпохой решающего духовного созревания поэта; в связи с последним стоит и созревание политическое. Правда, внешние условия жизни Пушкина были мало для этого благоприятны. Именно в эти годы, раздраженный надзором полиции и, в особенности, столкновениями с ограниченным отцом, который взял на себя наблюдение за его поведением и просмотр его писем, и, томясь, как узник, в вынужденном заключении, Пушкин переживает припадки настоящего бешенства и отчаяния, и потому, и в политическом настроении обуреваем чувствами раздражения и озлобления. После одного столкновения с отцом, он пишет горькое письмо псковскому губернатору, прося через него царя, как о «последней милости», о заключении его в крепость (I, 141). Жуковского он в то же время просит: «Спаси меня хоть крепостью, хоть Соловецким монастырем… Я *hors de loi*[369] (I, 142). Не удивительно, что он выражает недоумение, как мог Вяземский «на Руси сохранить свою веселость» (I, 153), что он считает Стеньку Разина «единственным поэтическим лицом русской истории», что по поводу предполагаемой покупки «Собрания русских стихов» за 75 рублей он говорит: «я за всю Русь столько не даю». Он ставит грустный вопрос: «что мне в России делать?» (I, 314), мечтает бежать за границу и даже строит с этой целью сложный конспиративный план. Письма его полны выражений тоски, отчаяния и шутливо-серьезной мольбы о спасении («батюшки, помогите!»). Не удивительно, что горечью проникнуто и его политическое умонастроение. Когда Вяземский, по случаю смерти Карамзина, называет оппозиционно-настроенных противников историка «сорванцами и подлецами», то Пушкин отвечает: «Ах, милый…, слышишь обвинение и не слышишь оправдания и решаешь: это Шемякин суд. Если уж Вяземский

etc., так что же прочие? Грустно, брат, так грустно, что хоть сейчас в петлю» (I, 358). Резко отрцительное отношение к Александру I не оставляет Пушкина и после смерти царя. По поводу известия о стихах Жуковского на смерть царя, он пишет иронически Жуковскому: «Предмет богатый. Но в течении 10 лет его царствования, лира твоя молчала. Это лучший упрек ему... Следственно, я не совсем был виноват, подсвистывая ему до самого гроба» (I, 319).

Если, однако, оставить в стороне и личную горечь поэта, и обусловленное ею настроение общей оппозиционности, и убежденно отрицательное отношение к личности Александра I (следи которого мы находим и гораздо позднее, в течение всей жизни поэта; только в «Медном всаднике» 1834 и в стихотворении «19 октября 1836»это чувство вытесняется воспоминанием о славе его царствования), – то не трудно подметить в более глубоком слое духовной жизни поэта серьезное созревание его политического мировоззрения – и при том в сторону консерватизма. Главным памятником его является драма «Борис Годунов»; Пушкин сам пишет, что она написана «в хорошем духе», хотя он и «не мог упрятать всех моих ушей под колпак юродивого: торчат!» (I, 301). Изучение истории Смуты приводит его к одному убеждению, которое является позднее основополагающим для его политического мировоззрения – к убеждению, что монархия есть в народном сознании фундамент русской политической жизни. Любопытна в этом отношении характеристика Пимена: «В нем собрал я черты, пленившие меня в наших старых летописях, простодушие, умилительная кротость, нечто младенческое и вместе мудрое, усердие, набожность к власти Царя, данной от Бога... Мне казалось, что сей характер, все вместе, нов и знаком – для русского сердца» (II, 19). И хотя Пушкин, как поэт, протестует против ограниченности читателей, приписывающих драматургу политические мнения его героев, однако не подлежит сомнению, что погружение в русскую политическую историю XVI–XVII века углубило и собственное политическое мировоззрение Пушкина. Итог его развития сказывается в суждениях Пушкина о декабрьском восстании и его подавлении,

и в связи с этим – о революции вообще. Хотя он волнуется и страдает за участь своих друзей, он все же далек от солидаризации с их политическими страстями. Если учесть безграничное мужество и правдивость Пушкина, если вспомнить, что Николаю I, при первом свидании с ним, от которого зависела вся судьба поэта, он открыто сказал, что, если бы был в Петербурге, он не мог бы отречься от своих друзей и принял бы участие в восстании – что даже в официальном, предназначенном для царя, письме к Жуковскому в январе 1826 г., прося его исходатайствовать у нового царя амнистию, он откровенно перечисляет свои «вины» – дружбу с «неблагонадежными» лицами, участие в кишиневской ложе, связь «с большей частью нынешних заговорщиков», но вместе с тем подчеркивает, что Александр I, сослав его, «мог упрекнуть» его «только в безверии» (I, 318), важны признания поэта, которым, повторяем, можно вполне верить. Он «никогда не проповедывал ни возмущений, ни революции – напротив» и «желал бы *вполне* и *искренно* помириться с правительством» (Дельвигу, февраль 1826, I, 326). В совершенно интимном письме к Вяземскому та же мысль выражена еще острее: «Бунт и революция мне никогда не нравились» (июнь 1826, I, 358). Отношение Пушкина к декабристам и декабристскому движению было вообще сложным: В ранней молодости он огорчался и оскорблялся, что его друзья и школьные товарищи не хотели включить его в состав заговорщиков (ср.Воспоминания Пущина). Уже этот факт – непосвящения Пушкина в заговор – необъясним одной ссылкой на недоверие к Пушкину за его легкомыслие: мало ли легкомысленных и даже прямо морально недостойных людей было в составе заговорщиков! Он свидетельствует, что друзья Пушкина с чуткостью, за которую им должна быть благодарна Россия, улавливали уже тогда, что по существу своего духа он не мог быть заговорщиком. Позднее, в отрывках 10-й главы Онегина, Пушкин дал уничижающую характеристику декабристов: «…Все это были разговоры, и не входила глубоко в сердца мятежные наука. Все это было только скука, безделье молодых умов, забавы взрослых шалунов». Но и уже, тотчас же

после крушения восстания, Пушкин пишет Дельвигу замечательные слова, выражающие истинное существо его духа, органически неспособного к партийному фанатизму. Сожалея об участи друзей, надеясь на великодушие царя к участникам преодоленного восстания, он прибавляет: «Не будем ни суеверны, ни односторонни, как французские трагики; но взглянем на трагедию взглядом Шекспира» (февраль 1826, I, 326). Уже тогда в Пушкине, очевидно, выработалась какая-то совершенно исключительная нравственная и государственная зрелость, беспартийно-человеческий, исторический, «шекспировский» взгляд на политическую бурю декабря 1825 г.

С воцарением Николая I меняется, как известно, общественное положение Пушкина; и его отношение к личности нового царя было с самого начала и до конца жизни поэта, несмотря на множество разочарований, обид и раздражений, совершенно иным, чем к личности Александра. Царь, как известно, сначала обласкал его, даровал ему свободу, обещал избавить от мелочных придирок цензуры, взяв на себя самого роль его «единственного цензора»; фактически он его отдал под внешне вежливую, но унизительную и придирчиво-враждебную опеку Бенкендорфа, в силу которой не только литературная деятельность, но и личная жизнь поэта оставалась до самой его смерти под полицейским надзором. За умеренную записку «О народном образовании», представленную Пушкиным по поручению царя – записку, в которой консервативные идеи сочетались с указанием ценности объективного научного образования русских юношей за границей, – он получил через Бенкендорфа пренебрежительную похвалу царя, но и строжайшую нотацию о вредности увлечения «безнравственным и беспокойным» просвещением. Дважды во второй половине 20-х годов «снова собирались тучи» «над главой» поэта: когда некоторые стихи поэмы «Андрэ Шенье», написанной *до декабрьского восстания,* были приняты за «возмутительную» критику подавления мятежа, и когда правительство напало на след юношеской кощунственной шуточной поэмы «Гавриилиада», – в обоих случаях Пушкину грозила большая опасность, и он меланхолически ставил вопрос, найдет ли он

снова «непреклонность и терпение гордой юности моей». И уже в последние годы жизни попытка уйти в отставку, скинуть тяготивший его придворный мундир и осуществить заветную мечту о творческом уединении в деревне вызвала такое негодование царя, что Пушкин должен был просить прощения. Пушкин, искренно чаявший, что несмотря на смуту и казни начала царствования, в лице Николая Россия обретет достойного преемника Петра, к концу жизни пришел к убеждению, что в Николае есть «beaucoup du Praporchique et un peu du Pierre le Grand»[370] (дневник 21 мая 1834). Часто Пушкин и в последние годы жизни приходит в отчаяние от русской политической обстановки. «Черт догадал меня родиться в России с душой и талантом! Весело, нечего сказать!» – пишет он жене в мае 1836, оценивая свое положение журналиста (III, 316). И все же Пушкин сохранял искреннее доброе чувство к царю. «Побранившись» с царем (из-за прошения об отставке), он не только «трухнул», но ему «и грустно стало»: «долго на него сердиться не умею, хоть и он не прав» (III, 152). Он не хочет, чтобы его могли упрекнуть в неблагодарности: «это хуже либерализма» (III, 154). Взбешенный тем, что полиция вскрывала его письма к жене и доносила их содержание царю, возмущаясь «глубокой безнравственностью в привычках нашего правительства», он более всего удивляется, что царь, «человек благовоспитанный и честный», участвует в этой интриге (Дневник, 10 мая 1834); а жене он пишет по этому же случаю: «на *мого* (царя) я перестал сердиться, потому что, *toute reflexion faite*,[371] не он виноват в свинстве, его окружающем. А живя в н…, по воле привыкнешь кг…, и вонь его тебе не будет противна, даром что *gentleman*» (III, 128). Выражения трогательной преданности царю на смертном одре безусловно должны быть признаны достоверными, несмотря на попытку Щеголева («Дуэль и смерть Пушкина») опорочить их источник.

Отчасти, в связи с переменой общественного положения, Пушкина с начала нового царствования и с отношением к личности Николая, но по существу и независимо от этих случайных условий, просто в силу наступления окончательной духовной – и тем самым и политической – зрелости поэта,

политическое миросозерцание Пушкина, начиная с 1826 года, окончательно освобождается и от юношеского бунтарства, и от романтически-либеральной мечтательности и является как глубоко государственное, изумительно мудрое и трезвое сознание, сочетающее принципиальный консерватизм с принципами уважения к свободе личности и к культурному совершенствованию. Сам Пушкин вспоминает о существенном переломе своих идей в 1826 году (в письме к Осиповой 26 дек. 1835, говоря о десятилетии декабрьского восстания, III, 260). Мицкевич, встречавшийся, как известно, с Пушкиным в Москве (с конца 1826 по 1829 г.), в некрологе о Пушкине в газете «Le Globe» 1837, вспоминая о своем впечатлении от тогдашнего Пушкина, говорит: «Когда он говорил о вопросах иностранной и отечественной политики, можно было подумать, что слышите заматерелого в государственных делах человека, ежедневно читающего отчет о парламентских прениях»[372]. Известные нам теперь данные (в особенности драгоценны в этом отношении вновь найденные письма Пушкина к Элизе Хитрово) вполне подтверждают это суждение Мицкевича. Начиная примерно с 1827 года, у Пушкина есть сложившееся оригинальное политическое миросозерцание, основанное как на основательном историческом знании (Пушкин был, как известно, прирожденным историком, хотя ему и не удалось осуществить в трудах, достойных его дарования, это призвание; в его библиотеке, описанной Модзалевским, труды по истории занимают одно из первых мест и по числу томов превосходят даже отдел иностранной литературы), так и на напряженно-страстном внимании к текущим событиям европейской и русской политики[373]. С 1826–1827 гг. политическое мировоззрение Пушкина существенно уже не изменялось; в этом кратком очерке нет надобности особо прослеживать некоторое усиление консервативной тенденции после 1831 г. – в эпоху семейной жизни и относительного упрочнения общественного положения поэта, – ибо оно ничего не изменило по существу в политических идеях поэта. Мы можем поэтому перейти теперь к сжатому систематическому обзору основных догматов политической веры поэта.

II.

Общим фундаментом политического мировоззрения Пушкина было национально-патриотическое умонастроение, оформленное как *государственное* сознание. Этим был обусловлен, прежде всего, его страстный постоянный интерес к *внешнеполитической* судьбе России. В этом отношении Пушкин представляет в истории русской политической мысли совершенный уникум среди независимых и оппозиционно настроенных русских писателей XIX века. Пушкин был одним из немногих людей, который остался, в этом смысле, верен идеалам своей первой юности – идеалам поколения, в начале жизни пережившего патриотическое возбуждение 1812–1815 годов. Большинство сверстников Пушкина к концу 20-х и в 30-х годах утратило это государственно-патриотическое сознание – отчасти в силу властвовавшего над русскими умами в течение всего XIX века инстинктивного ощущения непоколебимой государственной прочности России, отчасти по свойственному уже тогда русской интеллигенции сентиментальному космополитизму и государственному безмыслию. Уже в 1832 году Пушкин выразился в отношении своего отнюдь не радикального друга Вяземского, что он принадлежит к «озлобленным людям, не любящим России», и отметил больное место русского либерализма, упомянув о людях, «стоящих в оппозиции не к правительству, а к России» (запись дневника Муханова; грозное подтверждение этого мнения дает случай высокоодаренного и благородного Печерина[374], эмигрировавшего в 1835 году и проповедывавшего беспощадную ненависть к России). Из этой позиции Пушкина объясняется его известное отношение к польскому восстанию 1831 года и к попытке европейского вмешательства в русско-польские дела – отношение, вызвавшее суровую критику таких друзей Пушкина, как Вяземский и А.Тургенев, и получившее одобрение лишь Чаадаева и некоторых декабристов. Как бы ни судить по существу о позиции Пушкина в этом вопросе, очевидно, что оно определялось у него сурово-трезвым пониманием государственных интересов России, одержавшим в нем верх над ясным ощущением поэтически-романтической и

трагической стороны польского восстания (ср. его письма к Хитрово и письма к другим лицам 1831 года). Один из современников, граф Комаровский, передает, что Пушкин имел в то время озабоченный, угнетенный вид и на вопрос о причинах такого настроения отвечал: «Разве вы не понимаете, что теперь время чуть ли не столь же грозное, как в 1812 году?» (Рус.Арх. 1879. I. С.385). В набросках к статье о Радищеве (1833) Пушкин писал: «Ныне нет в Москве мнения народного; ныне бедствия или слава отечества не отзываются в этом сердце России. Грустно было слышать толки московского общества во время последнего польского восстания; гадко было видеть бездушных читателей французских газет, улыбавшихся при вести о наших неудачах». (Рус.старина. 1884. Декабрь. С.516; ср. умную и основательную статью Б.М.Беляева об отношении Пушкина к польскому восстанию в приложении к «Письмам Пушкина к Хитрово»)[375]. В сущности то же чувство высказал Пушкин уже в 1826 г. в известных словах: «Мы в сношениях с иностранцами не имеем ни гордости, ни стыда… Я конечно презираю отечество мое с головы до ног, – но мне досадно, если иностранец разделяет это чувство» (Письмо к Вяземскому 27 мая 1826, I, 351–352). А под конец жизни, в своем изумительном по исторической и духовной мудрости письме к Чаадаеву в октябре 1836 г., содержащем гениальную критику сурового приговора Чаадаева над русской историей и культурой в его «философическом письме», Пушкин пишет: «Я далек от восхищения всем, что я вижу вокруг себя; как писатель, я огорчен, как человек с предрассудками, я оскорблен; но клянусь вам честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отчество, ни иметь другой истории, чем история наших предков, как ее послал нам Бог» (III, 388).

Художественным памятником этого государственно-патриотического сознания Пушкина – если оставить здесь в стороне поэмы и стихи, посвященные частью русской истории, частью откликам на современные поэту внешне-политические события – является замечательный прозаический «Отрывок из неизданных записок дамы. 1811 год» (1831), обыкновенно перепечатываемый теперь под заглавием «Рославлев». –

Пушкин задумал дать критику слабого, казенно-патриотического романа Загоскина из эпохи 1812 г. «Рославлев» – в форме фиктивных записок «дамы», мнимой свидетельницы событий, изображенных Загоскиным. В этом отрывке – на фоне беспощадной критики легкомыслия и государственной безответственности светских кругов России в 1812 году, в противовес фальшиво идеализирующему изложению Загоскина – обрисовывается со свойственной Пушкину гениальной художественной четкостью и правдивостью образ одинокой героической девушки – Полины. Этот образ – как, впрочем, и образ Татьяны Лариной – есть прототип будущих героинь тургеневских романов, русских девушек, которые нравственной правдивостью, героизмом, жертвенностью превосходят окружающих их тонко образованных, но слабовольных, эгоистических и духовно надломленных мужчин. Но характерно, что содержанием нравственного пафоса пушкинской героини является государственный патриотизм, боль и тревога за судьбу России, чувство национальной гордости и презрение к людям, чуждым этому чувству.

На почве этого государственно-патриотического сознания вырастает конкретно-политическое мировоззрение Пушкина. Прежде всего, надо отметить, что Пушкин, в качестве ума конкретно-реалистического, никогда не мог быть связан партийно-политическими догматами. Замечательно, что Пушкин, при всей страстности его интереса к политической жизни не только России, но и Запада и при всем его убежденном «западничестве», совершенно свободен от того рабски-ученического, восторженно-некритического отношения к западным политическим идеям и движениям, которое так характерно для обычного типа русских западников. Будучи западником, он очень хорошо понимал коренное отличие истории России от истории Запада[376]; отчасти из этого исторического сознания, отчасти из конкретного восприятия политической реальности своего времени отказывался непосредственно применять политические доктрины Запада к России. Теперь с очевидностью выяснено, что в отношении Запада, в частности Франции, Пушкин был умеренным

конституционалистом (будучи одновременно, как увидим ниже, резким противником демократии). Он говорил всегда с величайшим уважением о m-me de Stael и политические доктрины ее и Бенжамена Констана[377] оказали на него несомненное влияние. В начале оппозиционного движения и революции 1830 г. во Франции он стоит на стороне оппозиции и против министерства Полиньяка, и лишь потом испытывает отталкивание и от радикализма революционной партии, и от буржуазной июльской монархии Луи-Филиппа (ср. основательную статью Б.В.Томашевского[378] на эту тему в приложении к «Письмам Пушкина к Хитрово»). Точно так же в отношении французской революции 1789 года он отличает самое «огромную драму» от «жалкого эпизода», «гадкой фарсы» восстания черни («Разговор» 1830), а в отношении английской революции XVII века высказывает уважение к государственному уму Кромвеля и восхищение перед поэтом революции Мильтоном («О Мильтоне и Шатобриановом переводе «Потерянного рая»).В отношении же России Пушкин в зрелую эпоху никогда не был конституционалистом, а – хотя с существенными оговорками, о которых ниже – был в общем скорее сторонником самодержавной монархии. В политическом мировоззрении Пушкина можно наметить лишь немногие *общие* принципы – в высшей степени оригинальные, не укладывающиеся в программу какой-либо партии XIX века. Мы отметим сначала вкратце эти общие принципы, чтобы затем проследить их приложение к проблемам русской политики.

По общему своему характеру, политическое мировоззрение Пушкина есть *консерватизм,* сочетающийся, однако, с напряженным требованием свободного культурного развития, обеспеченного правопорядка и независимости личности, – т.е. в *этом смысле* проникнутый *либеральными* началами.

Консерватизм Пушкина слагается из трех основных моментов: из убеждения, что историю творят – и потому государством должны править – не «все», не средние люди или масса, а избранные, вожди, великие люди, из тонкого чувства исторической традиции, как основы политической жизни, и, наконец, из забот о мирной непрерывности политического

развития и из отвращения к насильственным переворотам. Как Пушкин в своей поэзии всегда прославляет гения и презирает «чернь», толпу, господствующее общее обывательское мнение, так он проповедует эту же веру в своих политических размышлениях. В стихотворении «Полководец» (1835) он заключает свое размышление над трагической судьбой непонятого и отвергнутого общественным мнением военного гения Барклая де Толли общей мыслью:

О люди! Жалкий род, достойный слез и смеха!
Жрецы минутного, поклонники успеха!
Как часто мимо вас проходит человек,
Над кем ругается слепой и буйный век,
Но чей высокий лик в грядущем поколенье
Поэта приведет в восторг и в умиленье!

Сюда же относится культ Наполеона – столь разительно отличный от демократически-народнического развенчания Наполеона у Льва Толстого – и культ Петра Великого. А.О.Смирнова приводит в свих «Воспоминаниях» слова Пушкина (достоверность которых совершенно очевидна по *внутренним* основаниям, как бы недостоверны ни были многие свидетельства этих сомнительных мемуаров): «Разумная воля единиц или меньшинства управляла человечеством… В сущности, неравенство есть закон природы… Единицы совершали все великие дела в истории» (цитирую по статье Мережковского о Пушкине, «Вечные Спутники» 1897, с.503). Отсюда ненависть Пушкина к демократии в смысле господства «народа» или «массы» в государственной жизни. В применении к Франции он говорит о «народе» (der Herr Omnis)[379], который «властвует» «отвратительной властью демократии» («Об истории поэзии Шевырева» 1835). Так же об Америке (с ссылкой на «славную книгу Токвиля» «De la democratic en Amdrique»)[380]. «С изумлением увидел демократию в ее отвратительном цинизме, в ее жестоких предрассудках, в ее нестерпимом тиранстве. Все благородное, бескорыстное, все возвышающее душу человеческую, подавлено неумолимым эгоизмом и страстью к довольству; большинство, нагло притесняющее общество…» и пр. (Джон Теннер, 1836).

Вторым мотивом пушкинского консерватизма является, как указано, *пиетет* к историческому прошлому, сознание укорененности всякого творческого и прочного культурного развития в традициях прошлого. На любви «к родному пепелищу» и «к отеческим гробам» «основано от века самостоянье человека, залог величия его» (стихотворный отрывок «Два чувства дивно близки нам»). Из этого сознания вытекает известное требование уважения к старинному родовому дворянству, как носителю культурно-исторического преемства страны. В стихах, в политических размышлениях, в литературной критике и набросках повестей Пушкин постоянно возвращается к этой теме. Презирая придворное дворянство временщиков, людей «прыгающих в князья из хохлов», Пушкин настаивает на ценности старых дворянских родов. Всего яснее эта мысль аргументирована в «Отрывках из романа в письмах»: «Я без прискорбия никогда не мог видеть уничижения наших исторических родов... Прошедшее для нас не существует. Жалкий народ! Образованный француз или англичанин дорожит строкою летописца, в которой упоминается имя его предка...; но калмыки не имеют ни дворянства, ни истории. Дикость, подлость и невежество не уважают прошедшего, пресмыкаясь перед одним настоящим. И у нас иной потомок Рюрика более дорожит звездою двоюродного дядюшки, чем историей своего дома, т.е. историей отечества. И это ставите вы ему в достоинство. Конечно, есть достоинство выше знатности рода – именно достоинство личное... Имена Минина и Ломоносова вдвоем перевесят все наши старинные родословные. Но, неужто, потомству их смешно было бы гордиться их именами»[381] (ср. отрывок «Гости съезжались на дачу»: «неуважение к предкам есть первый признак дикости и безнравственности»).

И, наконец, с этим чувством пиетета к прошлому в консерватизме Пушкина сочетается забота о мирной непрерывности культурного и политического развития. Если уже в 1826 г. он, как мы видели, говорит о своей нелюбви к возмущениям и революции, то позднее эта «нелюбовь» превращается в настоящую тревогу, в положительную заботу о

мирном течении политической жизни. Не только он с ужасом думал о крестьянских бунтах – «не приведи Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный!» (ср.также в письмах и дневнике Пушкина отзыв о восстании в новгородских военных поселениях) – но он выражает эту идею и в общей положительной форме: «Лучшие и прочнейшие изменения суть те, которые происходят от одного улучшения нравов, без насильственных потрясений политических, страшных для человечества» («Мысли на дороге»). А в программе размышлений «О дворянстве» содержится запись (по-французски): «Устойчивость – первое условие общественного блага. Как согласовать ее с бесконечным совершенствованием?»

С этими элементами консервативного миросозерцания у Пушкина органически сочетается, как указано, требование личной независимости и свободы культурного и духовного творчества – принципы, которые в буквальном смысле можно назвать «либеральными». Принцип духовной независимости личности, невмешательства государства в сферу духовной культуры психологически ближайшим образом вырастает у Пушкина из личного опыта гениальной творческой натуры, всю жизнь страдавшей от непризванной опеки государственной власти. Можно представить себе напр., душевное состояние Пушкина, когда Николай I давал ему совет – почти равносильный приказу – переделать драму «Борис Годунов» (которую Пушкин сам ощущал, как образцово-удачное творение своего вдохновения) в исторический роман в стиле Вальтер Скотта. Не сомневаясь, даже в юности, в праве цензуры оберегать государственный порядок и общественную нравственность от злоупотреблений печати, – в позднейшие годы, в «Мыслях на дороге» он даже развивает целую аргументацию в доказательство необходимости цензуры, – Пушкин постоянно, от юности до конца жизни, требует ясного разграничения цензурного контроля от эстетической и моральной опеки. Особенно отчетливо это выражено в письме Гнедичу еще от 1822 г. из Кишинева. Иронически он говорит о цензуре: «поздравьте ее от моего имени – конечно, иные скажут,

что эстетика не ее дело, что она должна воздавать Кесарево Кесарю, а Гнедичево Гнедичу, но мало ли что говорят» (I, 46–47; ср. оба стихотворения «Послания к цензору»). Тот же принцип – как бы дуализма принципов государственной власти и духовной независимости личности – проводится им и в общей форме, и, при том, и в последний, отчетливо консервативный, период жизни. В наиболее яркой форме это исповедание выражено в известном стихотворении 1836 под обманчивым заголовком «Из Пиндемонте»: «Не дорого ценю я громкие права...» Пушкин не требует права на активное участие в политической жизни и не дорожит им; он требует лишь духовной независимости личности, простора и нестесненности духовной жизни и творчества. Это требование, ближайшим образом относящееся к сфере духовной жизни и эстетического творчества, разрастается у Пушкина в общее принципиальное утверждение независимости личности в частной жизни. По случаю упомянутой уже выше перлюстрации его письма к жене он не только в своем дневнике записывает мысль о «глубокой безнравственности в привычках нашего правительства» (ср. выше) и повторяет слова Ломоносова: «я могу быть подданным, даже рабом, но холопом и шутом не буду и у Царя Небесного» (Дневник 10 мая 1834), но одновременно в письме к жене, с явным намеком, что это адресовано власти, могущей снова распечатать письмо, высказывает общее политическое суждение: «Без политической свободы жить очень можно; без семейственной неприкосновенности (inviolabilitd de famille) невозможно. Каторга не в пример лучше» (III, 122). Эта идея обоснована у Пушкина религиозно: она стоит в связи с культом домашнего очага, «пенатов», «божеств домашних», как хранителей уединения и независимости духовной жизни. Это религиозное ощущение проходит через все поэтическое творчество Пушкина и находит свое завершающее выражение в «гимне пенатам» («Еще одной высокой важной песни...»): «пенаты» учат человека «науке первой: *чтить самого себя».* В другом стихотворении («Два чувства дивно близки нам») Пушкин прославляет, как «животворящую святыню», «самостоянье человека, залог величия его».[382]

Из этого принципа уважения к духовной жизни человека и к неприкосновенности и святости домашнего очага вырастает и общее требование прочного *правопорядка.* В «Мыслях на дороге», именно в связи с обоснованием правомерности цензуры, подчеркивается необходимость, чтобы «устав», которым руководится цензура, был «священ и непреложен», и это указание подкрепляется общим соображением: «Несостоятельность закона столь же вредит правительству (власти), как и несостоятельность денежного обязательства» (Собр.соч. изд.«Слово», VI, 245). В оценке деятельности Петра Великого Пушкин записывает: «Достойна удивления разность между государственными учреждениями Петра Великого и временными его Указами. Первые суть плоды ума обширного, исполненного доброжелательства и мудрости, вторые нередко жестоки, своенравны и, кажется, писаны кнутом. Первые были для вечности, или по крайней мере для будущего – вторые вырвались у нетерпеливого самовластного помещика» (Соч.изд.«Слово», V, 443; особая отметка Пушкина указывает, что эта мысль должна была проникать задуманную, оставшуюся ненаписанной «Историю Петра Великого»).

Консерватизм Пушкина органически связан с этим его либерализмом через идею, что свобода духовной жизни и культуры обеспечивается именно блюдением культурной *преемственности* и общественных слоев, которые являются ее носителями. Требование уважения к родовому дворянству имеет в этой связи не только консервативный, но и либеральный смысл. Наследственное дворянство есть по мысли Пушкина твердыня, ограждающая начала духовной независимости в государственно-общественной жизни. В письмах и прозаических работах и набросках Пушкин не устает повторять, что духовная ценность русской литературы основана на том, что русские писатели суть дворяне – носители чувства независимости и чести. В программе размышлений о дворянстве говорится: «Чему учится дворянство? Независимости, храбрости, благородству, *чести* вообще... Нужны ли они (эти качества) в народе, так же, например, как трудолюбие? Нужны, и дворянство – *1a sauvegarde*[383]

трудолюбивого класса, которому некогда развивать эти качества... Наследственность дворянства есть гарантия его независимости. Противоположное есть необходимое средство тирании, или, точнее, бесчестного и развращающего деспотизма[384] (Соч.изд.«Слово», VI, 195–197). Для этого воззрения Пушкина на значение дворянства весьма характерно, что ценность дворянства всегда рассматривается им с точки зрения общегосударственного и культурного интереса, и что он резко отвергает все эгоистические сословные притязания дворянства. Если еще в юношеских «Исторических замечаниях» (ср. выше) он порицает указы Петра III о вольности дворянства – «указы, коими предки наши столько гордились и коих справедливее должны были стыдиться», то и в размышлениях «О дворянстве», при полной перемене своей общей политической позиции, он снова повторяет эту мысль. «Аристократией *прав»* и «рабством народа» *«кончается* (погибает) дворянство» (ib. 195).

III.

Этими общими принципами конкретно определяется отношение Пушкина к политической реальности России его эпохи, и именно в этой конкретной установке обнаруживается в особенности полная оригинальность и гениальность политической мысли Пушкина.

Прежде всего, Пушкин в отношении русской политической жизни – убежденный *монархист,* как уже было указано выше. Этот монархизм Пушкина не есть просто преклонение перед незыблемым в тогдашнюю эпоху фактом, перед несокрушимой, в то время, мощностью монархического начала (не говоря уже о том, что благородство, независимость и абсолютная правдивость Пушкина совершенно исключает подозрение о каких-либо лично-корыстных мотивах этого взгляда у Пушкина). Монархизм Пушкина есть глубокое внутреннее убеждение, основанное на историческом и политическом сознании необходимости и полезности монархии в России – свидетельство необычайной объективности поэта, сперва гонимого царским правительством, а потом всегда раздражаемого мелочной подозрительностью и враждебностью.

«Со времени восшествия на престол дома Романовых – говорит Пушкин в «Мыслях на дороге» – правительство у нас всегда впереди на поприще образования и просвещения. Народ следует за ним всегда лениво, а иногда и неохотно» (Соч.VI, 209). То же воззрение высказано в гениальном, упомянутом уже выше, письме к Чаадаеву от октября 1836 г. В конце своей критики исторической концепции Чаадаева Пушкин отмечает, в чем он согласен с Чаадаевым в его оценке тогдашнего состояния русской культуры – именно, «что наше нынешнее общество столь же презренно, как и глупо», что в нем «отсутствует общественное мнение, и господствует равнодушие к долгу, справедливости, праву, истине…, циническое презрение к мысли и достоинству человека». Вслед за этими словами идет замечательная оговорка, которой оканчивается письмо: «Следовало бы добавить (не в качестве уступки, а ради истины), что правительство есть единственный европейский элемент России, и что – как бы грубо (brutal) оно ни было – от него одного зависело бы быть еще сто раз грубее. Ни на кого это не произвело бы ни малейшего впечатления» (III, 389).

Можно сказать, что этот взгляд Пушкина на прогрессивную роль монархии в России есть некоторый уникум в истории русской политической мысли XIX века. Он не имеет ничего общего ни с официальным монархизмом самих правительственных кругов, ни с романтическим, априорно-философским монархизмом славянофилов, ни с монархизмом реакционного типа. Вера Пушкина в монархию основана на историческом размышлении и государственной мудрости и связана с любовью к свободе и культуре.

Еще более замечательна, однако, критика русской монархии, которую мы одновременно встречаем в зрелом консервативном миросозерцании Пушкина. Парадоксальным образом Пушкин упрекает русскую монархическую власть – в *революционности.* При всем своем благоговении к Петру, он называет его «одновременно Робеспьером и Наполеоном – воплощенной революцией» («О дворянстве»). В замечательном разговоре с вел.кн.Михаилом Павловичем (в споре с ним о ценности наследственного дворянства по поводу указа о

почетном гражданстве, последствием которого должно было быть затруднение доступа в дворянство по службе; великий князь был против этой меры) Пушкин не стесняется сказать ему: «Вы пошли в вашу семью, все Романовы – революционеры и уравнители» (на что явно неприятно задетый великий князь ответил иронической благодарностью за то, что он «пожалован» Пушкиным в якобинцы). В шутливой форме Пушкин высказал свою мысль, стоящую, в связи с его вышеизложенным взглядом на общественное значение дворянства, как носителя культурной непрерывности и свободного общественного мнения и культурного творчества. Поэтому он резко высказывается против петровской «табели о рангах», в силу которой лица из низших слоев в порядке службы проникали в дворянство. «Вот уже 150 лет, как табель о рангах выметает дворянство, и нынешний Государь первый установил плотину, еще очень слабую (Пушкин имеет в виду упомянутый указ о почетном гражданстве), против наводнения демократии, худшей, чем в Америке» («О дворянстве»). «Наследственные преимущества высших классов общества суть условия их независимости. В противном случае классы эти становятся наемниками» (ib.). Если в юношеских «Исторических замечаниях» Пушкин, как мы видели, сочувствовал победе в России самодержавия над попытками установления «феодализма», над честолюбивыми замыслами боярства и дворянства, то теперь он стоит на прямо противоположной точке зрения. В критических заметках на «Историю Русского Народа» Полевого, указывая на основное отличие русской истории от истории Запада – отсутствие у нас феодализма, он прибавляет: «Феодализма у нас не было – и тем хуже*;* он сожалеет также об отсутствии в России свободных городских общин. «Феодализм мог бы… развиться, как первый шаг учреждений независимости (общины были второй), но он не успел. Он рассеялся во времена татар, был подавлен Иваном III, гоним, истребляем Иваном IV.– Место феодализма заступила *аристократия,* и могущество ее в междуцарствие возросло до высочайшей степени. Она была наследственной, – отселе местничество, на которое до сих пор привыкли смотреть

самым детским образом. …С Феодора и Петра начинается революция в России, которая продолжается и до сего дня»[385].

Недостаток места не позволяет нам подкрепить эти суждения Пушкина еще другими цитатами, которых можно было бы привести множество. Но и указанного достаточно, чтобы политическая мысль Пушкина уяснилась нам во всей ее оригинальности и яркости. Монархия есть для него единственный подлинно европейский слой русского общества, которому Россия обязана – начиная с XVII века – всем своим культурным прогрессом. Но монархия легко подпадает искушению – и именно в России, при некультурности широких масс общества, искушение это особенно велико – недооценить культурное значение независимых высших классов и в интересах абсолютизма пытаться их ослаблять и связаться с низшими слоями населения. Этим открывался бы путь к уравнительному, губительному для культуры и свободы деспотизму, и, по мнению Пушкина, монархия, по меньшей мере, со времени Петра вступила на этот гибельный путь. Пушкин защищает точку зрения истинного консерватизма, основанного на преемственности культуры и духовной независимости личности и общества, против опасности цезаристски-демократического деспотизма. Если он ближайшим образом подчеркивает ценность старинного дворянства и как бы защищает его интересы, как против уравнительных тенденций, так и против богатой и влиятельной придворной знати из выскочек и вельмож XVIII века, то только потому, что в его эпоху – как он это неоднократно подчеркивает – этот средний нечиновный, старинный дворянский класс был главным или даже основным носителем независимой культуры. Общее понятие «дворянства» у него шире. К дворянству «в республике» он причисляет и класс буржуазии «богатых людей, которыми народ кормится» («О дворянстве», ср.приведенное выше указание на культурное и политическое значение городских общин). Общим и основным мотивом его консерватизма является борьба с уравнительным демократическим радикализмом, с «якобинством». С поразительной проницательностью и независимостью суждения

он усматривает, – вопреки всем партийным шаблонам и ходячим политическим воззрениям, – сродство демократического радикализма с цезаристким абсолютизмом. Если в политической мысли XIX века (и, в общем, вплоть до нашего времени) господствовали два комплекса признаков: «монархия – сословное государство – деспотизм» и «демократия – равенство – свобода», которые противостояли (и противостоят) друг другу, как «правое» и «левое» миросозерцание, то Пушкин отвергает эту господствующую схему – по крайней мере, в отношении России – и заменяет ее совсем иной группировкой признаков. «Монархия – сословное государство – свобода – консерватизм» выступают у него как единство, стоящее в резкой противоположности к комплексу «демократия – радикализм («якобинство») – цезаристский деспотизм». Где нет независимых сословий, там господствует равенство и развращающий деспотизм. Деспотизм Пушкин определяет так: «жестокие законы – изнеженные нравы» («О дворянстве»).

Пушкин, конечно, ошибся в своем историческом прогнозе в одном отношении. Русская монархия не вступила в союз с низшими классами против высших, образованных классов (освобождение крестьян, о котором в течение всей своей жизни страстно мечтал сам Пушкин, конечно, сюда не относится); напротив, гибель монархии, по крайней мере, отчасти, была обусловлена тем, что она слишком тесно связала свою судьбу – особенно в 80-х и 90-х годах – с судьбой естественно угасавшего дворянского класса, чем подорвала свою популярность в крестьянских массах. Но в основе своей воззрение Пушкина имеет прямо пророческое значение. Каковы бы ни были личные политические идеи каждого из нас, простая историческая объективность требует признания, что понижение уровня русской культуры шло рука об руку с тем «демократическом наводнением», которое усматривал Пушкин, и которое стало для всех явным фактом начиная с шестидесятых годов – с момента проникновения в общественно-государственную жизнь «разночинцев» – представителей полуобразованных и необразованных классов.

Историческим фактом остается также утверждаемая Пушкиным солидарность судьбы монархии и образованных классов и зависимость свободы от этих двух политических факторов. С крушением русской монархии русский образованный класс, а с ним и свобода, были поглощены внезапно хлынувшим потопом «демократического якобинства», того стихийно-народного, «пугачевского» «большевизма», который – по крайней мере в 1917–1918 годах – составил как бы социальный субстрат большевистской революции и вознес к власти коммунизм, окончательно уничтоживший в России свободу и культуру.

О задачах познания Пушкина[386]

Постановка вопроса о задачах познания Пушкина может показаться странной. Более трех четвертей века существует целая отрасль научных изысканий, именуемая «пушкиноведением» (считая с выхода основоположной книги П.В.Анненкова «Материалы к биографии Пушкина» 1855 г.)[387]. Начиная с конца XIX века (считая с приступа к академическому изданию сочинений Пушкина исборника Л.Н.Майкова «Пушкин» 1899 г.)[388], «пушкиноведение» сложилось в целую науку с почти необозримой литературой и с уже довольно прочными традициями методов научного изучения. В отношении самого Пушкина, казалось бы, не оправдались его слова: «мы ленивы и нелюбопытны», осуждающие обычное отношение русского общества к великим русским людям. «Пушкиноведы» во всяком случае, заслуживают, наоборот, похвалы за свое неутомимое прилежание и напряженную любознательность. Едва ли не каждая строка рукописей Пушкина, каждое устное его слово, переданное современниками, каждый день его жизни изучены с основательностью, довольно редкой в других областях русской науки. Конечно, и здесь, как вообще во всех областях человеческого знания, существует еще много неразрешенных загадок (вроде напр. того, к кому относится посвящение «Полтавы», или кто была «северная любовь» Пушкина); но, кажется, более, чем где-либо, «неразрешенное» начинает здесь уже приближаться к области «неразрешимого». Быть может, позволительно думать, что «пушкиноведение» в общепринятом его смысле близится к своему завершению.

Но уже само это состояние «пушкиноведения» дает основание задуматься и оглянуться, чтобы «из-за деревьев не потерять леса», – основание тем большее, что сами пушкиноведы совсем не склонны признать такое состояние своей науки, а видят перед собой еще бесконечное количество тем и проблем, подлежащих рассмотрению и решению. И в самом деле, формально и внешне «пушкиноведение», как и всякая другая отрасль знания, неисчерпаемо. Достаточно

указать на особенно излюбленную тему исследований «Пушкин и…». От всякой точки бытия идут нити, соединяющие ее, непосредственно или косвенно, в пространстве и времени, с бесчисленным количеством других точек бытия – в конечном счете, со всей неизмеримой и неисчерпаемой полнотой бытия, как всеединства. Идут эти нити, следовательно, и от Пушкина. Мы имеем теперь не только биографии едва ли не всех современников Пушкина, с которыми он имел какую-либо духовную связь или как-либо соприкасался, не только биографии всех женщин, в которых он был, хотя бы кратковременно, более или менее серьезно влюблен – мы имеем уже ученое жизнеописание Оленьки Масон, петербургской кокотки, к которой относится стихотворение «Ольга, крестница Киприды»; есть исследования о домах и гостиницах, в которых жил Пушкин, и ресторанах, в которых он обедал (напр., исследования и даже ученая полемика по вопросу о том, в каком именно доме жил Пушкин во время своей трехдневной остановки в Казани). Для исследований такого рода нет никаких границ; если можно изучить биографии знакомых Пушкина, то отчего не изучить биографии всех слуг, бывших когда-либо у Пушкина, крестьян его имений, и пр.? Можно изучить историю улиц и домов, в которых он жил, или магазинов, в которых он что-либо покупал, портных, которые шили ему платья, и пр. Конечно, не только «каждая строчка великого писателя становится драгоценной для потомства», как заметил сам Пушкин, но каждый шаг его жизни. Но не угрожает ли тут опасность потонуть в какой-то безмерности, раствориться в «дурной бесконечности»? Не надлежит ли в поисках новых материалов все же не забывать мысли о том, для чего собственно они нужны? Не следует ли в «пушкиноведении» различать между плодотворным развитием и безмерным и бесцельным распуханием? Материалы фактического порядка суть ведь все же только материалы, и собирание их должно быть оправдано их необходимостью для построения какого-то *синтетического целого.*

Но, оставляя даже совершенно в стороне этот вопрос: не находится ли само «пушкиноведение» в известном смысле в

критическом состоянии, требующем некоего раздумья и проверки? – и представляя ему свободу бесконечно пополняться и идти вперед на избранном им пути, надо отчетливо осознать, что «пушкиноведение» совсем не совпадает с *познанием Пушкина,* а есть лишь подсобная для последнего область знания – примерно так же, как «природоведение» есть подсобный или подготовительный путь к *«естествознанию».* В самом деле, в чем собственно заключается то, что называется «пушкиноведением»? По меньшей мере, на три четверти оно состоит из исследований биографического, текстологического и библиографического содержания. Уже гораздо меньшая доля приходится на исследования историко-литературные. Критико-эстетические исследования поэзии Пушкина (если оставить в стороне малоценную популярную и учебную литературу в этой области), можно сказать, уже почти тонут в океане остального пушкиноведения и, во всяком случае, далеко отстали от других отраслей последнего. И, наконец, исследование духовного содержания творчества и личности Пушкина и его значения, как в перспективе общечеловеческой духовной жизни, так и в русском самосознании, существует вообще лишь в первых, естественно еще несовершенных зачатках; можно сказать, что оно только едва началось, и что к нему еще совсем не замечается серьезного интереса в русской мысли.

В этом последнем факте надо отдать себе полный и ясный отчет и оценить все его значение; несмотря на богатое развитие «пушкиноведения», несмотря на всеобщее признание Пушкина величайшим, несравненным русским гением, в русском сознании господствует доселе какое-то равнодушное, отчасти даже пренебрежительное отношение к Пушкину. Настоящие ценители Пушкина, люди, постоянно перечитывающие его творения, знающие его письма и дошедшие до нас суждения – люди, для которых Пушкин есть – употребляя термин Мережковского – «вечный спутник», источник жизненной мудрости – суть в русском обществе доселе лишь какие-то чудаки и одиночки. Высказанное, без малого 40 лет тому назад, суждение Мережковского сохраняет свою силу и доселе: тень

писаревского отношения к Пушкину еще продолжает витать в русском общественном сознании. Все охотно готовы нести дешевую, условную дань уважения гениальности Пушкина, как «чистого поэта», и этим откупаются от необходимости познавать его и интересоваться им[389]. Отчасти в этом, конечно, сказывается роковая судьба всех гениев, получивших всеобщее признание: они постепенно становятся «классиками» в дурном, школьном смысле слова – творения их становятся предметом обязательного школьного обучения, их бессознательно и безотчетно «зубрят» наизусть, ими, как однажды выразился Блок, «мучают ни в чем неповинных ребят»; они легко набивают оскомину, и именно поэтому в зрелом возрасте трудно восстановить непосредственное и внимательное отношение к ним. Но, отчасти, это есть, все же, своеобразная судьба именно одного Пушкина. Не касаясь здесь более глубоких духовных причин этого невнимания к Пушкину, достаточно указать на одну его причину, лежащую в самом характере поэтического и духовного творчества Пушкина. Дух и мысль Пушкина находят в его поэзии и в его поэтических суждениях такую наивно-непосредственную, простодушную, непритязательную форму, которая легко скользит по нашему сознанию и лишь с трудом проникает вглубь. Это связано с глубоко национальным характером пушкинского гения. Муза Пушкина – не только муза его поэзии, но и «муза» его мысли и духовной жизни – есть настоящая русская муза: ее истинная духовная глубина, ее великая и серьезная жизненная мудрость проникнута той простотой, безыскусственностью, непосредственностью, которая образует невыразимое своеобразие русского духа. Она очаровывает, обвораживает своей эстетической прелестью, своей нравственной правдивостью, но именно поэтому мы как-то склонны брать ее всерьез. И особенно не склонен оценить по достоинству эту простушку тот другой, весьма распространенный, тип русского духа, который, переобремененный «проблемами миросозерцания», отличается, напротив, какой-то угрюмой серьезностью, тяжеловесностью, духовной напряженностью и угловатостью. Этот «семинарский» русский дух, столь типичный для русских нигилистов и

«принципиальных» людей второй половины XIX века, образующий в известном смысле самое существо русского «интеллигента», жив еще доселе среди нас – существенно изменилось, быть может, его содержание, круг его идей, но самая духовная форма осталась в общем прежней, и эта форма прямо противоположна той «благородной простоте», которую Пушкин не только проповедовал, но и воплощал в своем творчестве и в своей духовной личности.

Как бы то ни было, если мы не только на словах, но и на деле признанием Пушкина величайшим русским гением, величайшим представителем русского духа, то пора, наконец, приступить к серьезному и внимательному познанию духовного мира этого гения. Это есть, прежде всего, просто задача русского национального самосознания: ибо гений есть, конечно, наилучший, наиболее адекватный выразитель самой субстанции национального духа. И, с другой стороны, так как ценность национального начала в том и заключается, что оно есть прирожденная нам, естественная и непосредственная для нас, своеобразная форма общечеловеческой духовной жизни, общечеловеческих и вечных начал духовного бытия, – то познание Пушкина, сверх его ценности для национального самопознания, нужно для познания самой правды, для углубления и просветления основ нашей духовной жизни. Пушкин есть, коротко говоря, наш ближайший и естественный *учитель мудрости.* Это провозгласил впервые *Достоевский* в своей знаменитой пушкинской речи более полвека тому назад, эту мысль настойчиво развивал *Мережковский* в своей статье о Пушкине в «Вечных спутниках», которая есть, быть может, доселе самое значительное из всего, что сказано о Пушкине, и этот же призыв повторил еще сравнительно недавно *Гершензон,* в статье «Мудрость Пушкина», которая, несмотря на почти невыносимую искусственность и нарочитость положительной конструкции, ценна своим любовно-внимательным отношением к духовной сокровищнице пушкинского творчества. И это приходится повторять и теперь.

Общая задача познания Пушкина есть, таким образом, отличная от основных, господствующих тем пушкиноведения,

задача познания духовного мира Пушкина, во всей широте, сложности и проблематике этого предмета. Предлагаемый этюд не ставит своей задачей не только исчерпать, но и наметить основное содержание этого духовного мира. Мы хотим лишь высказать некоторые общие соображения о путях и задачах «познания Пушкина» в указанном смысле, представить методологически вступительные указания, необходимые для дальнейших исследований по существу.

I.

Пушкин – не только величайший русский поэт, но и истинно великий *мыслитель.* Отрицать этот факт (который был очевиден наиболее чутким современникам Пушкина) теперь, когда наследие пушкинского творчества более или менее приведено в известность, можно только при указанном выше пренебрежительном, невнимательном отношении к его творчеству. Если бы до нас не дошло ни одно поэтическое произведение Пушкина, и мы могли судить о Пушкине только по его письмам, прозаическим работам и наброскам, и по достоверно переданным нам устным высказываниям, то этого материала, при внимательном отношении к нему, было бы достаточно, чтобы признать Пушкина самым замечательным русским умом XIX века и подтвердить суждение Николая I о нем как об «умнейшем человеке России». В центре его размышлений стоит, конечно, эстетика и поэтика, литературная критика и история литературы, к которым примыкают идеи в области филологии и лингвистики. Эта область его умственного творчества достаточно известна – хотя и она отнюдь не достаточно изучена. Но Пушкин, не будучи ни в каком отношении типом ученого «специалиста», не ограничивался и познанием области словесного творчества. Пушкин был одновременно изумительным по силе и проницательности историческим и политическим мыслителем, и даже «социологом». Достаточно напомнить об его мыслях по русской и западной истории, об его совершенно своеобразных и проницательных политических воззрениях, об его критике историософской концепции Чаадаева, об его позиции в (предвосхищенном им) споре между западниками и

славянофилами, об его идеях в области общих закономерностей общественно-политической жизни. Вряд ли кто решится утверждать, что эти общественно-политические, исторические и историософские идеи Пушкина изучены достаточно внимательно и основательно; доселе русские мыслители гораздо меньшего масштаба привлекали к себе гораздо больше внимания исследователей русской духовной культуры, чем Пушкин. Здесь испытываешь потребность сразу же высказать оценочное суждение: история русских иллюзий и фантазий, русских заблуждений, изучена гораздо более внимательно и основательно, чем история русской здравой мысли, воплощенной, прежде всего, в Пушкине.

Но и этим не только не исчерпана, но даже не выражена сколько-нибудь адекватно сфера умственного творчества Пушкина, не обрисована физиономия его как мыслителя. Истинная сфера его мысли есть в общем смысле слова *духовная* жизнь *человека,* а истинное существо его мысли ближайшим образом выражается в том, что он – не мыслитель, как мастер отвлеченного познания, а мыслитель-мудрец. Основное свойство его мысли заключается в ее жизненной *проницательности.* Его исторические, политические и истроиософские мысли и обобщения укладываются непосредственно в общие рамки его *жизненной мудрости,* примыкают к его наблюдениям над человеком и его судьбой вообще. Его замечания на основные, вечные темы человеческой жизни – мысли о женщинах, о любви, браке и семье, о дружбе, об уединении и общении, его этические размышления, его глубоко своеобразные и прочувствованные религиозные идеи образуют почти неисчерпаемую сокровищницу исключительно ценных, гениально умных идей. И притом эти мысли, выраженные всегда лаконически кратко, часто лишь бегло намеченные, всегда изумительно просты, живы, конкретны и трезвы. Этот ум – по основной своей природе, конечно, чистый поэт, который в качестве поэта дерзал утверждать, что «тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман», – в своих «прозаических» суждениях о действительности чужд и следа обычной беспомощности или наивности поэта и мечтателя.

Напротив, его мысль всегда остра, проницательна и трезва, полна истинно русского здравого смысла в простом, «прозаическом» смысле правдива и метка, обладает всеми качествами добросовестно-строгого, никакими предрасположениями незамутненного эмпирического познания. «Мой милый, – пишет он однажды (1825) Бестужеву в споре с ним о положении писателей в России – ты поэт, и я поэт, но я сужу *прозаически,* и чуть ли не от этого более прав».

Именно в силу этой трезвости и жизненной мудрости своей мысли, Пушкин ни в малейшей мере не есть «систематический мыслитель», «теоретик». Всякое «философствование», всякое оторванное от конкретности «умозрение» ему чуждо и ненавистно. О нем можно было бы сказать то же, что Гете сказал о самом себе, именно, что он был лишен особого органа для «философии» – и притом на том же основании: на основании прирожденного, инстинктивного сознания, что всякая теория «сера» по сравнению с «златым древом жизни». «Видит Бог, как я ненавижу и презираю немецкую метафизику», пишет он Дельвигу из Москвы в ответ на упрек, что он сблизился с московскими «любомудрами»[390]; и Погодин отмечает в то же время в своем дневнике, что «Пушкин декламировал против философии». С тонкой и убийственной иронией над рационализмом философского склада ума он делает запись: «Все, что превышает геометрию, превышает нас», сказал Паскаль – и вследствие того написал свои философские мысли»[391].

Идеи Пушкина – всегда простые фиксации интуиции, жизненных узрений, как бы отдельные молнии мысли, внезапно озаряющие отдельные области, стороны реальности. При характеристике мысли Пушкина невольно навязывается и здесь один термин Гете: термин *«предметного мышления».* Под ним, как известно, подразумевается мышление, которое никогда не удаляется от конкретной полноты реальности, никогда не поддается искушению подменить ее отвлеченными, упрощающими схемами и систематически-логическими связями.

Вследствие этой простоты, жизненности и непритязательности своих мыслей, Пушкин имеет возможность

включить их в свою поэзию, без всякого ущерба для ее чистой художественности, без опасения – обременить ее тяжеловесным легкомыслием. Странная вещь! Казалось бы, содержание поэзии Пушкина достаточно хорошо всем нам известно, и здесь нет ни надобности, ни возможности открывать новые «Америки». А между тем, если высказываешь утверждение, что поэзия Пушкина насквозь насыщена *мыслями,* что она для нас – не только источник художественного наслаждения, но и истинная сокровищница жизненной мудрости, то это утверждение (уже настойчиво и убедительно неоднократно высказанное – и Тургеневым, и Достоевским, и Мережковским, и Гершензоном) и поныне звучит парадоксом и встречает недоверие. Пушкину слишком на слово поверили в его утверждение, что «поэзия, прости Господи, должна быть глуповатой». В этом суждении выражено, однако, лишь эстетическое отрицание тяжеловесного дидактизма в поэзии, переобремененности поэзии педантическими *рассуждениями.* «Рассуждений» и «теорий» в поэзии Пушкина действительно не найти; но размышлений, интуитивных мыслей – во всех психологических оттенках, начиная от отдельных блесток остроумия и кончая глубоким и тихим раздумьем, нравственным и религиозным, – в поэзии Пушкина бесконечно много. В ней, конечно, нет ни тяжеловесно-угрюмой философской рефлексии *Боратынского,* ни напряженной страстности метафизических умозрений *Тютчева.* Пушкин мыслит на свой лад – так просто, трезво и непритязательно, настолько жизненно-имманентно, как бы из нутра самой жизни, и потому и настолько поэтично, что глубина и ценность его мысли легко ускользают от внимания.

Нетрудно показать на основании собственных признаний Пушкина, что поэзия и мысль для него составляли неразрывное единство.

Он не любит «Дум» Рылеева за их непоэтический дидактизм, за то, что они «целят, да все невпопад», и иронически производил слово «думы» от немецкого слова *dumm*[392]. Но он исключительно высоко – может быть, даже чрезмерно высоко! – ценил стихи Боратынского, и именно потому, что Боратынский *«всегда мыслит».* Он не может понять

«премудрого немца Клопштока»[393], ненавидит всех, «которые на свете писали слишком мудрено, то есть и хладно и темно, что очень стыдно и грешно», но он восхищается Шекспиром и почитает Гете и с презрением говорит о «стихе без мысли в песне модной». В юношеском послании к Жуковскому он говорит о «сладострастье *высоких мыслей* и стихов». О своем поэтическом вдохновении он говорит: «и сладостно мне было *жарких дум* уединенное волненье». В другом, более подробном описании поэтического вдохновения («Осень») говорится, что «лирическое волнение» творческой души, ищущей, «как во сне», «излиться, наконец, свободным проявленьем», разрешается встречей между мыслями и рифмами: *«мысли в голове* волнуются в отваге, и рифмы легкие навстречу им бегут». Его завет поэту – дорогою свободною идти, куда влечет его свободный *ум,* «совершенствуя плоды свободных дум», и смысл его собственной жизни среди печали, труда и горя – «жить, чтоб *мыслить* и страдать». И точно так же поэт заставляет Онегина в его «альбоме» сетовать на то, что в русской поэзии нельзя найти «познаний» и «мыслей», и ставить риторический вопрос: «дорожит одними ль звуками пиит?».

С этими поэтическими признаниями о связи поэзии и мысли согласуется известное рассуждение о «вдохновении», которое, в отличие от «восторга», сближается с умственным творчеством: «Вдохновение есть расположение души к живейшему принятию впечатлений и *соображению понятий,* следственно и *объяснению* оных. Вдохновение нужно в геометрии, как и в поэзии… Восторг не предполагает силы *ума,* располагающего частями в отношении целого». Если Пушкин сам определяет поэму «Евгений Онегин» как плод «ума холодных наблюдений и сердца горестных замет», то это определение применимо вообще к преобладающему большинству его поэтических произведений. Можно смело сказать, что для Пушкина поэзия не только согласна с мыслью и даже требует мысли, но и органически связана с мыслью и образует с ней неразрывное первичное единство.

Отсюда возникает одна из основных задач изучения и познания Пушкина, доселе систематически и основательно еще

не осуществленная: на основании «ума холодных наблюдений и сердца горестных замет» с безмерным богатством рассеянных как в прозаических произведениях Пушкина, в его письмах, дневниках, заметках и устных высказываниях, так и в его поэзии – адекватно и беспристрастно обрисовать то, что можно назвать жизненной мудростью или жизнепониманием Пушкина. Оставляя пока в стороне сложный философски-эстетический вопрос об отношении между «формой» и «содержанием» поэтического произведения и относительного значения обоих этих моментов для определения его истинного «смысла» (к обсуждению этого вопроса мы перейдем тотчас же ниже), – мы не боимся высказать здесь с полной определенностью наше старомодное с точки зрения господствующего эстетизма убеждение: выраженные в поэтическом творчестве *мысли* образуют, правда, не единственное и не исчерпывающее, но, все же, весьма существенное содержание этого творчества. И эти мысли, правда, умаленные в своей значительности и полновесности, сохраняют все же свое значение и в отвлечении от своей поэтической формы. Было бы, конечно, варварством пренебрегать поэтической формой как чем-то «внешним» и «несущественным», и интересоваться только сухим, отвлеченным осадком мыслей как содержанием поэзии – уже глубина и интимность связи между мыслью и словом убеждает в неадекватности такого примитивного отношения. Но, да позволено будет утверждать, что не меньшее варварство лежит в эстетизирующем пренебрежении к умственному содержанию поэзии, в формалистическом отношении к содержанию, как тоже лишь чисто формальному элементу поэзии.

Но здесь мы наталкиваемся на проблему, недавно поставленную и с большой страстностью обсуждавшуюся в «пушкиноведении» – на проблему так наз.«автобиографизма» поэзии Пушкина. Для нас здесь вопрос идет о том, в какой мере можно и должно «брать всерьез» настроения, мысли и признания Пушкина, выраженные в его поэзии, видеть в них свидетельства его подлинных убеждений, его реального жизненного опыта и миросозерцания. В известной мере вопрос этот сводится к общему вопросу об отношении поэтического

творчества к подлинной личной жизни творца. Обычный средний читатель склонен здесь впадать в одну из двух крайностей: либо грубо, по-сыщицки, искать в мотивах поэтического творения признаний об обстоятельствах интимно-личной жизни поэта, либо, напротив, видеть в поэтическом творении лишь красивый вымысел, фантазии, не имеющие никакого отношения к подлинной, серьезной духовной жизни поэта. Сам Пушкин пророчествовал против этих двух отношений (с особенной горечью – против последнего). Если в «Онегине» на подозрение, что он изображает в герое поэмы самого себя, он отвечает: «как будто нам уж невозможно писать поэмы о другом, как только о себе самом», то в «Ответе анониму» он жалуется напротив:

Холодная толпа взирает на поэта,
Как на заезжего фигляра: если он
Глубоко выразит сердечный тяжкий стон,
И выстраданный стих, пронзительно-унылый, Ударит по сердцам с неведомою силой, –
Она в ладони бьет и хвалит, иль порой Неблагосклонною кивает головой.

Но замечательно, что это последнее, заранее недоверчивое отношение читателя к правдивости и жизненной серьезности мотивов поэтического творчества играет особенную роль в господствующем взгляде на творчество именно Пушкина. Средний русский читатель не сомневается в правдивости трагических признаний Лермонтова, Блока или Есенина, но склонен видеть одно лишь т.наз. «чистое искусство», т.е. искусство без правдивого жизненного содержания, в лирике Пушкина. Это объясняется, по крайней мере, до известной степени, действием на нас художественного совершенства творений Пушкина. Магическая сила художественного преображения являет нам его творения, как прекрасные, пластические создания, как бы обладающие собственным бытием и значимостью, вне связи с горячей кровью их творца, отрешенные от личной духовной глубины, из которой они возникли. Но теперь, 100 лет после смерти Пушкина, при накоплении достаточного биографического и историко-

литературного материала о нем, пора, казалось бы, более глубоко и вдумчиво уяснить себе это соотношение и более внимательно отнестись к духовной жизни и личности Пушкина.

Высказанные недавно в литературе о Пушкине два крайних взгляда на тему об «автобиографизме» его поэзии – более или менее соответствующие указанным выше двум обывательским мнениям об автобиографическом значении вообще поэтических произведений – кажутся нам оба несостоятельными. В то же время как, напр., Ходасевич считает возможным по фабуле «Русалки» воссоздавать историю деревенского романа Пушкина и даже от судьбы «мельника» умозаключать к судьбе отца соблазненной Пушкиным крестьянской девушки, или в то время, как Гершензон доводит свое признание автобиографизма поэзии Пушкина до того, что по фразе посвященного Гнедичу стихотворения «и светел ты сошел с таинственных высот» склоняется к предположению, что Гнедич жил в верхнем этаже Публичной Библиотеки, – Валерий Брюсов считает самые, казалось бы, глубоко-интимные темы пушкинской лирики безразличными мотивами для упражнения поэтического мастерства, а заслуженный автор книги «Пушкин в жизни», В.Вересаев – прямо-таки вопреки им же собранному биографическому материалу! – отказывается видеть серьезные и искренние признания даже в самых глубоких и прочувствованных стихах Пушкина на моральные и религиозные темы[394].

Оба мнения, повторяю, представляются явно несостоятельными; однако, первое из них, при всех его очевидных преувеличениях и крайностях, все же несомненно ближе к истине, чем последнее, – ближе к целостному восприятию духовной личности Пушкина.

Надо условиться, что надлежит разуметь под «автобиографизмом» поэзии вообще. Поэту нет, по общему правилу, никакой надобности воспроизводить в своем творчестве внешние подробности своей эмпирической личной жизни, и дар поэтического воображения прямо предполагает, что поэт обладает способностью «выдумки», т.е. – смотря на дело глубже – способен духовно-эстетически переживать и

воплощать мотивы, которых он конкретно не переживал в своей эмпирической судьбе. Никто не будет предполагать, что Шекспир должен был сам быть преступным честолюбцем по образцу Макбета, сам пережить любовь Ромео к Джульетте, пострадать от неблагодарных дочерей, как король Лир, или совершить злодейства Ричарда III. Однако, в более глубоком смысле всякая истинная поэзия остается все же тем, что Гете называл «Gelegen-heitsdichtung»[395]. При всем различии между эмпирической жизнью поэта и его поэтическим творчеством, *духовная личность* его остается все же единой, и его творения так же рождаются из глубины этой личности, как и его личная жизнь и его воззрения, как человека. В основе художественного творчества лежит, правда, не личный эмпирический опыт творца, но, все же, всегда его *духовный опыт.*

В этом более глубоком и широком смысле, автобиографизм, в частности, поэзии Пушкина не подлежит ни малейшему сомнению. Можно смело утверждать, что все основные мотивы его лирики выражают то, что было «всерьез», глубоко и жизненно прочувствовано и продумано для себя самого Пушкиным, и что большинство мотивов и идей его поэм, драм и повестей стоит в непосредственной связи с личным духовным миром поэта. В более глубоком смысле слова Гершензон, безусловно, прав, утверждая правдивость Пушкина-поэта. «Выдумывать» мысли и чувства, которых он сам не пережил, которые были чужды его духовному опыту, он просто не мог – это есть дело мастеров стихотворного искусства, а не великого истинно гениального поэта, который, по убеждению Пушкина, всегда «простодушен».

По образцу «поэтического хозяйства» Пушкина, недавно так интересно прослеженного Ходасевичем, можно и должно поэтому – это есть одна из основных, доселе не осуществленных задач познания Пушкина – исследовать то, что можно было бы назвать его «духовным хозяйством». В творчестве Пушкина мы находим ряд основных, излюбленных духовных тем и идей, которые проходят через всю его поэзию и одновременно находят себе подтверждение в биографических и автобиографических материалах и в его прозаических

размышлениях и суждениях. Укажем, только для примера, немногие, наудачу выбранные из множества таких типично пушкинских идей, каждую из которых можно подтвердить целым рядом их выражений, как в поэзии Пушкина, так и в прозаических работах, автобиографических признаниях и биографических материалах (нижеприводимые сопоставления отнюдь не имеют исчерпывающего характера).

Идея равнодушия природы к человеческой судьбе и ее трагизму: «равнодушная природа», сияющая своей «вечной красой» «у гробового входа» (Стансы); «брось одного меня в *бесчувственной природе»* (Элегия, 1816); «Блажен, кто понял голос строгий *необходимости земной»* (Вариант из Евгения Онегина); «от судеб спасенья нет» (Цыганы); «.. .иль вся наша жизнь ничто, как сон пустой, *насмешка Рока* над землей» (Медный всадник). После наводнения «утра луч... не нашел уже следов беды вчерашней; багряницей уже *прикрыто было зло»,* и с этим бесчувствием природы сближается *«бесчувствие холодное»* народа, в силу которого все быстро вошло «в порядок прежний» (там же). Из писем: «Судьба не перестает с тобою проказить. Не сердись на нее – не ведает бо, что творит. Представь себе ее огромной обезьяной, которой дана полная воля. Кто посадит ее на цепь? Ни ты, ни я, никто. Делать нечего, так и говорить нечего» (Вяземскому, 1826). – «Перенеси мужественно перемену судьбы твоей, то есть, по одежде тяни ножки, все перемелется, будет мука» (Соболевскому, 1828). – К этому мотиву близко пушкинское убеждение в *невозможности счастья* («je suis athde du bonheur je néen crois pas»[396] – письмо к Осиповой, 1830) – мысль, которую можно проследить через все его поэтическое творчество («на свете счастья нет» – одно из последних стихотворений 1836, как и в лицейских стихотворениях – «страдать есть смертного удел», «дышать унынье м – мой удел») и через все автобиографические данные.

Мысль о привлекательности, заманчивости опасности, риска жизнью: «упоение в бою и бездны мрачной на краю» («Пир во время чумы»), «Перед собой кто смерти не видал, тот полного *веселья* не вкушал и милых жен лобзаний не достоин» («Мне бой знаком…» 1820). «Пушкин всегда восхищался

подвигом, в котором жизнь ставилась, как он выражался, *на карту.* Он с особенным вниманием слушал рассказы о военных эпизодах; лицо его краснело и изображало радость узнать какой-либо особенный случай самоотвержения; глаза его блистали, и вдруг часто он задумывался» (Восп.Липранди. Вересаев. Пушкин в жизни. 1:110). «Готов был *радоваться чуме»* – письмо к невесте 1830. То же в «Заметках о холере» (сравнение ее с поединком). «Пушкин говорил Нащокину, что ему хотелось написать стихотворение или поэму, где выразить это непонятное желание человека, когда он стоит на высоте, броситься вниз. Это его занимало» (Рассказы о Пушкине, зап.Бартеневым, М., 1925. С.44). Ср. эпизод в «Выстреле» – беспечная еда черешен под пистолетом противника, – имеющий, как известно, автобиографическое значение, и историю множества дуэлей Пушкина, и вообще его безумной храбрости. По свидетельству Булгакова, Пушкин «всю жизнь искал смерти».

Идея «пенатов», культа домашнего очага, семьи, домашнего уединения, как основ духовной жизни: «Домовому» (1819); «Поместья мирного незримый покровитель» и т.д. «Гимн пенатам» (1829). Труд – друг «пенатов святых» («Миг вожделенный настал»). «Любовь к родному пепелищу...» («Два чувства равно близки нам»). «Вновь я посетил» (1835). «Пора, мой друг, пора...» (1836). Ср. автобиографическую запись: «Скоро ли перенесу свои пенаты в деревню и т.д.» (1836). «Без семейственной неприкосновенности (жить) невозможно. Каторга не в пример лучше» (письмо к жене 1834) и мн.др.

Скептическое отношение к духовной жизни женщины: отрывок «Женщины» из «Евгения Онегина» («...как будто требовать возможно от мотыльков иль от лилей и чувств глубоких, и страстей»). «Легкая, ветреная душа» женщин; «нечисто в них воображенье, не понимает нас оно, и, признак Бога, вдохновенье, для них и чуждо и смешно...» (Разговор книгопродавца с поэтом). Ср. «Соловей и роза». «Их (читательниц) нет и не будет на русской земле, да и жалеть нечего» (письмо Бестужеву 1823). Отрывок из писем, мыслей и замечаний: «Женщины везде те же. Природа, одарив их тонким

умом и чувствительностью самой раздражительной, едва ли не отказала им в чувстве изящного…» А.П.Керн в своих воспоминаниях (Л.Майков. Пушкин) говорит, что Пушкин был «невысокого мнения о женщинах».

К таким, проходящим через все творчество и всю жизнь Пушкина идеям относятся, напр.: идея просветления через страдания, тихой радости на дне скорби, – воспоминания детства, как основа жизни и отсюда неколебимая верность месту, где протекало детство, друзьям детства и отрочества – связь эротической любви с религиозным сознанием – особая значительность осени, как космического состояния, близкого трагизму человеческой жизни – указанная уже выше связь поэтического творчества с мыслью, познанием, чтением мудрецов – бесплодие прошлых наслаждений и нарастание в течение жизни печали – ничтожество славы и религиозное призвание поэта – мотив покаяния и нравственного очищения – мотив «благоволения» к людям – и многое другое. (В этом примерном перечне мы сознательно не упоминаем более общеизвестных мотивов, как идея самоценности поэзии, презрение к толпе, любовь к простоте сельского быта, культ героев и творцов и т.п.).

Подводя итоги, можно сказать: тема «Пушкин – мыслитель и мудрец», – иначе говоря, тема «жизненная мудрость Пушкина», как она выражена в его размышлениях о закономерностях в личной духовной жизни человека – может и должна быть разработана, *прежде всего,* в отвлечении от поэтической формы его творчества. Из совокупности литературных произведений Пушкина, его писем и биографических материалов о нем может и должен быть извлечен чисто «прозаический» осадок его *мыслей;* «умственное хозяйство» Пушкина должно быть, наконец, инвентаризовано и систематизировано. В существующей критической литературе о Пушкине можно, конечно, найти иногда очень ценный подготовительный материал для этой задачи (напоминаем снова здесь о классической статье Мережковского). Но все доселе сделанное носит, во-первых, характер первых дилетантских, не методических, не

претендующих на полноту набросков и *apercus*[397], к тому же, обычно соединяющих указанную нами задачу с совершенно иной задачей эстетической критики, и, во-вторых, все же безмерно мало, по сравнению с полнотой содержания пушкинской мудрости (к другому методологическому дефекту большинства этих попыток мы еще вернемся). Несмотря на почти необозримое обилие литературы «пушкиноведения», не сделаны даже необходимые подготовительные работы: не существует полного собрания устных высказываний Пушкина (по образцу, напр., «Gesprache mit Goethe» Biedermann'a,[398,399] не существует даже собрания «афоризмов» Пушкина.

II .

Но, конечно, мы далеки от мысли, что таким осадком отвлеченно выраженных *мыслей* Пушкина исчерпывается его духовный мир. Если бы это было так, Пушкин не был бы поэтом. Поэтому *наряду* с указанной выше задачей сохраняет свое значение и задача исследования *целостного духа поэта* Пушкина. Познание этого целостного духа одно лишь в состоянии дать нам адекватное представление о духовном мире Пушкина, о конкретной полноте и «стиле» его «мудрости». Эта задача собственно и есть задача до конца осознавшей свое назначение эстетической критики. С первого взгляда могло бы показаться, что в этом отношении в русской критической литературе о Пушкине сделано уже – если не достаточно, то, во всяком случае, много. Недаром же литературная критика в течение всего XIX века и отчасти до нашего времени была излюбленной и господствующей формой русской мысли вообще. Мы отнюдь не склонны огулом отвергать эту литературу и относиться к ней с пренебрежением. У Киреевского, Белинского, Аполлона Григорьева, Страхова, Вл.Соловьева, Мережковского есть много ценных мыслей о поэзии Пушкина. Мы не можем, однако, теперь, с другой стороны, не признать, что русская литературная критика, на низкий уровень которой, в свое время, так горько жаловался сам Пушкин, даже у лучших своих представителей всегда была в том или другом направлении тенденциозна, страдала предвзятостью в своих методических предпосылках, в понимании своего назначения.

Преобладающее направление искало, вопреки ясному указанию самого Пушкина, в его поэзии «тенденцию», «нравоучение», игнорируя поэтическую форму и, тем самым, подлинный поэтический смысл его творений (даже критика Вл.Соловьева, напр., на наш нынешний вкус страдает явным рационализмом и утилитаризмом). Противоположное направление восхищалось Пушкиным, как «чистым поэтом», т.е. ограничивалось эстетической в *узком смысле* оценкой формы его поэзии в ее отвлечении от содержания и от целостного духовного мира ее творца, к тому же часто исчерпывалось чисто дилетантским изъяснением своего преклонения перед совершенством формы. В последнее время оно сменилось серьезным «формалистическим» направлением, давшим уже ценные итоги тонкого и солидного изучения формы поэзии Пушкина. Но это формалистическое направление разделяет с прежним дилетантским эстетизмом убеждение в несущественности «содержания» поэзии вообще и пушкинской поэзии в частности, и потому совсем не занимается изучением формы поэзии Пушкина в ее значении для познания его духовного мира. Один из самых заслуженных представителей этого формалистического направления не так давно высказал утверждение, которое мы не можем назвать иначе, как чудовищным, что со стороны содержания, отвлеченного от формы, поэзия Пушкина вообще не может быть познана и не отличается от поэзии Надсона. Его собственная попытка определить своеобразие духовного мира Пушкина через анализ поэтической формы свелась к, может быть, верному, но явно ничтожному результату: к открытию «динамизма» образов Пушкина[400].

Ясно, что в литературной критике о Пушкине что-то основное доселе не в порядке. Это основное есть понимание подлинного отношения между «формой» и «содержанием» поэзии, на котором одном лишь может быть основано раскрытие целостного духовного мира поэта. Мы должны поэтому здесь вкратце остановиться на общем вопросе[401].

Обычно представляют себе дело так, что поэтическое произведение имеет «содержание» – мысли, тему, сюжеты, в

нем выражаемые – и «форму», в которой это содержание выдержано – образы, слова, звуки, ритм и пр.; и спор, как будто, сводится к тому, который из этих двух элементов поэзии имеет в ней более существенное или единственно существенное значение. Однако, всякий эстетически восприимчивый человек непосредственно ощущает, что такая постановка вопроса, по меньшей мере, чрезвычайно топорна, неадекватна самому существу поэзии (как и искусства вообще). (Сознает это в известной мере и господствующий ныне «формализм», хотя и не делает отсюда всех надлежащих выводов). Всякое поэтическое творение выражает некоторое целостное миросознание или жизнечувствие, которое изливается из души поэта и воспринимается нами как органическое целое, неразъединимое единство восприятия реальности в мыслях, образах и чувствах с словами, ритмикой, созвучьями. *Что* и *как* поэтического творчества, его *тема* и его *стиль* лишь в своем единстве образуют его «сущность», его «идею» или «смысл». Этот конкретный «смысл» поэтического творения поэтому не может быть адекватно выражен в отвлечении от «формы», в «прозаическом» выражении его «содержания», в системе отвлеченных мыслей. В этом отношении «формалисты», конечно, совершенно правы. Но этим соотношение отнюдь не исчерпывается. Неразделимость «содержания» и «формы» означает не только то, что оба элемента лишь *совместно* образуют сущность или смысл поэтического творения. Она означает, что обе эти категории связаны между собой настолько интимно, что взаимно пронизывают одна другую; гармония между «содержанием» и «стилем» художественного произведения и их нераздельное единство состоит в том, что в истинно художественном творении все сразу есть и «стиль», и «содержание». «Стиль» художественного творения, его *«как»* – напр., в поэзии отвлеченно невыразимые оттенки впечатлений, данные в подборе слов, ритмике, созвучиях – само принадлежит к смыслу творения, к тому, *что* оно хочет сказать. Но, с другой стороны, *«что»* поэтического творения, то, что в узком смысле противопоставляется его форме, как «содержание» – его тема, мысли, восприятия реальности –

должно быть так подобрано и соединено, чтобы давать впечатление некого *«как»* – чтобы иметь стиль или, точнее, чтобы самому *быть стилем.*

Другими словами: само различение между «содержанием» и «формой», в сущности, неадекватно существу художественного произведения. Это различие может иметь отчетливый смысл только в отношении прозаического сознания. В научном произведении, напр., можно осмысленно и отчетливо различать между его содержанием – отчетом об его известном объективном, предметном составе – и его словесной формой. И это суждение может быть обращено: всюду, где такое различение возможно, мы уже не имеем дела с художественным творением. Это основано, в конечном счете, на том, что художественное творение не имеет *предмета* вне себя, на который оно направлялось бы, и который оно должно было бы описать. Художественное творение есть не выражение внешней реальности в комплексе мыслей о ней, а *самооткровение* некой целостной реальности, которое возвышается над противоположностью между познающим субъектом и познаваемым объектом. Имеет ли оно своей ближайшей видимой задачей выражение чувств и настроений поэта, или описание внешнего мира, – его истинное существо есть всегда откровение духовного мира. Поэтому его смысл, конечно, нельзя не только исчерпать, но даже вообще уловить в его так наз. «содержании», т.е. в совокупности «прозаических», холодных мыслей об объективной реальности (что отнюдь не противоречит указанной выше задаче извлечь из него осадок этих мыслей); но, с другой стороны, его также нельзя уловить и в так наз. «чистой форме», в субъективно-эмоциональных формах реагирования поэта на бытие и обработки в его изображении. Если можно, по авторитетному свидетельству Пушкина, различать в поэтическом вдохновении между «мыслями», которые «в голове волнуются отважно», и «рифмами», которые «легко навстречу им бегут», то, то и другое ведь, по его изображению, лишь плод, итог «лирического волнения» души, которое «изливается свободным

проявлением»; и «душа» означает здесь не психологический субъект, а духовный мир, раскрывающийся в его глубинах.

Поэтому истинный предмет литературной критики, эстетического разбора поэтического произведения есть не отвлеченное «содержание», тема, мысль его, но и не «чистая», внешняя его форма, а то, что можно было бы назвать его формосодержанием, т.е. целостным выражением духовного мира, *живого знания* поэта или – что, то же самое – *осознанной им жизни.* Приведем лишь два примера из пушкинской поэзии. Образ «Медного всадника», неподвижного, застывшего воплощения творческого порыва (порыва, направленного в свою очередь на то, чтобы «над самой бездной» «Россию вздернуть на дыбы»), и образ бушующей Невы, заключенной в «береговой гранит», и вся тема поэмы – сверхчеловечески-суровая воля «чудотворного строителя», создавшего на месте «топи блат» «громады стройные» дворцов и башен, и столкновение этой воли и с непобедимым буйством «божией стихии», и с неутолимой тоской человеческого сердца по простому счастью, – и, наконец, неизъяснимый колорит самих слов поэмы, в которых гранитная твердость сочетается с бушеванием стихий – все вместе есть смысл поэмы «Медный всадник». И этот смысл не есть какая-либо «мысль», «идея» – ни политическая (вроде, напр., «славянофильства» или «западничества»), ни моральная, а есть откровение *имманентной трагедии духовного мира* – неразрывного единства в ней стихийной необузданности и творчески формирующей воли, – трагедии, как она конкретно воплощена в стихии Петербурга и его творца. Другой пример (заимствуем его из тонкого указания Мережковского в его не раз уже поминавшейся статье о Пушкине в «Вечных Спутниках»): известные всякому русскому ребенку, детские по своей простоте и непритязательности стихи о беззаботности «птички Божьей» – ив мысли, и в подборе слов, и в ритмике, и в краткости стиха – сразу и нераздельно выражают евангельское или францисканское религиозное жизнечувствие беззаботности, свободы и доверия к Творцу; и это жизнечувствие не есть ни «мысль», ни «субъективное настроение», ни мастерски

выдержанный «стиль», а есть *все это вместе* – и потому как бы мгновенное откровение глубочайшей религиозной основы мирового и человеческого бытия.

Истинная поэзия – а, стало быть, поэзия Пушкина – всегда *символична.* Чтобы быть символичной, поэзии нет никакой надобности в мудреном, замысловатом, нарочитом «символизме». Напротив, чем она проще и менее притязательна, чем более наивно она описывает самое простое, эмпирическую действительность мира или личный душевный опыт поэта – тем более эффективна невыразимая магия искусства, превращающая простые, общеизвестные явления в символы глубочайших новых откровений, и тем полнее и убедительнее символический смысл поэтического творения. Такого рода неумышленный, гениально-наивный символизм присущ поэзии Пушкина, – и, может быть, не было на свете поэта, который в этом отношении превосходил бы Пушкина или равнялся ему. Как ему нет надобности «искать вдохновения» («искать вдохновения всегда казалось мне смешной и нелепой причудой» – говорил он), так ему нет надобности самому задумываться над «смыслом» своего творения («вот на! Цель поэзии – поэзия»). Он не ищет и не дает «миросозерцания»: он занят в поэзии простым миронаблюдением или простой исповедью своей духовной жизни; он есть чистое «эхо» мирового бытия, внешнего и внутреннего. Но так как это есть отклик поэтический, то простое описание и простое признание становится *мудрым откровением.*

Отсюда ясно, что приведенные выше общие соображения об отношении между «формой» и «содержанием» и о «смысле», который можно и нужно искать в поэзии, имеют особо существенное значение именно в отношении поэзии Пушкина. В отношении поэтов меньшей силы и полноты намеченная выше проблематика соотношения между формой и содержанием практически не столь существенна. Поэты, так сказать, односторонние имеют свою *тему,* которую – при всех оговорках о неразрывности и взаимопронизанности формы и содержания – не трудно все же непосредственно уловить. Не распространяясь здесь об индивидуальной тематике отдельных поэтов, укажем

лишь на два общих типа поэтов *субъективных* и *объективных:* у первых (в русской литературе, напр., у Лермонтова, Блока и Есенина) поэзия есть преимущественно исповедание личных душевных переживаний поэта, у последних (напр., Боратынского и Тютчева) – раскрытие объективных тайн бытия (то и другое, конечно, имеет силу лишь *cum grano salis*[402] , именно с оговоркой «преимущественно», так как в основе всякой поэзии всегда есть единство переживания и ведения, единство субъективного и объективного). Лермонтов, напр., обладая могучим даром поэтического слова, умеет выразить свою тоску, свой трагизм, и заразить ими читателя – но настолько субъективен, что, в сущности, не в силах поведать нам (и самому себе), чем особенно и от чего он страдает. Блок пытается это сделать в мудреных замысловатых идеях, но тоже остается беспомощным. Тем легче читателю и эстетическому критику уловить «содержание» их поэзии, которое есть чистое «настроение». Еще легче это сделать в отношении другого типа поэтов – поэтов «объективных». Боратынский и Тютчев суть поэты-философы, каждый на свой лад, и не трудно воспроизвести их «миросозерцание», их «философскую систему» – пессимистическую философию бессмыслия жизни и обреченности человеческого духа у Боратынского, и дуалистически-пантеистическую натурфилософию борьбы между хаосом и светом, страстями и Христом у Тютчева. Уже несколько более проблематичной была бы характеристика в этом отношении Фета: лирика его, по существу, прежде всего, чисто субъективная, вместе с тем «философична», сосредоточивалась на том неизъяснимом, первичном слое переживаний, который находится как бы на пороге между субъективным настроением и объективным восприятием, в таинственной первобытной сфере, предшествующей этой дифференциации.

Совсем иное дело – Пушкин. Будучи чистым поэтом, абсолютным образцом поэтической натуры (по верному, но обычно ложно понимаемому определению, которое впервые дал Гоголь), он не «философ» и не поэт своих «настроений». Он всегда и во всем – наивный мудрец – ведатель жизни. Его

познание объективного бытия никогда не стремится открыть основу реальности, «вещь в себе» позади явлений; оно всегда имманентно явлениям жизни, просто их воспроизводит, но именно поэтому, рисуя полновесным словом картину жизни, пронизывает ее соками духовной жизни и открывает конкретное существо явлений полнее и глубже всякого философа. И его исповедание личной жизни и судьбы никогда не есть простое субъективное признание, как бы просто словесный вздох или возглас, а всегда преображено мудростью, слито с познанием объективной закономерности жизни, выступает как пластичный образ некого отрезка или некой стороны общечеловеческого духовного бытия (отсюда – тот, уже отмеченный выше факт, что глубокий трагизм и пессимизм Пушкинского жизнечувствия, пронизывающий всю его поэзию, не заражает среднего читателя так непосредственно, как признания субъективных поэтов, и часто совсем не замечается).

Сказанным уясняется особая трудность – но особая важность – познания «мудрости Пушкина» в ее адекватном и полном, именно поэтическом существе. Она, как указано, никогда не есть ни только субъективное настроение, ни только объективная теория бытия. Она, в качестве истинной, совершенной поэзии, есть *откровение* бытия – сама реальность, обретшая голос и повествующая о самой себе. Она есть то последнее живое знание или знание-жизнь, в котором не субъективное сознание данной личности что-нибудь знает и сообщает нам о жизни, а сама жизнь в стихии слова сознает себя и являет нам себя осознанной и опознанной. Это живое ведение или, вернее, эта самопознавшая себя жизнь не исчерпывается никакими «мыслями» или «идеями». Ее идеальное содержание выразимо лишь в комплексе противоборствующих и взаимно уравновешивающих друг друга идей – есть «соединение противоборствующего и гармония разнородного», как определял самое жизнь древний Гераклит. Но, будучи реальностью, она не исчерпывается и этой полнотой своего идеального *«содержания»;* она не есть даже самая сложная и полная «система»[403]. Будучи реальностью, она вообще не есть идея или комплекс идей, а есть конкретность

жизни; она *живет,* питаясь стихией слова, этого откровения духовной жизни.

Осмыслена ли, постигнута ли поэзия Пушкина в этом своем идеально реальном, мыслительно-жизненном существе? Повторяем: не будет пренебрежением к заслугам многих почтенных критиков и истолкователей признание, что в этом отношении мы имеем лишь первые, несовершенные попытки. Исследователи идейного содержания, мыслей поэзии Пушкина должны понять, что здесь дело идет о чем-то большем, чем мысли и идеи, что даже самая богатая система идей есть – так же, как в отношении религии – лишь схематическая, упрощающая и как бы замораживающая, сковывающая жизнь транскрипция живого духа этой поэзии. И исследователи формы, слов и звуков поэзии Пушкина должны понять, что, по собственному признанию поэта, он дорожит не «одними звуками», что тщательное, утонченное изучение формы есть постижение полновесной тайны слова, как откровения духовной жизни, как раскрытия, в глубине духа, самой реальной жизни. Своеобразие и прелесть поэтического языка Пушкина есть своеобразие и прелесть его *духовного мира* (Достаточно вспомнить хотя бы о великом показательном значении *простоты* его речи!).

Один пример вместо возможного их бесчисленного множества! В одном стихотворном отрывке Пушкин выражает требование, чтобы его душа всегда была *«чиста, печальна* и *покойна».* Какая магия мысли и жизни заключена в этих трех простых, легко произносимых словах, связанных между собою каким-то успокоительно-медлительным ритмом! Со стороны идейного содержания это есть идеальный образец глубочайшей, просто и адекватно выраженной мудрости, стоящей многих томов философских трактатов по этике. В поэзии Пушкина сюда примыкает и «светлая печаль» любящей и горящей души в элегии «На холмах Грузии», и ласковое утешение «не печалься, не сердись... все мгновенно, все пройдет, – что пройдет, то будет мило», и вера в тихое наслаждение среди жизни, подверженной «труду и горю» и посвященной мысли и страданию (элегия «Безумных лет...»), и мудрый, чистый,

непритязательный, русско-христианский аскетизм разбитого сердца Тани (заключительная сцена Онегина), и преображение мятежной любви в умиленную бескорыстную нежность («Я вас любил» и «Каков я прежде был…»), и умиротворяющая ласка ветерка после промчавшейся бури («Туча», «Аквилон») – и многое другое. В прозе и автобиографических свидетельствах Пушкина сюда же относятся, напр., мысли о евангелии и о христианском идеале в рецензии на книгу Сильвио Пеликко, и афоризм «нет истины, где нет любви» (А.Радищев), и тихая мудрость известного письма к Плетневу («вздор, душа моя; не хандри… – были бы живы, когда-нибудь будем и веселы») и т.п. Но это есть не только этическая мысль и не только исповедь о настроении. Будучи тем и другим сразу, оформленные ритмом и гармонией звуков, эти три слова суть сама живая реальность, самообнаружение некой глубочайшей первоосновы духа, откровение общечеловеческой духовной реальности, в которой, как в зерне, заключена и вся трагическая судьба, и вся творчески очищающая сила человеческого духа.

Этого одного примера, быть может, достаточно, чтобы дать почувствовать читателю, как много живой мудрости и мудрой жизни заключено в поэзии Пушкина, и как относительно мало еще сделано в ее познании.

III.

С развитым выше тесно связана еще одна сторона поэтического духовного мира Пушкина, уяснение которой методологически чрезвычайно существенно для всякого опыта познания его живой мудрости. Мы имеем в виду общеизвестный *универсализм* пушкинского духа и его поэзии. Под универсализмом мы понимаем не только и не столько формально-художественный универсализм, о котором говорил Достоевский – способность перевоплощения, сочувственного восприятия чужих и прошедших культур. Универсализм этого рода, конечно, тоже присущ поэзии Пушкина, однако, думается, совсем не так характерен для нее, как это пытался доказать Достоевский. А главное: утверждение универсализма *в этом* смысле *либо* опять возвращает нас к ложному представлению о «чистом» поэте лишенном собственного оформленного

содержания и именно потому способном «перевоплощаться» во всякие формы, *либо* же само предполагает признание внутреннего, существенного универсализма духовного мира самого Пушкина. Лишь универсализм в этом последнем смысле мы имеем здесь в виду, – почти безграничную *широту его духа.* Кому недостаточно в этом отношении свидетельства поэзии Пушкина, имеет свидетельства биографические: «Пушкин …выше всего ставил в человеке качество благоволения ко всем» (Плетнев); «натура Пушкина была более открыта к сочувствиям, нежели к отвращениям; в нем было более любви, нежели негодования» (Вяземский). «Пушкин мне говорил: «у всякого есть ум, мне не скучно ни с кем, начиная от будочника и до Царя» (А.Смирнова по записи Я.Полонского). Это качество благоволения и сочувствия вытекает из широты его духа, из факта, что его дух действительно (а не только формально-художественно) охватывает всю неизмеримую сферу человеческой духовности, что ему поистине не чуждо ничто человеческое. Поэтому он по своему существу, в глубочайшем смысле слова, сверхпартиен: он не замыкается ни в каком «миросозерцании», ни в каком духовном направлении, ни в какой односторонней теории. Он мог бы повторить слова Гете, что реальность укладывается в любую теорию лишь на тот лад, на какой живое тело подходит ко всякому кресту, на котором оно распинается. *«Мысль* отдельно никогда ничего нового не представляет; *мысли* не могут быть разнообразны до бесконечности» (рецензия на книгу Сильвио Пеллико). При чтении Пушкина мы имеем всегда впечатление какой-то бесконечной широты духовного горизонта. Душа его раскрыта для всего – для радостей жизни и для мрачного уныния и тоски, для гармонии и для дисгармонии в жизни, для диких, безумных страстей и мудрого стоического спокойствия, для одиночества и для общения, для аристократической утонченности и для простоты народной жизни, эпикуреизма и жертвенного героизма, для квиэтизма и для творческой энергии, для гордости и для смирения, для непреклонного отстаивания свободы и для мудрого понимания смысла власти и подчинения. После декабрьского восстания он шлет привет всем своим друзьям – и

тем, кто проводит жизнь «на службе царской», в «пирах разгульной дружбы» и в «сладких таинствах любви», и тем, чья жизнь проходит «в бурях и в житейском горе», и кто толпится «в мрачных пропастях земли». По поводу того же события он пишет Дельвигу: «Не будем ни суеверны, ни односторонни, как французские трагики; но взглянем на трагедию взглядом Шекспира».

Так как мысль Пушкина всегда предметна, направлена на всю полноту и целостность бытия и жизни – более того, есть, как указано, как бы самооткровение самой конкретной жизни, то его жизненная мудрость построена на принципе совпадения противоположностей (coincidentia oppositorum), единства разнородных и противоборствующих потенций бытия. Поэтому все попытки приписать Пушкину какое-либо однозначное, отвлеченно-определенное отношение к проблемам жизни, отыскать у него «миросозерцание», основанное на каком-либо *одном* принципе, заранее безнадежны и методологически превратны. Эти попытки постоянно повторяются в литературе о Пушкине: даже такой человек, как Достоевский, не удержался от соблазна – как ядовито замечает Конст.Леонтьев – «превратить героического, чувственного, языческого Пушкина в смиренного христианина» (причем не нужно забывать, что эта противоположная характеристика Леонтьева так же одностороння).

В этом заключается одна из основных методологических трудностей в истолковании – и даже в простом восприятии – духовного мира Пушкина. Средний русский читатель – не говоря уже об иностранцах, для которых не только Достоевский, но и Максим Горький «интереснее» Пушкина – склонен прилагать к Пушкину французскую поговорку: *qui trop embrasse mal dtreint*[404]. Кто дает все, тот, как будто, не дает ничего определенного. Его духовный мир становится расплывчатым и неопределенным; он кажется безличным, как эхо, которому сам Пушкин уподобляет поэта, как безразличный, индивидуально не оформленный сочувственный отклик на все существующее.

В действительности, однако, духовный мир Пушкина, несмотря на его изумительную широту и универсализм, все же

есть вполне определенная, строго оформленная реальность; своеобразный «дух Пушкина» незримо, но ощутительно веет во всех его творениях и мыслях, как и в его языке. Достаточно ощутить невыразимое своеобразие русской стихии, разлитой в его поэзии, достаточно почувствовать, с другой стороны, явное отличие этого духа от духа Гоголя, Лермонтова, Достоевского и Толстого, чтобы иметь хотя и неопределенное, но ясное сознание строго оформленного, индивидуального своеобразия духовного мира Пушкина. Бесконечно сложная и богатая гармония этого мира составлена все же из определенного сочетания в ней определенных господствующих мотивов. Этот дух есть огромный лабиринт, в котором легко заплутаться, и который кажется необъятным и неупорядоченным – так много в нем комнат и переходов, – но который, все же, построен по определенному стройному плану.

Духовный мир Пушкина *многослоен;* он слагается из целого ряда отдельных слоев духовности, которые располагаются в порядке их относительной глубины – от поверхности духовной жизни вглубь. Каждый из этих слоев сам по себе уже, конечно, содержит многообразие различных моментов. Из качественного состава отдельных слоев и их расположения по вертикальному измерению вглубь и, тем самым, из их иерархического строя слагается качественная общая определенность этого бесконечно богатого духовного мира. Познание его должно поэтому вестись в порядке фиксирования и определения отдельных его слоев и затем состоять в усмотрении единства и общей структуры целого. Наметив здесь вкратце – опять-таки, в виде программатически-примерной схемы, без притязания на полноту и совершенную точность, лишь для предварительной ориентировки – эти отдельные слои и соотношения между ними, попытаемся дать как бы некий краткий реестр духовного хозяйства Пушкина или набросок «феноменологии» пушкинского духа.

На поверхности, почти совпадая с сферой физиологически определенной душевности (темперамента), стоит духовный слой, который можно обозначить общим именем жизнерадостности. Одним из символов этого духовного слоя

является у Пушкина вино (особенно «шипучее» – шампанское). Этот слой находит свое выражение в упоении вином, восторгами чувственной любви, музыкой (все три начала Лютерова – «Wein, Weib und Gesang»[405]прямо отождествляются в описании музыки Россини в «Путешествии Онегина»). Сюда же относится веселость Пушкина, его шутливость и его (по свидетельству Хомякова) «чаруюший» смех; сюда относится, с другой стороны, его любезность к людям, простодушие, рябячливость и детская привязанность. Это есть «вечно детское» в духе Пушкина. Этот слой сам слагается из двух противоборствующих начал: душевной гармоничности и бунтарства. С одной стороны – ласковое любовное приятие всего, готовность любовно идти всем навстречу, всем интересоваться и наслаждаться – и, с другой стороны, потребность излить избыток жизненных сил в буйстве, в постоянном восстании против всего стесняющего жизнь, – анархическое умонастроение.

Но непосредственно под этим слоем лежит другой, прямо ему противоположный, психологически выражающийся в настроениях тоски, хандры (Пушкин сам называет себя «хандрливым»), уныния и скуки. В силе и глубине этого духовного состояния Пушкин (что часто упускается из виду) не уступает самым ярким представителям тоски и уныния в русской литературе и сам сознает себя именно в этой своей черте глубоко национальным («от ямщика до первого поэта – все мы поем уныло»). Как и все остальное в его духовном мире, это не остается у него чисто субъективным настроением; в силу его дара мысли, оно является основой для целой пессимистической философии жизни, которую нетрудно извлечь из Пушкина (не исчерпав этим, однако, его духовного мира). В этом пессимизме раскрывается вечная трагическая противоположность между духом и «равнодушной природой» (причем к природе относится и бесчувственная толпа, и общий уклад социальной жизни). Отсюда культ гордого одиночества, бегство из города в деревню, и общее состояние разрыва и противоборства между духовной жизнью и эмпирической реальностью. В этом слое пессимизма чисто эмпирическое

буйство темперамента, анархизм от избытка жизненных сил, превращается в демонизм, в культ анархического начала в бытии («ветру и орлу и сердцу девы нет закона; гордись, таков и ты, поэт – и для тебя закона нет!» – мотив, отмеченный Мережковским и Гершензоном). Отсюда – глубокое ведение мрачных демонических страстей, в котором Пушкин не уступает Достоевскому (Мазепа, Германн в «Пиковой даме», «Скупой рыцарь», «Пир во время чумы», «Египетские ночи» и пр.).

В этом слое открывается впервые – в порядке того, что Гегель называет «несчастным» и «разорванным сознанием» – сфера чистого *духа* в его отличии от эмпирии жизни. Полный богатого духовного содержания переход ведет отсюда в *третий* слой примиряющей, по существу уже религиозной духовности. Прежде всего, в состав пессимизма входит и трагедия нравственного сознания – муки совести, в которой открывается нравственное, очищающее сознание («Борис Годунов», Мазепа, «Воспоминание» и пр.). Кажется, доселе еще недостаточно усмотрено, что в художественном изображении нравственного начала Пушкин не имеет себе соперников – даже в лице Достоевского, у которого чисто нравственный момент духа все же поглощается отчасти сферой инстинктивных реакций, отчасти – началом религиозным. Нравственное страдание – муки совести – ведет дальше к радости и успокоению нравственного *очищения,* духовного катарсиса (тема возрождения, очищения от страстей и заблуждений, духовного преображения). Параллельно этому пути нравственного очищения идет путь через момент духовного *творчества.* Опять-таки, думается, недостаточно замечено, что Пушкин есть единственный в русской литературе поэт творческого начала духа. Этот момент творчества он переживает и изображает, прежде всего, на примере собственного, поэтического творчества, художественного вдохновения, связанного с упорным трудом, с напряженной работой познающей мысли, – причем процесс художественного вдохновения и творчества есть всегда вместе с тем процесс общего духовного очищения и облагорожения – и воспринимает его и в общей форме творчества в широком смысле (образ

Петра Великого, чутье к государственному и культурному творчеству!).

Эти пути ведут, как указано, в третий, самый глубокий слой духовности – в область религиозного примирения и просветления. Прежде всего, самый пессимизм Пушкина многослоен, имеет множество оттенков и как бы иерархических ступеней, от мрачного озлобления и безнадежного уныния до спокойной стоической резиньяции[406] и благостного мудрого аскетизма. В конце этого пути лежит чистая, простодушная благостность. О ней свидетельствует галерея правдивых изображений добрых, благородных, чистых сердцем русских людей (тоже – величайшая редкость в русской литературе!). Но главным ее выражением является сила просветления, гармонизации, преображения, которою владеет дух Пушкина, и которая сияет в его творениях (в их содержании и форме). Эту силу можно надлежащим образом понять при учете той сферы дисгармонической, бунтующей духовности, которую она преодолевает и преображает (тогда как обычно «гармоничность» Пушкина топорно противопоставляют мнимо «более глубокому» трагизму других великих представителей русского духа).

В этой сфере раскрывается глубокое, истинно русско-христианское по основным своим чертам и, вместе с тем, ярко-оригинальное *религиозное начало* пушкинского духа. Как все у Пушкина, оно отличается богатством разнородных оттенков, как бы догматической полнотой. Его непосредственные корни лежат в религиозном опыте, который ему дает поэтическое вдохновение, восприятие красоты природы и женщины и эротические переживания. Оно объемлет моменты и языческой религиозности (культ пенатов, «хвалебный гимн Творцу миров», слышимый в морском прибое, панический трепет перед устрашающей красотой идолов), и ветхозаветной («Юдифь», «Песнь песней»), и магометанской («Подражания Корану» – всемогущество Божие и ничтожество «дрожащей твари»). Оно сочетает чувство имманентного присутствия божественного начала в природе и человеческой душе с острым чувством трансцендентности, потусторонности (это сочетание особенно ярко в смелости эротической религиозности – ожидание

загробного «поцелуя свидания» – «Заклинание», «Бедный рыцарь»). Оно достигает адекватного христианского своего выражения в таких стихах, как «Отцы пустынники» и «Странник». И его общий и основной итог – благостное примирение с жизнью через внутреннее преображение личности, преображающее мир и дающее ощутить его божественность – есть самое адекватное выражение русского религиозного духа.

Все эти многообразные слои духовного мира Пушкина, во всем богатстве каждого из них и в их сочетании, подлежат еще обстоятельному и внимательному обследованию, доселе едва лишь начатому. В виду полновесности пушкинского слова и его определяющего значения, как выражения полноты и глубины его духовности, это исследование должно было бы также опираться и на тщательное изучение пушкинского словаря. Под последним мы разумеем не столько полный механический перечень всех отдельных слов пушкинского языка (попытки к которому уже неоднократно предпринимались) – перечень, который может дать разве с трудом обозримый сырой материал – сколько толковый «философский» словарь отдельных, излюбленных и значительных по смыслу терминов пушкинского языка[407]. Сюда относятся, примерно, такие слова, как «мятежный», «пламя» и «пламенный», «уныние», «умиление», «благоговение», «святыня» и т.п. С этой задачей соприкасается также задача исследования символического смысла понятий, выражающих восприятие явлений природы: «утро», «заря», «весна» и «осень», «лунный свет», «завывания ветра», «метель», «море», «горы» и т.п. Более внимательное изучение показало бы, что эти понятия, будучи точным, правдивым, непритязательным описанием явлений эмпирического мира, одновременно имеют у Пушкина и глубокий символический смысл и раскрывают нам богатство моментов, из которых слагается его духовный мир.

Думается, что в нашу эпоху упадка духовной жизни, гонения на нее и ее кажущейся гибели нет более благодарной и настоятельно нужной задачи, как заняться пристальным и непредвзятым изучением самого богатого и адекватного

выражения русской духовности и ее вечной правды в духовном мире Пушкина.

Пушкин и духовный путь России[408]

Вряд ли можно найти в истории литературы великого поэта, судьба которого – мы разумеем не личную судьбу, а судьбу духовного существа и его влияния на мир – была так странна и противоречива, как судьба Пушкина.

Слава его как пленительного, чудесного, ни с кем не сравнимого поэта, как совершенного воплощения поэтического гения утвердилась за ним с первых его юношеских стихов и с течением времени, вплоть до наших дней, все возрастала. Даже писаревское отрицание Пушкина не было отрицанием Пушкина *как поэта:* оно было, напротив, отрицанием Пушкина *именно* как чистейшего воплощения поэзии как таковой, которую по мотивам рационалистического утилитаризма с таким задором духовной незрелости отвергал Писарев. Все русские люди, не лишенные художественного чутья, в течение уже более века испытывали и испытывают перед художественным гением Пушкина то чувство трепетного изумления, которое первым выразил Жуковский еще в 1815 году: «Чудесный талант! Какие стихи! Он мучит меня своим даром, как привидение!» (в письме кн.Вяземскому)[409]. И даже теперь, после геологического переворота, совершившегося в России и не оставившего в целости ничего из условий жизни и понятий пушкинского мира, не только эмиграция (что было бы еще понятно), но – по вполне достоверным сведениям – и молодежь Советской России с упоением зачитывается Пушкиным и почитает его любимейшим своим поэтом. Столь же несомненно и бесспорно и художественно-литературное влияние Пушкина на всю позднейшую русскую словесность, влияние, которое было так велико, что его трудно даже точно измерить, и о котором можно только коротко сказать, что без Пушкина не существовала бы великая русская литература.

Но едва ли, не столь же всеобщим, как признание поэтического гения Пушкина, было и остается доселе – ив этом и заключается загадочность пушкинского гения – непонимание духовного мира Пушкина, равнодушие к нему или даже прямое

его отвержение. Правда, неоднократно раздавались голоса, протестовавшие против такого отношения к духовному содержанию пушкинского творчества и призывавшие русское общество понять и оценить всю глубину, значительность и ценность заветов Пушкина. Напомним только о гениальной речи Достоевского, о замечательной статье Мережковского в «Вечных спутниках», о призыве М.О.Гершензона вникнуть в мудрость Пушкина. Но голоса эти оставались и, в общем, и доселе остаются поистине голосами «вопиющими в пустыне»[410].

Упомянутое писаревское отрицание Пушкина было лишь до карикатурности резким и утрирующим выражением отношения к Пушкину, широко, едва ли не повсеместно распространенного в русском обществе и не исчезнувшего и доныне. Было, очевидно, что-то в характере гения Пушкина, в его духовном существе, что и при его жизни, и в посмертном отношении к нему обрекало его на одиночество, непризнание и отвержение со стороны русского общественного мнения, столь единодушно восхищавшегося его поэтическим гением.

Это отношение к Пушкину было, кажется, впервые отчетливо высказано Хомяковым (в письме к И.Аксакову 1859 г.): «Вглядитесь во все беспристрастно и вы почувствуете, что способности к басовым аккордам недоставало не в голове Пушкина и не в таланте его, а в душе, слишком непостоянной и слабой, или слишком рано развращенной и уже никогда не находящей в себе сил для возрождения. Оттого-то вы можете им восхищаться или, лучше, можете не восхищаться, но не можете ему благоговейно кланяться»[411]. Если оставить в стороне явно несправедливый или, по крайней мере, односторонний упрек в «развращенности» и «слабости души» Пушкина – к тому же, несущественный для общей мысли Хомякова[412] – то слова эти очень метко улавливают то трудноопределимое «что-то» в духе Пушкина, что отчуждало от него не только Хомякова, но и вообще последующие поколения даже лучших русских людей.

Ту же, в сущности, мысль – не в форме упрека, а на фоне как будто безграничного восхищения гением Пушкина – высказал, однако, уже Гоголь в своей едва ли и доселе не

лучшей оценке Пушкина. Указав, что «Пушкин дан был миру на то, чтобы доказать собою, что такое поэт... в независимости от всего», что «одному Пушкину определено было показать в себе это независимое существо, это звонкое эхо, откликавшееся на всякий отдельный звук...», Гоголь соединяет с этой мыслью суждение, что в поэзии Пушкина, в отличие от всех других поэтов, не видна его личность. Его поэзия – «полный арсенал орудий поэта». «Ступай туда, выбирай себе всяк по руке любое и выходи с ним на битву: но *сам поэт... на битву не вышел»* (курсив наш). В самых совершенных своих произведениях Пушкин, по мнению Гоголя, «ничего не хотел сказать своему времени, никакой пользы соотечественникам не замышлял». Далее Гоголь, столь бесконечно преклонявшийся перед Пушкиным, решительно заявляет, что «нельзя служить самому искусству, – как ни прекрасно это служение, – не уразумев его цели высшей и не определив в себе, зачем дано нам искусство: *нельзя повторять Пушкина* (курсив наш); христианским, высшим воспитанием должен воспитаться теперь поэт». И Гоголь пророчески предвидит, что «скорбию ангела загорится наша поэзия и, ударивши по всем струнам, какие ни есть в русском человеке, внесет в самые огрубевшие души святыню!» («В чем же, наконец, существо русской поэзии?», из «Переписки с друзьями»).

Начиная с 50-х годов XIX века мысль, высказанная Гоголем, и вместе с ней антагонизм между духом Пушкина и русским общественным мнением заострились в борьбу принципа «искусство для искусства» и в проповедь служения искусства общественным, моральным или – в лучшем случае – религиозным целям. Теперь уже нет надобности обсуждать по существу тему этого спора, так как самая формулировка его была тенденциозна и содержала искажения духа пушкинской поэзии. Пушкин никогда не проповедовал отвлеченного, *самодовлеющего эстетизма* и никогда не руководился им. Если он признавал, что «цель поэзии – поэзия», если поэты, по его мысли, рождены «не для житейского волненья» и «не для битв», то *существо* искусства он видел совсем не в одних «сладких звуках» («дорожит одними ль звуками пиит?» –

риторически спрашивает он в «Альбоме Онегина»), а в сочетании «сладких звуков» с «молитвами». Поэзия была для Пушкина выражением *религиозного* восприятия мира, чуткого внимания к «божественному глаголу», и именно потому «прекрасное должно быть величавым» Биографически и критически с полной достоверностью установлено, что в «Пророке» Пушкин выразил свое понимание существа и назначения поэта.

Истинный смысл противоположности между Пушкиным и всем дальнейшим путем русского сознания лежит совсем в другом. Русское сознание тотчас же после Пушкина пошло – первоначально и в самых глубоких своих выражениях тоже по религиозным мотивам – по пути *негодования на мировое зло, обличения зла и борьбы с ним* (Гоголь, Лермонтов, Достоевский). Оно все стоит под знаком проблемы теодицеи. Оно мучится невыносимым и неразрешимым противоречием между несовершенством эмпирического мира и идеалом Божьей правды, Божьим замыслом мира. Оно все проникнуто мировой скорбью (в точном, буквальном смысле этого понятия) и духом борьбы за правду. Совсем иначе Пушкин. Пушкин, правда, ни в малейшей мере не был пантеистом; он остро ощущал «равнодушие природы» к упованиям человеческого сердца и «холодное бесчувствие» толпы, он, по собственному признанию, не верил в возможность счастья; он хорошо знал «вечные противоречия существенности» (реальности); вся его поэзия не в меньшей мере, чем у других русских поэтов и мыслителей, полна трагического мироощущения (что, именно в силу указанного непонимания Пушкина, доселе остается недостаточно оцененным). Но основная, определяющая религиозно-метафизическая установка Пушкина – иная: это установка *сочувствия* всему живому на земле, или, пользуясь его собственным термином, «благоволения». «Натура Пушкина, – справедливо писал о нем кн. Вяземский, – была более открыта к сочувствиям, нежели к отвращениям. В нем было более любви, нежели негодования»[413]. Поэтому Пушкин действительно *«на битву не вышел»* – не по «слабости души» (он умел твердо отстаивать свои убеждения и был, как

известно, во всех отношениях храбр почти до безумия), а потому, что позиция «битвы» не соответствовала его основной духовной установке. Поэтический гений Пушкина совпадал с *духовной раскрытостью к восприятию Божественного происхождения и Божественного смысла мирового бытия.* Пользуясь словами Вл.Соловьева, можно сказать, что он «под грубою корою вещества» всюду «прозревал нетленную порфиру Божества». Восприятие зла и несовершенства мира не колебало в Пушкине этого основного, *благостного* умонастроения. Во всем сущем – даже в том, что он отвергал как зло, – он умел и любил усматривать благое, правомерное, осмысленное. Он призывал (по поводу трагедии декабристов) «не быть односторонними, а глядеть на трагедию глазами Шекспира». В полушутливой форме, с присущим ему гениальным лаконизмом, он высказал однажды мысль о высшей, как бы космической правомерности того, что он сам отвергал как зло. На упрек в сближении с московскими шеллингианцами он писал: «Видит Бог, как я презираю и ненавижу немецкую метафизику; но что поделаешь? собрались ребята теплые, упрямые: *поп – свое, а черт – свое.»* Даже «черт», если он представлен «теплыми, упрямыми ребятами» имеет для него, очевидно, наряду с «попом» какое-то право на существование. С предельной четкостью этот основной принцип своего мировоззрения он выразил в заключительных словах своей оценки Радищева: «Нет убедительности в поношениях: и *нет истины, где нет любви».*

Можно сказать, что весь трагизм духовного пути России за сто лет, отделяющих нас от Пушкина, в конечном счете, определен тем, что этот завет Пушкина был забыт и отвергнут. В оценке этого расхождения между Пушкиным и русским сознанием не будем и мы односторонними; последуем мудрости Пушкина и признаем относительную правомерность обеих противоположных установок: религиозного благословения мира и пророчески-обличительного отношения к мировому злу. В двуединстве смысла дивного русского слова *«правда»* (как правды-истины и правды-справедливости) заключено высшее единство этих двух установок: с одной стороны, все сущее есть

в своей последней глубине образ Божьей правды, требующей от нас любви и благоволящего признания; и, с другой стороны, во всем мировом бытии должна царить только подлинная Божья правда, и нестерпимо все, что ей противоречит. Негодование на зло, его обличение, борьба с ним столь же законны и необходимы в человеческой жизни, как благостное и радостное приятие Божественного существа и смысла мира. Для оценки великого и благотворного значения пушкинской духовной установки достаточно одного: признания, что она есть необходимое условие, вне связи с которым установка борьбы и обличения выражается в чистое зло и теряет свою правомерность. Где борьба со злом не укоренена в приятии Божественного религиозного корня, там негодование, не просветленное любовью, превращается в чистую злобу и ненависть, пророческое обличение становится сатанинским бунтом против мира и – в пределе – против его Творца, и совершается таинственное и жуткое, как бы химическое превращение первоначального добра в чистое зло, в бессильную и в своем бессилии тем более жестокую потугу разрушения мира.

Это и есть итог пути, по которому пошла Россия, забывшая заветы Пушкина. Путь, по которому повели Россию такие религиозные умы, как Гоголь и Достоевский, против их воли, но с неумолимой последовательностью, привел, в конечном итоге, – через это внутреннее перерождение, которое на нем почти неизбежно и действительно совершилось, – к *большевизму.* Впрочем, религиозный гений Достоевского сам это предвидит: при всей прикованности своего внимания к адской стихии зла, при всей мучительной заполненности своего сознания проблемой теодицеи, Достоевский проповедовал пушкинское восхищение «клейкими весенними листочками», пушкинскую «любовь к живой жизни» и в предсмертной пророческой своей речи призывал к блюдению завета Пушкина. Но и Гоголь в своем покаянном – после выхода «Переписки с друзьями» – письме к Жуковскому признает высший благотворный смысл завета Пушкина в словах, в которых он подвел итог своему

отречению от попытки обличать и поучать мир: *«Искусство есть примирение с жизнью»*[414]*.*

Пушкинский завет примирения с жизнью, любви к жизни, в котором он, по словам того же Гоголя, явил собою образ русского человека, «каким он, может быть, будет через 200 лет»[415], – вот чего более всего недостает нам всем – несмотря на всю законность борьбы со злом и негодование на него. Вот почему Пушкин не только в прелести своей поэзии есть и даст утешение в нашей скорби, но и в духовном своем содержании более, чем когда-либо, должен быть нашим наставником.

Пушкин об отношениях между Россией и Европой[416]

Всякому, сколько-нибудь знакомому с историей русской мысли, известно, какую центральную роль в ней играет тема об отношении России к Западу, – к тому, что с русской точки зрения обозначилось как «Западная Европа» в смысле всего европейского континента на запад от русской границы. Проблемы не только общественно-исторической и политической жизни, но и философские и религиозные по большей части ставились и обсуждались в связи с этой темой, – что со стороны, т.е. вне отношения к идейной атмосфере русской жизни, должно казаться странным и даже противоестественным. Известно также, что спор между сторонниками и противниками следования России по пути «западной Европы» – спор, принявший свою классическую форму в борьбе между «западниками» и «славянофилами» в 40-х годах XIX века – в иных формах велся, по крайней мере, с конца XVIII века, продолжался в течение всего XIX века и продолжается в XX веке, вплоть до нашего времени. Здесь достаточно напомнить, что в истории новейшей эмигрантской мысли «евразийство» было эфемерной вспышкой радикальной и духовно узкой формы старого «славянофильства». Все творчество покойного Н.А.Бердяева в известном смысле вытекало из центральной для него веры в особое неевропейское и антиевропейское существо и призвание русского духа. В самой России Ленин, сочетав Маркса с Бакуниным, в лице большевизма создал особый вид антиевропейского марксизма: противопоставление правды «пролетарской» России злу и разложению «буржуазной» Европы есть возрождение, с совсем иным содержанием, старого националистического отталкивания от Запада. Эта установка достигла, как известно, апогея вульгарности и недобросовестной тенденциозности в современном советском национализме.

В этой проблеме совершенно особое место занимают воззрения Пушкина. Пушкин был не только величайшим русским поэтом, но и одним из самых сильных, проницательных и

оригинальных умов России, «умнейшим человеком России» (как определил его Николай I после первой встречи с ним); но, странным образом, несмотря на огромную литературу «пушкиноведения», идейные воззрения Пушкина остаются доселе мало исследованными или, во всяком случае, недостаточно оцененными. В частности, остались неуясненными его совершенно оригинальные взгляды на занимающую нас здесь тему[417].

Пушкин не дожил до классической эпохи спора между «славянофилами» и «западниками». Но в 30-х годах он знал родоначальников обоих направлений. Первым западником – правда, своеобразным, во многом отличным от западников следующего поколения, – был его давнишний друг – в юности его духовный наставник – Чаадаев. Пушкин хорошо знал его взгляды и дожил до опубликования (1836 г.) его знаменитого «Философического письма», на которое отвечал особым письмом к Чаадаеву (о нем подробнее ниже). Из двух основоположников славянофильства, Ивана Киреевского и Хомякова, первый при жизни Пушкина еще не оформил своих позднейших идей; но Хомяков уже с юных лет выработал свое славянофильское миросозерцание, и Пушкину приходилось идейно с ним сталкиваться. Основа спора была ему, таким образом, знакома. Но такому человеку, как Пушкин, и не нужно было знать чужие мнения, чтобы задуматься над столь основным вопросом русской духовной жизни. Он постоянно возвращается к этому вопросу и в своих художественных творениях, и в своих размышлениях о русской и западной истории, в своих письмах, заметках и в дошедших до нас устных высказываниях. По этому материалу мы можем составить себе представление о совершенно своеобразной постановке этого вопроса у Пушкина.

По своему непосредственному устремлению, по своим оценкам Пушкин несомненно был «западником» в том смысле, что высоко ценил западную культуру, был убежден в ее необходимости для России и скорбел о культурной отсталости России по сравнению с Западом. Уже в самых ранних его письмах у него есть излюбленное противопоставление (в

отношении явлений русской жизни) «азиатского» начала – «европейскому», как низшего высшему. Переселившись из Кишинева в Одессу, он пишет Александру Тургеневу: «надобно, подобно мне, провести три года в душном азиатском заточении, чтобы почувствовать цену и не вольного европейского воздуха» (1823). Шутя, он называет Россию «родной Турцией» и Петербург «северным Стамбулом». Когда находится щедрый издатель для его «Евгения Онегина», он пишет: «Какова Русь, да она, в самом деле, в Европе – а я думал, что это ошибка географов». Восхваляя статьи князя Вяземского, он называет их «европейскими»; находя пестроту внешнего украшения книги «безобразной», он прибавляет, что она «напоминает Азию». В записке о народном образовании, поданной им Николаю I в 1826 г., он горячо отстаивает пользу европейского образования и желательность учения русских юношей за границей; в своем дневнике (14 апреля и 3 мая 1834) он резко отрицательно отзывается об указе, ограничивающем право русских ездить в Европу[418]. Он считает главной причиной относительной отсталости русской культуры татарское иго, которое отделило Россию от судеб Европы. «Духовная жизнь порабощенного народа не развивалась. Великая эпоха Возрождения не имела на него никакого влияния, рыцарство не одушевляло его девственными восторгами, и благодетельные потрясения крестовых походов не отозвались в краях печального севера». Он решительно отвергает какое-либо культурное влияние татар на Россию: «Нашествие татар не было, подобно наводнению Мавров, плодотворным: татары не принесли нам ни алгебры, ни поэзии» («О русской литературе, с очерком французской», 1834); отвергает он и какое-либо влияние татарского языка на русский («О предисловии Лемонте к переводу басен Крылова», 1825). С другой стороны, он указывает на разделение церквей, как на причину, отделившую Россию от остальной Европы и лишившую ее участия в великих событиях европейской истории (Письмо к Чаадаеву, 1836).

Но самое яркое выражение «западничества» Пушкина есть его отношение к Петру Великому. Пушкин создал, как известно, в своих художественных произведениях – в поэмах «Полтава» и

«Медный всадник», в романе «Арап Петра Великого» и в ряде мелких стихотворений – незабываемый образ Петра, как «вечного работника на троне», человека, который «прорубил окно в Европу» и насадил европейское просвещение в России. Он, правда, далеко не во всем был согласен с политикой Петра Великого, считал его «воплощенной революцией – Робеспьером и Наполеоном в одном лице», ужасался жестокости его указов (которую он противопоставлял мудрости его законодательных мер) и признавал вредной «табель о рангах», видя в ней источник «демократического наводнения», которое «выметает дворянство». Но эти частные несогласия заслонены общим впечатлением величия, в глазах Пушкина, исторического преобразователя России и убеждением в благодетельности его реформ. Пушкин остро сознавал, что вся русская культура XVIII и XIX веков и все начатки науки и искусства в России имеют своим источником ту европеизацию России, начало которой положил Петр Великий. Он чувствовал самого себя органически связанным с этим европейским элементом, насажденным в России Петром. Можно сказать, что он бессознательно ощущал то, что позднее о том самом так метко сказал Герцен: «На призыв Петра Великого образоваться Россия через 100 лет ответила колоссальным явлением Пушкина»[419].

Но при более тщательном рассмотрении отношения Пушкина к Петру Великому мы уже здесь найдем существенное отличие между Пушкиным и типичным воззрением западников. Можно сказать, что «западники» сходились со своими противниками «славянофилами» в одном: оба лагеря считали преобразования Петра *неорганичными,* не видели их связи с национальным духом России, а «усматривали в них прививку к старой русской культуре каких-то совершенно новых, внешних начал. Они расходились только в одном: западники считали такую прививку чуждых элементов благотворной для России, потому что не ценили уклада древней России, находили невозможным развитие ценной культуры на основе русской национальной самобытности и видели единственное спасение России в усвоении западноевропейской культуры. «Славянофилы», напротив, отвергали путь Петра Великого,

потому что дорожили древней русской культурой, и насаждение чуждых ей западных начал считали гибельным ее извращением. Совершенно иное понимание мы находим у Пушкина. Пушкин – и в этом его мнение подтверждается теперь выводами русской исторической науки – ощущал *национальный* характер дела Петра Великого. Он подчеркивает, прежде всего, национально-русский патриотизм. Петра: когда «самодержавною рукой он смело сеял просвещенье», он «не презирал страны родной: он знал ее предназначенье». Петр, таким образом, повел Россию по пути европейской культуры, по мнению Пушкина, именно исходя из убеждения, что национальный склад русского ума и духа может на этом пути осуществить себя, свое собственное внутреннее предназначение. А.О.Смирнова сохранила в своих «Воспоминаниях» следующие слова Пушкина: «Я утверждаю, что Петр был архирусским человеком, несмотря на то, что сбрил себе бороду и надел голландское платье. Хомяков заблуждается, говоря, что Петр думал, как немец. Я спросил его на днях, из чего он заключает, что византийские идеи московского царства более народны, чем идеи Петра»[420].

Уже отсюда видно, что Пушкин ставит вопрос о «народности» (или «самобытности») и ее отношении к усвоению других культур гораздо глубже, чем обычные западники и славянофилы. «Народность» означает для него своеобразие духовного склада народа. «Есть образ мыслей и чувствований, есть тьма обычаев, поверий и привычек, принадлежащих исключительно какому-нибудь народу. Климат, образ жизни, вера дают каждому народу особенную физиономию» – таково примерное определение «народности» у Пушкина (в незаконченном наброске «О народности в литературе», в котором он жалуется на распространенность слишком узких пониманий «народности»). Народность в этом общем смысле совсем не предполагает замкнутости от чужих влияний, обособленности национальной культуры. Напротив, субстанция народного духа, как все живое, питается заимствованным извне материалом, который она перерабатывает и усваивает, не теряя от этого, а, напротив, развивая этим свое национальное своеобразие. Риторический вопрос, поставленный Пушкиным

Хомякову, действительно убийствен для позиции национальной исключительности и метко выражает подлинное существо дела. В самом деле, если культура московского государства, в которой славянофилы видели адекватное выражение национального русского духа, выросла на почве, оплодотворенной влиянием Византии, то отчего же культура петербургской эпохи заранее объявляется чуждой и враждебной национальному своеобразию только потому, что она оплодотворена западным влиянием? Будучи последовательными, сторонники национальной самобытности России должны были бы отвергнуть не только Петра Великого, но и Владимира Святого, просветившего Россию рецепцией византийских христианских традиций; между тем, основным тезисом славянофилов было именно убеждение, что верования восточной православной, т. е. греческой церкви суть фундамент русского национального духа. «Мы восприняли от греков евангелие и традиции, а не дух ребячества и споров. Нравы Византии никогда не были нравами Киева»[421], – говорит Пушкин в уже упомянутом письме к Чаадаеву. Поэтому и Петр, несмотря на голландское платье и бритую бороду, мог не стать «немцем», а остаться подлинно русским человеком. Без взаимодействия между народами невозможно их культурное развитие, но это взаимодействие не уничтожает их исконного своеобразия, как своеобразие личности не уничтожается ее общением с другими людьми.

Пушкин знал это по самому себе. Никогда не переступив, как известно, западной границы России, он глубоко воспринял в себе западную культуру, воспитался сначала на Вольтере и французской литературе, потом на Байроне, Шекспире и Гете. Но он не перестал от этого не только быть, но и чувствовать себя русским человеком. В его душе утонченнейшие влияния западной культуры мирно уживались с наивным русским духом, жившим в нем и питавшимся народными сказками няни Арины Родионовны. Он любил Россию Петра, стихию Петербурга, но он любил и Москву, и древнюю Русь, и никогда у него не возникал вопрос о несовместимости того и другого. Убежденный «западник», он чутьем гениального поэта и историка глубоко и

верно воспринимал дух русского прошлого и своей исторической драмой «Борис Годунов», своими историческими поэмами и повестями более, чем кто-либо иной, содействовал развитию русского исторического самосознания. Его обработки русских народных сказок суть образец художественного претворения непосредственных выражений народного духа в фольклоре; даже Жуковскому он должен был указывать, что в старых русских легендах, поверьях и сказках не меньше материала для романтической поэзии, чем в произведениях западного фольклора. Он любил все, в чем ощущал «русский дух» (вступление к «Руслану и Людмиле»); будучи в указанном смысле «западником», он ничуть не уступал славянофилам в непосредственной любви к русскому народному укладу, ко всему, в чем выражается непонятное для «западного европейца» (но часто и его привлекающее) своеобразие русской души.

Это сочетание «западничества», восприимчивости и любви к европейской культуре, с чувством инстинктивной, кровной связи с родиной во всем ее своеобразии подкреплялось у Пушкина одним сознательным убеждением, которое – несмотря на простоту и лаконичность его выражения – содержит глубокую философскую мысль. Пользуясь позднейшим термином, можно сказать, что Пушкин был убежденным *почвенником* и имел некую «философию почвенности». Лучше всего он выразил ее в известном стихотворении 1830-го года:

Два чувства дивно близки нам –
В них обретает сердце пищу –
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.
На них основано от века
По воле Бога самого
Самостоянье человека.
Залог величия его.
На них основано семейство
И ты, к отечеству любовь.
Животворящая святыня!
Земля была без них мертва,

Без них наш тесный мир – пустыня,
Душа – алтарь без божества.

Связь с «родным пепелищем» и с «отеческими гробами», с родным прошлым, по мысли Пушкина, не сужает, не ограничивает и не замыкает человека, а, будучи единственной основой его «самостояния», есть, напротив, основа подлинной свободы и творческой силы, «залог величия» личности – и, тем самым, народа. Укорененность в родной почве, ведя к расцвету духовной жизни, тем самым расширяет человеческий дух и делает его восприимчивым ко всему общечеловеческому. Этот мотив проникает и всю поэзию, и всю мысль Пушкина. Один из основных мотивов его поэзии тема «пенатов» – религиозного духа, которым обвеян родной дом; в уединении родного дома, в отрешенности от «людского стада» только и возможно познавать «сердечную глубь», любить и лелеять «несмертные, таинственные чувства». В личной жизни Пушкина воплощением «алтаря пенатов» были два места – родная деревня Михайловское, в которую он всегда возвращался для уединенного творчества, и Царское Село, в котором впервые, в годы отрочества и первой юности, раскрылась его духовная жизнь и произошла его первая встреча с музой (ср.стихотворения «Вновь я посетил» и «Воспоминание в Царском Селе»). В последнем стихотворении поэт, возвратившись после скитаний – внешних и внутренних – к родному месту, где протекла его первая юность, чувствует себя блудным сыном, который в раскаянии и слезах «увидел, наконец, родимую обитель». Эта «родимая обитель» – место, с которым связаны впечатления детства и юности, – сливается в сознании поэта с понятием «родины», «отечества»: «нам целый мир – чужбина, отечество нам – Царское Село».

Философскую мысль, лежащую в основе этих чувств и мыслей, можно лучше всего выразить в короткой, но многозначительной формуле: *чем глубже, тем шире.* Только в последней, уединенной глубине человеческого духа, питаемой традицией, воспоминаниями детства, впечатлениями родного дома и родной страны, человек, соприкасаясь с последней «несмертной» таинственной, божественной глубиной бытия, тем

самым обретает свободу, простор для сочувственного восприятия всего общечеловеческого. (Здесь, по аналогии, – конечно, проходит на ум отношение между «благодатью» и «свободой»: благодать не ограничивает человеческой свободы, не конкурирует с ней, а, напротив, впервые освобождает человека, дает ему широту, полноту, творческую свободу). *Этим снимается сама дилемма,* лежащая в основе спора между «националистами» и сторонниками «общечеловечности»: *либо* преданность своему, исконному, родному, *либо* доступность чужим влияниям. Как отдельная человеческая личность, чем более она глубока и своеобразна, чем более укоренена в глубинной самобытной духовной почве, *тем более* общечеловечна (пример – любой гений), так и народ. Восприимчивость к общечеловеческому, потребность к обогащению извне, есть в народе, как и в личности, признак не слабости, а, напротив, внутренней жизненной полноты и силы.

Именно отсюда вытекает у Пушкина сочетание «европеизма», резкого отталкивания от культурной отсталости России, с напряженным чувством любви к родине и национальной гордости. Еще в первую эпоху своей жизни, гонимый правительством, негодуя на некультурность среды, в которой ему негде было развернуть свой гений, и, стремясь убежать из России, он пишет, однако: «Мы в отношениях с иностранцами не имеем ни гордости, ни стыда… Я, конечно, презираю отечество мое с головы до ног, но мне досадно, если иностранец разделяет со мной это чувство» (Письмо к кн.Вяземскому, 1826). В зрелую эпоху и к концу жизни это двойственное отношение к родине в просветленной и умеренной форме выражено в замечательных словах письма к Чаадаеву (1836): «Я далек от того, чтобы восхищаться всем, что вижу вокруг себя; как писатель, я огорчен…, многое мне претит, но клянусь вам моей честью – ни за что в мире я не хотел бы переменить родину, или иметь иную историю, чем история наших предков, как ее нам дал Бог». В дневнике Муханова 1832 г. записано устное высказывание Пушкина, осуждающее «озлобленных людей, которые не любят России» и «стоят в

оппозиции не к правительству, а к отечеству» (Вересаев: «Пушкин в жизни»).

Теперь мы подготовлены к рассмотрению своеобразного систематического взгляда Пушкина на отношение между Россией и Европой. С указанным выше принципиальным «европеизмом» у Пушкина сочетается твердое убеждение в своеобразии русского мира, в существенном отличии между историей России и историей Западной Европы. В программе одной из своих статей по поводу «Истории русского народа» Николая Полевого Пушкин говорит: «Поймите, что Россия никогда ничего не имела общего с остальною Европою, что история ее требует другой мысли, другой формулы, чем мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада». «Россия была совершенно отделена от западной Европы». Пушкин доказывает, что в России не было ни феодализма, ни независимых городских общин. Эту отдаленность России от остальной Европы и это своеобразие ее истории Пушкин *отчасти* воспринимает – подобно «западникам» – как *недостаток* русской истории. «Феодализма у нас не было – и тем хуже… Феодализм мог бы, наконец, развиться, как первый шаг учреждения независимости (общины были второй), но он не успел. Он рассеялся во времена татар, был подавлен Иваном III, гоним, истреблен Иваном IV»[422]. По отрывочным замечаниям этого наброска можно прийти к заключению, что Пушкин сожалеет, что история России не создала тех навыков к личной свободе и независимости от власти, которые возникли в историческом процессе Европы. Этот взгляд совпадает с известной высокой оценкой Пушкиным аристократии, как носителя независимого общественного мнения в государстве. «Наследственность высшего дворянства есть гарантия его независимости. Противоположное есть неизбежно средство тирании или, точнее, развращающего и изнеживающего деспотизма» («О дворянстве»).

Главный источник этой вредной для России отделенности Европы от России он видит в татарском нашествии, отчасти также в разделении церквей (ср.выше). Последняя тема заслуживает особого внимания: в ней Пушкин резче всего

расходится со славянофильством. Для последнего – в особенности для его главного богословского представителя Хомякова, восточная, православная церковь после разделения церквей осталась единственной подлинной церковью, т.е. единственным адекватным представителем подлинного христианства; католицизм своим самочинением нарушил основную заповедь христианской любви; протестантизм есть следующий шаг на пути того же самочинения; этот и другой, следовательно, суть уклонения от истины христианской церкви. Совсем иначе смотрит на вопрос Пушкин; его мысль легко угадать, хотя она выражена лишь в кратких словах его писем. Он не разделяет, прежде всего, пристрастия Чаадаева к католицизму и его огульного отвержения протестантизма. «Вы усматриваете христианское единство в католицизме, т.е. в папе, – пишет он ему (1831). – Не заключено ли оно в идее Христа, которая содержится и в протестантизме? Первая идея была монархической, она становится теперь республиканской. Я плохо выражаюсь, но вы меня поймете». Вскоре после этого он пишет Вяземскому: «Не понимаю, за что Чаадаев с братией нападет на реформацию, т.е. на факт христианского духа. Что христианство в нем потеряло в своем единстве, оно приобрело в своей общедоступности (popularity)» (3 авг.1831 г.). Пушкин, таким образом, считает нормальным постепенное развитие форм верований в христианской церкви и видит, что развитие совершалось на западе. Каково же его отношение к православию? Пушкин, начиная с середины 20-х годов, особенно в связи с собиранием исторических материалов для драмы «Борис Годунов», отчетливо сознавал все значение православия для русского национального духа и для русской культуры. В образах летописца Пимена и патриарха в «Борисе Годунове» он обнаружил и глубокую сердечную симпатию к традиционному типу православного благочестия, и гениальную способность понять и художественно воспроизвести его. Еще в юношеских своих «Исторических замечаниях» (1822) он порицает гонения Екатерины II на духовенство, утверждая, что этим она «нанесла сильный удар просвещению народному». «Греческое исповедание, – говорит он там же, – отдельное от

всех прочих, дает нам особый национальный характер». Вредному влиянию духовенства в католических странах, где оно «составляло особое общество и вечно полагало суеверные преграды просвещению», он противопоставляет благотворную роль духовенства в России. «Мы обязаны монахам нашей историей, следственно, и просвещением». В письмах к Чаадаеву от 1836 г. он берет под свою защиту русское духовенство от нападок Чаадаева. «Русское духовенство до Феофана было достойно уважения: оно никогда не оскверняло себя мерзостями папства и, конечно, не вызвало бы реформации в минуту, когда человечество нуждалось больше всего в единстве». Он, впрочем, соглашается, что русское духовенство в новейшее время отстало, но видит причину этой отсталости в чисто внешней обособленности его от культурного слоя русского общества. И не только Пушкин ценил православие как творческую силу в истории русской культуры, но в последние годы своей жизни он и чисто религиозно чувствовал свою близость к православному благочестию, ощущал себя сам православным человеком. Свидетельством этого является хотя бы его известное стихотворное переложение молитвы Ефрема Сирина («Отцы-пустынники и жены непорочны»).

И, тем не менее, Пушкин бесконечно далек от славянофильской точки зрения. Он остается и здесь, как и во всем, трезвым и объективным. Мысль о вреде для России ее обособленного от Запада существования он распространяет и на оценку православия. Он сожалеет, что «схизма отделила нас от остальной Европы» (письмо к Чаадаеву 1836 г.). В приведенном выше письме к Вяземскому о воззрениях Чаадаева, защищая протестантизм, он прибавляет: «Греческая церковь – другое дело: она отделилась от общего стремления христианского духа». Это отделение было и остается, по мысли Пушкина, источником ее относительной слабости. Смирнова сохранила нам на эту тему еще один, в высшей степени интересный разговор Пушкина с Хомяковым. На утверждение Хомякова, будто в России больше христианской любви, чем на Западе, Пушкин «ответил с некоторою досадою»: «Может быть.

Я не мерил количество братской любви ни в России, ни на Западе; но знаю, что там явились основатели братских общин, которых у нас нет. А они были бы нам полезны»[423]. Несмотря на свою высокую оценку русского православия и свою личную сердечную преданность ему, Пушкин, таким образом, сознавал, что в судьбе и фактическом состоянии православной церкви в России не все благополучно, и что России в этом отношении есть чему поучиться у западного христианства. Та же Смирнова передает следующие слова Пушкина: «Если мы ограничимся своим русским колоколом, мы ничего не сделаем для человеческой мысли и создадим только приходскую литературу»[424].

Однако, это «западническое» убеждение дополняется у Пушкина чрезвычайно интересной философско-исторической мыслью, имеющей противоположную тенденцию. Татарское нашествие и вызванное им обособление России от Запада он рассматривает в перспективе всемирной истории и с этой точки зрения видит в них *особое служение России задачам европейски-христианской культуры.* Эту общую перспективу не понимали, по его мнению, ни европейцы, ни русские западники (в лице Чаадаева). По поводу западноевропейского отношения к России он говорит: «долго Россия была отделена от судеб Европы. Ее широкие равнины поглотили бесчисленные толпы монголов и остановили их разрушительное нашествие. Варвары не осмелились оставить у себя в тылу порабощенную Русь и возвратились в степи своего Востока. Христианское просвещение было спасено истерзанной и издыхающей Россией, а не Польшей, как еще недавно утверждали европейские журналы; но Европа, в отношении России, всегда была столь же невежественна, как и неблагодарна» («О русской литературе, с очерком французской», 1834)[425]. Ту же мысль Пушкин повторяет в письме к Чаадаеву (1836). «Нет сомнения, что схизма отделила нас от остальной Европы, и что мы не участвовали ни в одном из великих событий, которые ее волновали; но мы имели свое особое назначение». Повторив приведенные выше слова о том, как татарское нашествие было приостановлено Россией, Пушкин продолжает: «Этим была

спасена христианская культура. Для этой цели мы должны были вести совершенно обособленное существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, чуждыми остальному христианскому миру, так что наше мученичество дало католической Европе возможность беспрепятственного энергичного развития».

Но эта мысль о всемирно-историческом смысле и, следовательно, оправдании обособленности России и культурной отсталости ее прошлого дополняется в том же письме к Чаадаеву другой мыслью, в которой Пушкин энергично восстает против идеи Чаадаева об отсутствии в России вообще основ исторической культуры. Пушкин решительно отвергает этот взгляд типичного «западничества», с особенной резкостью выраженный, как известно, в «Философическом письме» Чаадаева – взгляд, по которому все прошлое России есть какое-то пустое место – существование, лишенное элементов истории культуры. Отвергнув опорочение Чаадаевым восточного христианства – православия – на том основании, что оно было заимствовано из презренной Византии (Пушкин метко парирует эту мысль указанием, что все христианство тоже возникло из презираемого всем миром еврейства) – он продолжает: «Что касается нашего исторического ничтожества, то я положительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные войны – ведь это та же жизнь кипучей отваги и бесцельной и недозрелой деятельности, которая характеризует молодость всех народов. Вторжение татар есть печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ход к единству (к русскому единству, конечно), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и окончившаяся в Ипатьевском монастыре, – как, неужели это не история, а только бледный, полузабытый сон? А Петр Великий, который один – целая всемирная история? А Екатерина II, поместившая Россию на порог Европы? А Александр, который привел нас в Париж? И (положа руку на сердце) разве вы не находите чего-то величественного в настоящем положении России, чего-то такого, что должно поразить будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы?».

М.О.Гершензон в своей книге о Чаадаеве справедливо говорит, что если бы от всего Пушкина до нас дошло только это его письмо, его было бы достаточно, чтобы усмотреть гениальность Пушкина. В этом главном документе отношения Пушкина к проблеме «Россия и Запад» – как в остальных, приведенных нами здесь его замечаниях – обнаруживается гениальная способность Пушкина к синтетическому, примиряющему противоположности, восприятию, – к пониманию им исторической реальности. Против крайнего западничества Чаадаева он защищает ценность самобытной русской исторической культуры; против славянофильства он утверждает превосходство западной культуры и ее необходимость для России. И это есть не эклектическое примирение непримиримого, не просто какая-то «средняя линия», а подлинный синтез, основанный на совершенно оригинальной точке зрения, открывающей новые, более широкие духовные и философско-исторические перспективы.

Достоевский в своей известной предсмертной речи о Пушкине, в своей форме, на языке своих убеждений, пытался выразить этот подлинный универсализм гения Пушкина, примиряющий «славянофильство» с «западничеством». В это толкование он вложил много своего, но, по существу, в том, что он уловил этот универсализм Пушкина, он был совершенно прав. Когда настанет день возрождения русской культуры и государственности, старый вопрос о культурном отношении между Россией и Западом вновь станет перед русским обществом. Надо надеяться, что оно вспомнит тогда о мудрых и широких заветах своего величайшего гения.

Светлая печаль[426]

Мне грустно и легко; печаль моя светла

Чем больше вдумываешься в духовный мир Пушкина или, вернее, непредвзято отдаешься его действию на себя, тем острее чувствуешь, как мало еще доселе осознаны и оценены его богатства и глубина. Поверхностное отношение к духовному миру Пушкина отчасти определено самой формой его поэзии. Она так законченно прекрасна, что эстетически приковывает к себе, пленяет сознание читателя – и странным образом – отвлекает внимание от глубины и значительности выражаемого ею духовного содержания; и она по большей части так непритязательна и наивно-простодушна, что поверхностному взгляду ее смысл кажется недостаточно серьезным.

Было бы, конечно, варварством не оценивать совершенства этой поэтической формы. Но пора бы, наконец, признать, что она не есть нечто самодовлеющее, что можно надлежащим образом вполне воспринять и оценить вне отношения к тому, что она выражает. Ее простота, ее совершенство, ее чарующая прелесть есть в конечном итоге свидетельство того очарования, которое присуще правдивому, адекватному откровению глубочайшей духовной истины. Суждение Льва Толстого: «Нет величия, где нет простоты и правды» можно и обернуть: где есть простота и правда – и где есть истинная красота – там всегда есть духовное величие, духовная значительность.

В предлагаемом кратком и, естественно, фрагментарном размышлении я хотел бы обратить внимание на один доминирующий мотив духовного мира Пушкина, обычно менее всего замечаемый и даже прямо отрицаемый. Пушкина принято считать поэтом *«жизнерадостности»* и противопоставлять дух его поэзии мотиву *трагизма,* господствующему во всей остальной великой русской литературе XIX века. Тон этот задал уже Гоголь. Восхищение поэзией Пушкина завершается у него предупреждением, что «Пушкина нельзя повторять». Смысл этого предупреждения уяснен в словах: «Скорбию ангела загорится наша поэзия и, ударивши по всем струнам, какие ни

есть в русском человеке, внесет в самые огрубелые души святыню…» (Гоголь при этом забыл, что сам Пушкин примерно в таких же словах говорил о своей собственной поэзии: *«выстраданный* стих, пронзительно-унылый, ударит по сердцам с неведомою силой». А если, следуя авторитетному свидетельству Мицкевича, к тому же убедительно, обоснованному Вл.Соловьевым, признать, что под «Пророком» Пушкин разумел поэта, то и слова «глаголом жги сердца людей», но мысли Пушкина, должны быть отнесены к назначению его поэзии). Суждение Гоголя повторялось позднее в бесчисленных вариантах. Хомяков высказал мнение, что духовной личности Пушкина «недоставало басовых тонов». Пренебрежение к духовному миру Пушкина в течение всей второй половины XIX века именно за отсутствием в нем мотива «скорби» (в частности – «гражданской скорби») общеизвестно. И еще в наши дни К. Мочульский в своей книге о Гоголе[427] утверждал, что если бы русский дух пошел по пути Пушкина, мы имели бы одного Майкова, но не имели бы великой русской литературы. Но – не говоря уже о сомнительности эстетического сближения Майкова с Пушкиным – не ясно ли, что величайший после Пушкина русский художник слова, Лев Толстой, есть, именно в качестве художника, прямой и верный преемник пушкинской традиции. А Н.А.Бердяев, не скрывавший своей нелюбви к Пушкину, назвал его «единственным ренессансным духом» в России, разумея под этим, очевидно, что духовный смысл поэзии Пушкина исчерпывается лишенным трагизма культом красоты и радости земной жизни. А так как отсутствие восприимчивости к трагизму человеческой жизни есть бесспорный признак духовной поверхностности, то это господствующее суждение о Пушкине равносильно отрицательной или пренебрежительной оценке общего смысла его творчества.

Столь общераспространенное мнение о наивной жизнерадостности Пушкина должно, конечно, иметь какое-то основание – или, вернее, должно иметь какой-то реальный повод для своего возникновения. Ближайший повод настолько бросается в глаза, что о нем достаточно коротко упомянуть.

Пушкин был действительно по своему темпераменту, по стихийному, физиологически определенному душевному складу человеком «жизнерадостным». В юности это выражалось в буйном веселии, в неутолимой жажде наслаждений, в склонности к шуткам и смеху, в игровом кипении души. В зрелом возрасте это сказывалось в его общительности, в сочувственной отзывчивости, в отталкивании от всякого пуританства, от всего нарочито-сурового и угрюмого. По свидетельству Хомякова, его смех был столь же чарующим, как его стихи. Хотя и эта, чисто психологическая характеристика требует оговорок (современники говорят о припадках меланхолии у Пушкина, и он называл себя «хандрливым»), но все же в общей форме она, бесспорно, сохраняет силу.

К другому, более глубокому и существенному основанию указанного общераспространенного суждения я вернусь ниже. Здесь я хотел бы лишь указать, что судить о смысле и существе поэзии Пушкина только на основании того, что эта черта его характера отразилась и на ней, было бы крайне поверхностно. Приходится все же изумляться, как мало замечен и учтен доселе именно *трагический* элемент поэзии Пушкина. И, при том, – как бы парадоксально это ни звучало – можно решительно утверждать, что чувство трагизма жизни есть, по меньшей мере, один из главных, доминирующих мотивов его поэзии. Оставим в стороне, чтобы не усложнять вопроса, ноты «уныния» и «тоски», звучащие в раннем, лицейском периоде его творчества; допустим, что они суть, как однажды позднее сказал сам Пушкин, «элегические затеи» (хотя я не думаю, чтобы такое объяснение было исчерпывающим; такой дух, как Пушкин, даже в ранней юности не мог быть просто подражателем моды и не мог изображать чисто фиктивные настроения; и слишком ясна внутренняя связь этих ранних мотивов с позднейшими). Возьмем только зрелую лирику Пушкина (включая лирические признания в его поэмах). Я прошу разрешения читателя привести немногие общеизвестные строки Пушкина; но я также прошу его при этом, следуя наставлению одного из немногих истинных ценителей Пушкина, М.О.Гершензона, «читать Пушкина *медленно* и *внимательно».*

«Так исчезают заблуждения с души *измученной* моей». «Душа, как прежде, каждый час полна *томительною* думой». «В душе утихло *мрачных дум* однообразное волненье». «В их наготе я ныне вижу и свет, и жизнь, и дружбу, и любовь, угрюмый опыт ненавижу...». «Мой стих, *унынья* звук живой...». «Все *мрачную тоску* на душу мне наводит». *«Темною* стезей я проходил *пустыню* мира». *«Томленья грусти безнадежной».* «Душевных наших *мук не стоит мир». «Тоскует* он (поэт) в забавах мира...». «В уме, *подавленном тоской, теснится тяжких дум избыток». «Томит меня тоскою* однозвучный жизни шум». *«Печаль* минувших дней в моей душе чем старе, тем сильней». «О люди, жалкий род, достойный слез и смеха!». *«Горькие* кипели в сердце чувства». Вино дает *«минутное забвенье горьких мук». «На свете счастья нет,* а есть покой и воля». «Кто жил и мыслил, тот не может в душе не презирать людей». Свое главное, любимое творение «Евгений Онегин» Пушкин определяет как плод «ума холодных наблюдений и сердца *горестных* замет», и это определение несомненно применимо и к многим другим его творениям.

Этих немногих, наудачу выбранных примеров достаточно, чтобы непосредственно воспринять, какое существенное место занимают в духовной жизни Пушкина чувства горечи, уныния, разочарования, сознания имманентного трагизма жизни. Да это, в сущности, понятно и само собой; Пушкин был и слишком умным человеком, чтобы не учитывать этого очевидного факта, и слишком страстной и живой натурой, чтобы не переживать его на самом себе. Как всегда у Пушкина, правдивость этих поэтических высказываний может быть подтверждена личными признаниями его писем. Он пишет Осиповой: «поверьте мне, жизнь, хотя и «сладостная привычка», содержит в себе горечь, от которой конец делается противным». – «Я – атеист счастья; я не верю в него». Плетневу: «черт меня надоумил бредить о счастье, как будто я для него создан». Дельвигу к его женитьбе: «будь счастлив, хотя это чертовски мудрено».

Наряду с лирическими исповеданиями трагического жизнеощущения следует обратить внимание на то, какое существенное место в творчестве Пушкина занимает

объективное описание трагического начала в человеческой жизни – что, кажется, тоже еще недостаточно осознано. Об этом свидетельствует, прежде всего, драматическое дарование Пушкина, которое в «Борисе Годунове», бесспорно, достигает шекспировской силы. Все маленькие драматические сцены посвящены описанию – и сколь мастерскому! – темных демонических сил, властвующих над человеческой душой и губящих ее. Из поэм – оставляя опять в стороне произведения юношеской, романтически-байронической эпохи – наиболее зрелые и совершенные – «Полтава» и «Медный всадник» – полны самого напряженного драматизма и кончаются трагической гибелью всех действующих лиц. О «Полтаве» сам Пушкин говорил, что образ Мазепы возбуждал в нем такой ужас, что он лишь большим усилием воли преодолел желание бросить этот замысел. Настроение «Медного всадника» характеризуется во вступлении словами «печален будет мой рассказ». Но интереснее всего в этом отношении «Евгений Онегин». При всем многообразии содержания и рассеянных в «Онегине» «полусмешных, полупечальных» наблюдений и размышлений, роман имеет своим композиционным сосредоточием три образа: Евгения, Татьяны и Ленского. Изображается трагическое крушение всех трех этих жизней. Ленский бессмысленно гибнет от столкновения своей незрелой мечтательности с циническим душевным холодом Онегина, а отчасти, и с ложным стыдом перед «кумиром общественного мнения». Онегин остается с опустошенной душой, теряет по вине своего душевного холода счастье своей жизни. Сердце

«бедной Тани» разбито навсегда, хотя эта трагическая гибель озарена светом добровольного самоотречения.

Из повестей Пушкина в «Капитанской дочке» – трагическое вторжение ужасов пугачевщины («русского бунта бессмысленного и беспощадного») в мирную жизнь простых, добрых русских людей; «Дубровский» – трагедия столкновения между царящей в жизни неправдой и пробужденным ею духом отчаяния и мести. «Пиковая дама» гениально изображает, как затаенная порочная страсть (к наживе) ведет человеческую душу через преступление и соприкосновение с оккультными

силами к безумию. И даже сравнительно идиллические «Повести Белкина» содержат описание демонического образа Сильвио («Выстрел») и безысходно печальный рассказ о человеческом бессердечии и легкомыслии, разбивающем жизнь старого станционного смотрителя.

Присмотримся теперь ближе к характеру и содержанию трагического жизнеощущения Пушкина. В этом отношении есть существенное отличие Пушкина, например, от такого типического представителя трагического духа, как Лермонтов. Несмотря на всю силу поэтического слова, Лермонтов настолько субъективен, что никогда не в состоянии объяснить – ни себе самому, ни читателям – отчего собственно он страдает. Пушкин, напротив, слишком объективен и мудр, чтобы просто жаловаться на свои страдания; он сознает их объективное основание и объясняет их. Я дерзаю утверждать, что у Пушкина есть нечто вроде философии трагизма человеческой жизни. Но прежде, чем обратиться к систематическому изложению, остановлюсь на отдельных примерах.

Возьмем «Стансы» («Брожу ли я вдоль улиц шумных»). На первый взгляд – и таково, кажется, господствующее суждение – Пушкин в прекрасных, как всегда у него, стихах выражает весьма банальную истину, что все мы смертны. Но истинный поэт никогда не высказывает отвлеченных мыслей; он всегда выражает живое восприятие реальности. В «Стансах» выражено напряженное, отчетливое сознание всецелой власти смерти над жизнью. Пушкин угнетен сознанием роковой обреченности всякой человеческой жизни. У Толстого Ивану Ильичу до его смертельной болезни никогда не приходило в голову, что заученный им на школьной скамье силлогизм: «все люди смертны; Кай человек, следовательно, Кай смертен» – имеет живое, серьезное отношение к нему самому, Ивану Ильичу. Не основана ли вся наша повседневная жизнь на забвении факта смерти? Часто ли мы имеем живое сознание, что и мы сами, и все множество встречаемых нами людей самое позднее через несколько десятков лет будем лежать мертвыми в земле? Часто ли мы строим и нашу собственную жизнь, и наши отношения к людям на основе этой бесспорной истины? Церковь молится о

даровании «памяти смертной», как блага, необходимого для духовной умудренности. *Именно эту память смертную отчетливо выражает здесь Пушкин. Он видит* всю человеческую жизнь осененной темным крылом неизбежной смерти. Если это само по себе не есть еще религиозное восприятие жизни, то это есть, во всяком случае, напряженное и ясное *метафизическое сознание,* которое отсутствует у большинства людей. И в силу этого вся картина жизни предстоит, озаренная неким неземным, одновременно и печальным, и умиротворящим светом.

Возьмем элегию «Безумных лет угасшее веселье». Ее первые четыре строки дают целую философию жизни – как бы некий оригинальный вариант шопенгауэровской философии пессимизма. У Шопенгауэра, как известно, радость есть лишь краткий миг удовлетворения желания, когда как страдание есть постоянный спутник всей жизни, ибо присутствует в самом ее существе – воле, желании, стремлении, которые предполагают неудовлетворенность. Сама по себе эта теория чрезмерно упрощает, а потому искажает реальный состав душевной жизни. Пушкин, напротив, открывает нам глубокий психологический опыт. Чувственные наслаждения быстро испаряются, оставляя после себя горький осадок; а печаль от восприятия неудовлетворяющей человеческую душу земной действительности крепнет вместе с духовным созреванием человека. Поэтому единственная и достойная, и осуществимая цель жизни есть «смыслить и страдать»; и при этом человек может надеяться быть утешенным – «меж горестей, забот и треволненья» – духовными радостями.

Наконец, «Три ключа» – этот даже в составе пушкинской лирики исключительный поэтический перл, – одно из самых грустных стихотворений мировой литературы. Жизнь – печальная пустыня; люди, странствующие по ней, обречены на неутолимую жажду. Лишь как бы в виде исключения, они встречают в ней три ключа – ключ беззаботного юношеского веселья, ключ поэтического вдохновенья и – «холодный ключ забвенья»: «он слаще всех жар сердца утолит». (Как всегда у Пушкина можно найти повторение этого мотива. В описании

Тартара («Прозерпина») поминаются «томной Леты усыпленные брега», и о них говорится: «там *забвенье,* там *утехам нет конца»).* Условие блаженства есть забвенье земных впечатлений, отрешенность от них.

Эту «пессимистическую философию» Пушкина можно свести к двум основным положениям. Первое из них состоит в том, что человеческий дух в своих заветных мечтах и упованиях одинок среди объективного мира действительности. Этот объективный мир есть, в первую очередь, «равнодушная природа». Человеческая жизнь кончается смертью, «в гробовой урне» исчезает и краса, и страдания любимой женщины, а «равнодушная природа» продолжает сиять «вечною красой». Ветхий домик, в котором жила Параша, «мечта» бедного Евгения («Медный всадник»), бесследно исчез перед злою силой наводнения, Евгений сознает, что «вся наша жизнь ничто, как сон пустой, насмешка рока над землей»; и на следующее утро уже нет «следов беды вчерашней; багряницей уже покрыто было зло; в порядок прежний все вошло». «Равнодушие» природы, контраст между ее жизнью и упованиями человеческого сердца Пушкин особенно остро сознает в пору возрождения природы – весною, и потому явление весны ему «грустно». Как всегда, Пушкин дает этому чувству объективное объяснение или даже ряд объяснений, которые, однако же, кульминируют в мысли «с природой оживленной сближаем думою смущенной мы увяданье наших лет, которым возрожденья нет» («Евгений Онегин», гл.VII). Напротив, «унылая пора» осени своей «прощальною красой» чарует его, напоминая болезненную красоту безропотно умирающей девушки.

Но в состав равнодушного к человеческой личности объективного мира входит и толпа, массовый человеческий мир и обычный строй его жизни. Бесчувствие разрушительных сил природы сближается в приведенном месте «Медного всадника» с «бесчувствием холодным» народа, идущего по улицам, где только что произошла трагедия наводнения. Презрение и отвращение Пушкина к «толпе», «черни», «людскому стаду» (причем, само собой, очевидно, это для него не социальная

категория, а просто человеческая среда, и, прежде всего, общество, к которому он сам принадлежал) – настолько общеизвестно, что нет надобности на нем останавливаться. Вся его жизнь, и потому все его творчество основаны на напряженном сознании глубочайшей пропасти, отделяющей внутренний духовный мир человека от коллективной человеческой среды и внешнего строя ее жизни.

Таков первый тезис пушкинского «пессимизма»: одиночество в мире глубин человеческого духа. К нему присоединяется второй тезис: и внутри себя самого человеческий дух подвержен опасности со стороны иррациональных, хаотических, мятежных страстей самой человеческой души, влекущих ее к гибели. Этот мотив духовной жизни и творчества Пушкина общеизвестен, особенно после того, как сперва Мережковский (в «Вечных спутниках») и позднее Гершензон («Мудрость Пушкина») обратили на него внимание (хотя оба исказили его значение, признав его идеалом духа Пушкина). Слово «мятежный» есть одно из наиболее частых слов пушкинского словаря. В остром восприятии темного мира человеческих страстей, их соблазнительности и гибельности главная сила драматического дарования Пушкина. Страсти, в их столкновении с неумолимой реальностью, влекут к безумию; это одна из излюбленных тем пушкинского творчества (Мария в «Полтаве», Герман в «Пиковой даме», Евгений в «Медном всаднике»; с той же темой соприкасается «вещий сон» Татьяны).

О соблазнительности безумия есть лирическое признание самого Пушкина («Не дай мне Бог сойти с ума»): «я пел бы в пламенном бреду, я забывался бы в чаду нестройных, чудных грез…, и силен, волен был бы я…». Еще более известно признание демонического влечения человеческой души к гибели: «Есть упоение в бою и бездны мрачной на краю…, все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслажденья» (ср. о Тане: «Тайну прелесть находила и в самом ужасе она; так нас природа сотворила, к противоречиям склонна»). Автобиографическое значение этого мотива подтверждается множеством свидетельств, да и самой

жизнью Пушкина. Но это влечение к гибели есть лишь апогей соблазнительности темного, стихийного, анархического начала страсти вообще: «Страстей безумных и мятежных как упоителен язык… Боюсь их пламенной заразы»; «Ветру и орлу и сердцу девы нет закона… Гордись, таков и ты, поэт…».

Пушкин обладает исключительным мастерством в описании темных, губительных страстей человеческой души; Достоевский в своих великих открытиях в этой области идет по пути, по существу уже намеченному Пушкиным. Смирнова передает суждение Пушкина об «обаянии зла»: «Это обаяние было бы необъяснимо, если бы зло не было одарено прекрасной и приятной внешностью. Я верю Библии во всем, что касается сатаны. В стихах о падшем духе, прекрасном и коварном, заключается великая философская мудрость»[428].

Темные стихийные страсти, лишая человека устойчивого духовного равновесия, уже сами по себе влекут его к гибели. Пушкин говорит о «безумстве гибельной свободы». «И всюду страсти роковые, и от судеб спасенья нет». Но есть еще одно обнаружение трагизма греховной человеческой души, привлекающее особое внимание Пушкина: муки угрызения совести. Кажется, и этот элемент творчества Пушкина остался еще недостаточно оцененным. Пушкин не имеет соперников в русской литературе в описании угрызений совести, раскаяния. Кажется странным, но совершенно бесспорно, что Достоевский, гениально изображая *инстинктивную* реакцию подсознательных глубин человеческой души на преступление, нигде не дает описания мук совести, сознательного нравственного раскаяния. Напротив, у Пушкина лирическое исповедание «Когда для смертного умолкнет шумный день», описание мук совести Бориса Годунова и Мазепы, угрызения Онегина после убийства Ленского – классичны по своей художественной силе и выразительности, стоят на уровне шекспировского «Макбета».

Угрызения совести описываются ближайшим образом в их мучительной безысходности; в этом именно их трагизм. «И с отвращением читая жизнь свою, я трепещу и проклинаю, и горько жалуюсь, и горько слезы лью, но строк печальных не

смываю». «И рад бежать, да некуда… ужасно! Да, жалок тот, в ком совесть нечиста». «Кто чувствовал, того тревожит призрак невозвратимых дней, …того змея воспоминаний, того раскаянье грызет». Но Пушкин знает также, что бесплодное раскаяние о непоправимом прошлом, дойдя до предела, может перейти в *покаяние,* нравственное ощущение и просветление.

«Воспоминаньями *смущенный,* исполнен *сладкою* тоской», он в зрелом возрасте входит в сады Царского Села – приют его блаженной юности. «Так отрок Библии – безумный расточитель, *до капли истощив раскаянья фиал,* увидев, наконец, родимую обитель, главой поник и зарыдал». Последний итог нравственного процесса есть духовное возрождение. «Так исчезают заблужденья с души измученной моей, и возникают в ней виденья первоначальных, чистых дней».

Но здесь мы стоим уже на поворотном пункте нашего размышления. При всем значении трагизма в творчестве Пушкина, его уяснение представило бы духовный мир Пушкина в искаженной перспективе, если его не дополнить. Глубоко и ясно видя трагизм человеческой жизни, Пушкин, сполна его изведав, ведает и такой глубинный слой духовной жизни, который уже выходит за пределы трагизма и по самому своему существу исполнен покоя и светлой радости. Он находит его в уединении, в тихой сосредоточенности размышления и творчества. Наряду с словами «мятежный», «томление», «мука», «страсть», такие слова, как «уединение», «умиление», «тишина», «дума», «чистый», «светлый», «ясный» составляют основной элемент пушкинского словаря. «В глуши звучнее голос лирный, живее творческие сны». «В уединеньи величавом… творческие думы в душевной зреют глубине». «Для сердца новую вкушаю тишину. В уединении мой своенравный гений познал и тихий труд, и жажду размышлений». Ему ведома «светлых мыслей красота». В ушедшей юности ему дороги только «минуты умиленья, младых надежд, сердечной тишины», «жар и нега вдохновенья». «Я знал и труд, и вдохновенье, и сладостно мне было жарких дум уединенное волненье». «Ты вновь со мною, наслажденье, спокойны чувства, ясен ум». Стремление к уединенному созерцанию и наслаждение им

проходят через всю жизнь и творчество Пушкина, по большей части символизируясь в культе «пенатов» (или «ларов»).

И в этой области мы тоже находим у Пушкина некое философское обоснование его душевного настроения. Оно дано в его известном «гимне» пенатов («Еще одной высокой, важной песни...»). Здесь Пушкин достигает глубины мистического самосознания. Совершенно несущественно при этом, что мысль его облечена в излюбленную им мифологическую форму античного культа пенатов. Как видно из самого текста стихотворения, это есть только неопределенное, условное обозначение для «таинственных сил», с которыми в тишине уединения соприкасается углубленное самосознание.

Здесь Пушкин находит ясные, проникновенные слова для выражения основного положения мистического опыта, в разных формах, но всегда с одинаковым смыслом выраженного множеством мистиков. Оно состоит в том, что в последней глубине человеческой души для сосредоточенного, отрешенного от внешних впечатлений и волнений самосознания открывается, как говорит св.Франциск Сальский[429], «уже нечто сверхчеловеческое», горит «искорка» божественного света (Мейстер Экгарт).

Этим последний, глубинный слой человеческого духа отчетливо отмежеван от чисто субъективной – пользуясь словом Ницше, «человеческой, слишком человеческой» – душевной жизни. Философское и религиозное различие между «духом» и «душой» становится отчетливым только на основании этого сознания. В конкретной душевной жизни большинства людей это различие скорее только смутно чувствуется, и оба начала по большей части как-то неразличимо слиты, переливаются одно в другое. Как увидим тотчас же далее, и у Пушкина эта духовная глубина находит свое отражение в душевной жизни и просвечивает сквозь нее. Но, вместе с тем, для Пушкина характерна отчетливость различия между ними. Это отмечено многими современниками. Сам Пушкин признает в себе эту двойственность в форме указания на чередование в нем двух разнородных духовных состояний: «Прошла любовь, явилась муза...» и «Пока не требует поэта» и пр. Но столь же характерна

их одновременная совместность в нем. Это вносит в его жизнь двойственность, в которой источник и некоторого нравственного несовершенства, и необычайной внутренней просветленности и углубленности. В молодости, в петербургский и кишиневский период жизни он сочетает и разгул буйного веселья, и мучения страстной любви и ревности с почти отшельнически-уединенным созерцанием и нравственным размышлением, плоды которого выражены, например, в «Деревне» и в «Послании к Чаадаеву» («В стране, где я забыл тревоги прежних лет», «Для сердца новую вкушаю тишину» и пр.). Даже последние дни его жизни, перед дуэлью, проникнуты той же двойственностью. В то время, как он кипел в страстных муках оскорбленного самолюбия, написал исступленно-бешеное оскорбительное письмо к Геккерну (основанное к тому же лишь на непроверенном и, как теперь выяснилось, несправедливом подозрении), ставил условием дуэли: «чем кровавее, тем лучше» – в это самое время, по свидетельству Плетнева, «у него было какое-то высокое религиозное настроение. Он говорил о судьбах Промысла и выше всего ставил в человеке качество благоволения ко всем».

Пушкину в течение всей его жизни не удавалось то, что иногда удается и средним людям, менее страстным, чем он: духовное умиротворение практической нравственной жизни, исцеление от душевного мятежа (на это – с излишней суровостью – указал Вл.Соловьев). Как метко сказал Тютчев: «он был богов орган живой, но с кровью в жилах – жаркой кровью». Лишь на смертном одре он достиг последнего, полного нравственного очищения и просветления.

Нас интересует здесь, конечно, не нравственная оценка Пушкина – дело и вообще мало уместное, а в особенности в отношении гения, обладавшего великим духовным миром. Нам важно лишь уяснить факт скрытой духовной *глубины* Пушкина.

Тишина, гармоничность, неизъяснимая сладость и религиозная просветленность скрытого, глубинного слоя духа Пушкина дают ему, с одной стороны, в силу контраста, возможности особенно отчетливо и напряженно сознавать и трагизм, и суету, и ничтожество человеческой жизни. С другой

стороны, окрашивается светлым колоритом само это трагическое сознание. Именно в силу религиозного характера этого глубинного духовного слоя, т.е. сознания его онтологической значительности, Пушкин воспринимает религиозную значительность, святость всяческого творения, всех явлений мира. Поэтическое восприятие красоты – красоты женщины и красоты природы – есть для него одновременно утешающее и просветляющее религиозное сознание. Мятежная эротика Пушкина – один из главных источников его трагического жизнеощущения – имеет тенденцию переливаться в религиозную эротику. Он не может «смотреть на красоту без умиления»: совершенная женская красота есть для него явление чего-то, стоящего «выше мира и страстей», и в ее созерцании он «благоговеет богомольно перед святыней красоты». Его эротическое чувство не вмещается в пределы земного мира, он заклинает умершую возлюбленную вернуться, чтобы снова выслушать его любовное признание, или ждет за гробом обещанного поцелуя свидания. И ему близка средневековая эротическая религиозность («Рыцарь бедный»). То же относится к его восприятию природы. Он слышит «в грустном шуме» моря «ропот заунывный, глухие звуки, бездны глас»; он сравнивает море с духом Байрона, который был «как ты могущ, глубок и мрачен, как ты, ничем неукротим»; но, в том же морском шуме, он слышит и «глубокий, вечный хор валов, хвалебный гимн отцу миров». Вид Кавказа для него откровение грозных стихийных сил природы («Кавказ»); и одновременно пробуждается в нем религиозное чувство («Монастырь на Казбеке»). Но главный итог этой потаенной духовной жизни и испытанных в ней примиряющих «несмертных чувств» есть настроение общего любовного внимания к людям, в силу непосредственного религиозного ощущения значительности и святости всякой, даже самой ничтожной человеческой души – драгоценности человеческой личности, как таковой. То «качество благоволения ко всем», которое он, по приведенному слову Плетнева, ставил выше всего в человеке, было в исключительной мере присуще ему самому. Это видно по его письмам, это сказывается в его неизменной верности и

нежности к школьным товарищам. На этом сходятся указания множества современников. «Натура Пушкина более была открыта к сочувствиям, нежели к отвращениям. В ней было более любви, нежели негодования», – вспоминает Вяземский. Пушкин говорил: «у всякого есть ум, мне не скучно ни с кем, начиная с будочника и до царя» (Воспоминания Смирновой по записям Полонского). «Пушкин говорил, «злы только дураки и дети» (Воспоминания А.П.Керн). Его разбор книги Радищева кончается словами: «Нет убедительности в поношениях; и нет истины, где нет любви». Для его благожелательной широты и терпимости характерно его отношение к совершенно чуждому ему типу московских «любомудров» – шеллингианцев, адептов ненавистной ему немецкой метафизики. «Что поделаешь, – так оправдывается он в своем сближении с ними, – собрались ребята теплые, упрямые: поп свое, а черт свое». В этой благожелательности непосредственная жизнерадостность темперамента Пушкина преображается через приток духовных сил из глубины его личности, в сознательно осмысленную, нравственно-просветленную общую жизненную установку. За нее ему, конечно, прощены все грехи его страстной мятежной натуры.

В творчестве Пушкина это сказывается в характерном для него любовном отношении почти ко всем изображаемым им лицам. Холодная, злая ирония, горькая сатира, основанная на отвращении, как у Гоголя и часто у Достоевского, ему чужда. Ирония Пушкина или грустна, или благодушно шутлива, но всегда снисходительна. Она заставляет читателя если не любить, то сочувственно понимать почти всех его героев, даже дикого злодея Пугачева и мрачного, преступного Германна. Исключения – главное Мазепа – чрезвычайно редки. На этом основан его, в русской литературе едва ли не единственный, дар художественно-правдиво, без малейшей идеализации, изображать простых, скромных, смиренно преданных долгу русских людей.

Нас интересует здесь, однако, больше всего отражение этой духовной установки на трагизме Пушкина. Он совершенно лишен элемента ожесточения, озлобленности, бунтарства,

столь характерного, например, для Лермонтова и Достоевского. Пушкинский трагизм есть, наоборот, скорбная *резиньяция* – печаль, смягченная примирением. Это не есть, конечно, еще подлинное христианское смирение, но это есть человеческая ступень к нему. Настроение чистой резиньяции выражено в словах письма к Вяземскому: «Не сердись на судьбу, не ведает бо, что творит. Представь себе ее огромной обезьяной, которой дана полная воля. Кто посадит ее на цепь? Не ты, не я, никто. Делать нечего, так и говорить нечего». Более утешительную форму та же резиньяция принимает в благодушных умудренных простых словах известного стихотворения:

Если жизнь тебя обманет,
Не печалься, не сердись;
В день уныния смирись.
День веселья, верь, настанет.
Сердце в будущем живет.
Настоящее уныло.
Все мгновенно, все пройдет,
Что пройдет, то будет мило.

Но одной резиньяцией, основанной на покорном приятии неизбежного горя жизни, не исчерпывается духовная умиротворенность, которую обретает трагизм Пушкина. Резиньяция – лишь первая ступень к подлинному внутреннему просветлению. Выше я указал, как безысходная трагика раскаяния в непоправимом восполняется у Пушкина описанием нравственного очищения души. Аналогичное духовное восполнение находит у него трагическое восприятие жизни вообще. Если, как мы видели, вечно возрождающаяся красота природы стоит в мучительном контрасте к бренности и обреченности человеческой жизни, к навсегда утраченной молодости человека и разбитым упованиям его сердца, то, с другой стороны, краса равнодушной природы, как и игра «младой жизни у гробового входа», прямо призывается, как некое скорбное утешение в мысли о неизбежности смерти. Горькое размышление разрешается гармоническим минорным аккордом. В этом же смысл и очарование заключительной сцены «Онегина»: Татьяна отвергает позднюю любовь Онегина

не из какого-либо холодного и гордого пуританства, а из сознания, что единственный путь к умиротворению и спасению ее разбитой души лежит через самоотречение, исполнение долга. Этот процесс внутреннего просветления страсти находит свое выражение и в эротической лирике Пушкина, Мятежная эротика не только сама приобретает у него религиозный оттенок, но сверх того сочетается с бескорыстной, благостной нежностью. «Любуясь девою в томленьи сладострастном», поэт благословляет ее и желает ей «все блага жизни сей, все – даже счастие того, кто избран ею, кто милой деве даст название супруги».

Самое трогательное выражение это настроение получает в описании духовного преобразования мучительной безответной любви в самоотверженное благоволение: «Я вас любил так искренне, так нежно, как дай вам Бог любимой быть другим». Это стихотворение, быть может, одно из наиболее нравственно возвышенных в мировой лирике. В общей символической форме этот основоположный для Пушкина процесс просветления и преображения выражен в стихотворении «Последняя туча рассеянной бури». Этому символическому описанию успокоения и просветления соответствует изумительная по краткости и выразительности формула в описании того же начала в духовной жизни: в одном стихотворном наброске Пушкин высказывает требование, чтобы его душа была всегда *«чиста, печальна и покойна».* И, наконец, этот процесс просветления завершается благостным приятием всей трагики жизни. «Все благо... Благословен и день забот, благословен и тьмы приход».

На первый взгляд могло бы показаться, что резиньяция, так сильно звучащая в поэзии Пушкина, и даже это просветление, завершающееся благостным примирением со всем, предполагает пассивное приятие зла и трагики жизни. Но это есть обманчивое впечатление. Пушкин был слишком страстно-живой и слишком духовно-активной натурой, чтобы чистая пассивность могла быть его идеалом. Верно только то, что бунтарство, возмущенное отвержение мира, на манер Ивана Карамазова, совершенно не в его духе. Он достаточно мудр,

чтобы ясно видеть неизбежность, непреодолимость того, что он сам в одной заметке определяет, как *«вечные противоречия существенности»* (т.е. бытия). Но, вместе с тем, он понимает – и эстетически и морально, что всякая трагедия должна иметь развязку, завершение, и осмысленна только при их наличии. Он никогда не упивается трагизмом, не тонет в нем пассивно. Трагизм дан человеческому духу, чтобы быть преодоленным – так или иначе. И Пушкин реагирует на него с величайшей активностью. Когда он не в силах совладать с бушующей страстью, влекущей его к трагической безысходности, он сознательно ищет гибели – что ведь тоже есть исход. Именно так, согласно, объясняют трагический конец его жизни все свидетели этого конца. Но, как духовное и нравственное существо, Пушкин понимает неудовлетворительность такого исхода: «не хочу, о друга, умирать, я жить хочу, чтоб мыслить и страдать». Страдание, озаренное и преображенное мыслью, должно само войти положительным фактором в процесс духовного преодоления «вечных противоречий существенности». Пушкин как бы понимает, что борьба идет здесь «не против крови и плоти, а против духов злобы поднебесных». Но эта борьба требует величайшей или даже единственно подлинной, именно внутренней, духовной активности. Как вся жизнь Пушкина полна напряженного художественного творчества, так же она полна творчества духовного – интеллектуального и нравственного. Он учится «удерживать вниманье долгих дум». Итог этой неустанной духовной активности есть просветленность его духа, странно уживающаяся в нем с до конца непреодоленной мятежностью натуры.

В том мы находим последнее, более глубокое объяснение обычного недоразумения о «жизнерадостности» Пушкина. Оно состоит в том, что форма его трагической по содержанию поэзии не только вообще эстетически прекрасна, так что ее совершенство как бы заслоняет глубину ее содержания, но и отражает на себе достигнутое им духовное просветление: сияет отраженным светом духовного покоя.

Один из самых умных современных писателей, Альдоус Хекслей[430], тонкий ценитель музыки, верно замечает, что музыка Моцарта кажется веселой, на самом же деле грустна. То же применимо к поэзии Пушкина, духовно родственной гению Моцарта. Эту родственность Пушкин, по-видимому, и сам сознавал. Объяснение в обоих случаях – одно и то же. Художественное выражение грусти, скорби, трагизма настолько пронизано светом какой-то тихой, неземной, ангельской примиренности и просветленности, что само содержание его кажется радостным.

Пушкин сам отметил национально-русский характер трагизма своей поэзии: «от ямщика до первого поэта – мы все поем уныло». Но я думаю, что еще более национально типично то своеобразие духовной формы его трагизма, которое я пытался наметить.

События последнего полувека – плод революционного брожения русского духа, накоплявшегося начиная по крайней мере с второй половины XIX века – и преобладающее за последние сто лет направление русской литературы и мысли приучили нас думать, что существо русского духа состоит в какой-то вечно бунтующей, мятежной или безысходно томящейся установке. В этом иногда даже принято усматривать существо самого русского христианства. При этом забываются не только образцы русской святости, но и более обычные типы характерно-русской праведности, духовного благообразия. Из народных типов, представленных в русской литературе – не говоря уже о типах у самого Пушкина – сюда относятся, например, Платон Каратаев, Лукерья из «Живых мощей» Тургенева, праведники Лескова.

В русской мысли – оставляя в стороне церковных мыслителей – этот духовный склад отражен еще недостаточно; но что-то от этого «пушкинско-русского» духа есть у таких мыслителей, как Сковорода, Герцен, Пирогов, Вл.Соловьев (у каждого на свой лад). Из русских писателей и поэтов такое умудренное восприятие трагизма жизни встречается у Боратынского, Тютчева, Толстого-художника, Чехова, а из ныне живущих – у Бунина и Ахматовой.

Прав был все же Гоголь, признавший именно Пушкина образцом истинного русского человека. Именно характерное для Пушкина сочетание трагизма с духовным покоем, мудрым смирением и просветленностью более всего типично для русского духа. Его трагизм есть не мятеж, не озлобление против жизни, а тихая, примиренная скорбь, *светлая печаль.*

Стихи, из которых я заимствую и заголовок, и эпиграф моего размышления, кончаются, как известно, словами: «И сердце вновь горит и любит оттого, что не любить оно не может». Ближайшим образом здесь имеется в виду романтическая любовь к женщине, но в это можно вложить и более общий смысл. Печаль Пушкина светла, потому что сердце его не может перестать *гореть и любить.* Какая нравственная красота!

В заключение – оговорка общего характера. Я не придаю моему размышлению значения большего, чем попытке внести скромный вклад в осознание духовного мира Пушкина. Оно не претендует быть сколько-нибудь адекватным, хотя бы и только схематическим познанием его общего облика и существа, не говоря уже о том, чтобы исчерпать его. Всякую попытку отвлеченно определить это существо, выразить его в какой-либо законченной системе понятий, я считаю безнадежной. Предел этому ставит существо поэзии, как таковой. Слишком полна живого многообразия та изумительная духовная реальность, которая на этом свете носила имя Александра Пушкина.

Религиозное сознание Гоголя[431]

Русский новеллист и комедиограф Николай Гоголь, 125 день рождения которого отмечается в этом году, считается основателем великой русской прозы XIX века. Уже с появлением его первых юношеских произведений, сборника полных юмора рассказов из украинской народной жизни, он приобрел репутацию большого писателя. В последующих, более серьезных рассказах и, особенно, в двух шедеврах – комедии «Ревизор» и эпически построенном сатирическом романе «Мертвые души» – получил дальнейшее развитие его гениальный дар – остро и с глубочайшей правдивостью схватывать банальное и пошлое в жизни. Благодаря его большой наблюдательности и смелому натурализму, в его произведениях в резко сатирическом отражении как будто появилось подлинное лицо России. «Боже, как грустна наша Россия» – воскликнул Пушкин, когда Гоголь прочитал ему отрывки из «Мертвых душ»[432]. Эта оценка великого русского поэта послужила мерилом для суждений о художественных творениях Гоголя вплоть до конца XIX века. Гоголя воспринимали и приветствовали как великого реалиста и сатирика; если в близких Гоголю славянофильских кругах радовались народности его типов, то радикальные западники чествовали в нем социального критика, который, по его собственным словам, заметил «сквозь видный миру смех неведомые незримые миру слезы»[433] и – как они думали, обличал нищету русской жизни, несправедливость и развращенность существующего порядка.

Велико было поэтому всеобщее изумление, когда Гоголь в 1846 году опубликовал необычайную книгу «Выбранные места из переписки с друзьями», в которой он отрекался от всех характерных особенностей своего художественного творчества и предстал верующим христианином, пастырем и нравственным проповедником. Представители всех крайних движений единодушно отвергли эту книгу как необъяснимое заблуждение великого художника. Радикальный, социалистически

настроенный литературный критик В.Г.Белинский, который раньше прославлял Гоголя как великого художника, в частном письме к нему восстал с пламенным протестом против этой фальсификации настоящей цели русской жизни, почувствовав в книге «реакционный мистицизм» (письмо В.Г.Белинского стало своеобразным «символом веры» радикальных русских интеллектуалов). Умеренный Тургенев писал об этой книге несколькими годами позднее: «противная смесь гордыни и подыскивания, ханжества и тщеславия, пророческого и прихлебательского тона, подобного чему мы не знаем по всей литературе»[434]. Даже славянофильски настроенные друзья Гоголя пожимали плечами и грустно покачивали головой. Дальнейшие события, казалось, подтверждали этот приговор. Художественное его творчество иссякало, его религиозное обращение не принесло душевного спокойствия, он впал в мрачную меланхолию, сжег свои неопубликованные книги (среди них второй том «Мертвых душ») и вскоре скончался в 1852 году от болезни, до сих пор непонятной, но, несомненно, связанной с его душевной депрессией.

Только поколению конца XIX века в совершенно новой ситуации, более благоприятной для познания духовной реальности, удалось глубокое проникновение в жизнь души и художественного творчества Гоголя. Розанов, Мережковский, Брюсов первыми предложили правильное понимание характера Гоголя и его искусства[435]. Они обратили внимание на многие примечательные черты редкостного религиозно-метафизического ощущения жизни уже в художественных произведениях Гоголя. В общепризнанном реалистическом обличителе нравов с самого начала обнаружился мистически одаренный дух, который в своих изображениях жизни выражал не внешнюю реальность, а свою собственную внутреннюю тревогу; сатирические образы оказывались порождением его мучительно-болезненной фантазии. Что при этом они могли считаться верными правде, реалистическими портретами говорило, во всяком случае, не только о гениальной художественной, но и общей одаренности, посредством которой субъективные переживания, тогда же, становятся источником

откровения самой реальности. Только в данном случае – как и позднее, у Достоевского – речь идет не об эмпирической, а о метафизической реальности.

После того, как была найдена правильная точка зрения, опираясь на произведения и письма Гоголя, стало легче понять истинную сущность его личности и творчества. Дух Гоголя изначально несет в себе общие душевные склонности его украинского происхождения – смесь живого юмора с меланхолией и тоской. Гоголь признавался, что веселость его первых произведений вызывалась потребностью развеять комическими образами фантазии внезапные приступы меланхолии. Но, при этом, его личную сущность отличало замечательно острое врожденное чувство присутствия в первосущности мирового бытия демонического – равно ужасного, как и пошлого и злого. Так душа Гоголя избавлялась от панического страха; его главным мистическим переживанием был кьеркегоровский «страх и трепет». В середине трогательного, любовно написанного рассказа о мирной идиллической жизни старой супружеской пары («Старосветские помещики» в сборнике «Миргород»), мы внезапно встречаемся с авторским признанием в паническом страхе, который он испытал еще в детстве, когда посреди глубокого одиночества при светлом, ясном, солнечном дне внезапно услышал за собой таинственный голос, который звал его по имени. «Признаюсь, если бы ночь, самая бешеная и бурная, со всем адом стихий настигла меня одного среди непроходимого леса, я бы не так испугался ее, как этой ужасной тишины среди безоблачного дня». Точно также неожиданным ужасом отмечен рассказ о кончине этой мирной супружеской пары: жена умирает без видимой причины, после того, как она в появлении пропавшей кошки усмотрела пророческий знак своей близкой кончины, и ее супруг превращается в неряшливого идиота. Примечательно также постоянное – то комическое, чаще мрачно-таинственное, появление черта уже в первых беспечных новеллах Гоголя. Можно видеть в этом подражание очень любимому тогда в России Гофману; но при более глубоком рассмотрении здесь обнаруживается скорее внутреннее родство, чем внешнее

подражание: слова, которыми Гейне определял сущность произведений Э.Т.А.Гофмана: «крик ужаса в двенадцати томах», вполне относятся к творчеству Гоголя. Присутствие черта легко обнаруживается даже там, где он не выступает зримо. Мережковский удачно замечает, что в обоих главных произведениях Гоголя два центральных образа – довольного, мещански-порядочного аферист Чичикова в «Мертвых душах» и мечтательного враля и мошенника, порхающего над реальностью, якобы «ревизора» Хлестакова – можно считать двумя полярно-противоположными типичными воплощениями черта. Само действие в этих двух произведениях покоится на, некоторого рода, необъяснимом помешательстве умов, бесовском наваждении, благодаря которому разумные и житейские, опытные люди вынуждены принимать видимость и фальшь за действительность. Имея в виду эту особенность творчества Гоголя, не приходится удивляться крику ужаса, прозвучавшему в его «Переписке»: «Соотечественники! Страшно … Замирает от ужаса душа при одном только предслышании загробного величия и тех духовных высших творений Бога, перед которыми пыль все величие Его творений, здесь нами зримых и нас изумляющих. Стонет весь умирающий состав мой, чуя исполинские возрастания и плоды, которых семена мы сеяли в жизни, не прозревая и не слыша, какие страшилища от них подымутся…»[436].

С этим метафизическим чувством страха соединяется у Гоголя меланхолия, которая выражается в постоянном, вяжущем чувства ощущении страха, скуки жизни, покинутости и беспредметной тоски. Уже его первая новелла, задорно сумасбродная история о «Сорочинской ярмарке» заканчивается мастерским изображением меланхолического настроения. После того, как утихли шум ярмарки, музыка и крестьянские танцы слышатся легкие тона одинокой скрипки, отзвучавшие в тишине; для автора они становятся символом мимолетности всех жизненных радостей и необходимо следующих за ними печалью и оставленностью. Комическая история о двух друзьях-соседях из Миргорода, от скуки и праздности поссорившихся из-за пустяковой причины, и в ожесточенной тяжбе растративших

свое состояние и здоровье, заканчивается описанием отъезда автора из городишка после посещения постаревших и поседевших друзей: «Опять то же поле, местами изрытое, черное, местами зеленеющее, мокрые галки и вороны, однообразный дождь, слезливое, без просвету, небо. – Скучно на этом свете, господа!».

Страшное, рвущее сердце и дурманящее действие демонического заключается для Гоголя именно в скуке, затхлости и пустоте жизни. В своих произведениях он представляет нам целую галерею типов, все новые вариации глупых, тщеславных, корыстных и лживых людей, негодяев, под маской порядочных обывателей. Название его главного произведения «Мертвые души», в прямом смысле обозначающее умерших крепостных, которыми торгует проходимец Чичиков, выдавая их за живых, в то время имеет символический смысл. Повсюду в мире Гоголь видит мертвые, духовно опустошенные души, внутренне уничтоженные злом. Именно поэтому зло, которое является по Гоголю принципом небытия, лжи, иллюзии и ничтожества, не обладает какой-либо чарующей, титанической силой, а как раз воплощается в низменности повседневно-пошлого и мещанстве. «Я все называю своими именами, – сказал он однажды, – черта я зову чертом и знаю, что он разгуливает по свету в сюртуке»[437]. О своей комедии «Ревизор» Гоголь заметил, что его художественная цель состояла в том, чтобы изобразить мировую власть пошлости в тесных границах общества одного маленького провинциального города в России.

После сказанного можно не сомневаться, что эта мрачная, скучная картина мира, в котором господствует зло в образе обыденно-пошлого, вырастает из внутренней установки Гоголя (о чем, впрочем, он сам всегда говорил). Вокруг себя он видит мертвые души, потому, что смотрел на мир глазами, полными тоски. При всякой попытке изобразить эстетически и нравственно прекрасное, возвышенное и благородное, он становился риторичен, и его искусство теряло свою убеждающую силу. Известные границы гоголевского творчества находятся здесь.

Но, с другой стороны, было совершенно неверно принимать мрачную гоголевскую картину мира за сугубо субъективный образ болезненного духа Гоголя и на этом основании объявить ее, не имеющей объективной значимости. Напротив, к творчеству Гоголя вполне применимо глубокомысленное замечание Достоевского о том, что совершенно необоснованным предрассудком является мысль, будто бы познать истину могут только здоровые люди, а душевнобольные имеют дело с субъективными образами фантазии; как раз больные могут обладать особенно острыми способностями к восприятию мира, отсутствующими у здоровых людей: фактически благодаря болезненной склонности своего духа Гоголю удаются и важнейшие всеобщие, религиозные знания, и, в особенности, проницательный и очень значительный взгляд на истинную сущность его среды и его надломленного века.

Возможно, осуждение современниками «Переписки с друзьями» было относительно справедливым – у Гоголя не было признания пастыря и проповедника; в этом чувствуется что-то искусственное. Однако, это произведение очень сильно действует на любого религиозно восприимчивого человека. Но прежде всего «Переписка» – как и вообще судьба Гоголя – является потрясающим документом глубокого подлинно русского трагического, религиозного стремления. Желание добра и спасения пробуждено здесь вдруг с такой первоначальной силой, что и весь мир, и искусство уже теряют всякий смысл и ценность. Характерным для этой установки Гоголя является то, что все написанное им, включая и его раннее художественное творчество, он оценивает и рассматривает с точки зрения «пользы» для Родины и мира. Можно догадаться о трагедии большого, Богом

призванного художника, который внезапным религиозным обращением принужден к такому душевному конфликту. Другой, быть может, еще более значительный русский писатель, которому как художнику было дано любовно понять и изобразить красоту всей природы и человеческой души – Лев Толстой – полустолетием позже, из глубокой потребности исцеления души, пережил ту же самую потрясающую трагедию

отказа от искусства и красоты, тот же самый поворот к ограниченному религиозному морализму. Как не одностороння и неудовлетворительна эта установка Гоголя и Толстого, она все же замечательным образом свидетельствует о стремлении русского духа к последней полноте, ко вселенскому духовному совершенству. Художественное и эстетическое, как таковое, отвергается, потому, что они легко уводят человеческий дух в чисто идеальную сферу, отделенную от реальной жизни и потому отвлекают его от великой задачи подлинного, реального *просветления мира* и его *спасения* – единственного, что нужно делать. Гоголь первым выразил типично религиозную установку русского духа на искусство. Оно всегда является или должно быть больше чем *«чистое* искусство», а именно – функцией или орудием стремления к святости. Он первым заметил пророческую черту подлинно русского лиризма, глубочайшая сущность которого заключается в стремлении к Богу.

Несмотря на свое безграничное почитание Пушкина, великого и единственного «чистого поэта» России, он предчуствует новый стиль и смысл русской поэзии: «Скорбью ангела загорится наша поэзия и, ударивши по всем струнам, какие ни есть в русском человеке, внесет в самые огрубелые души святыню…»[438]. Этими словами предсказывается появление *Достоевского.*

Но помимо проблем искусства в этой замечательной книге местами содержится глубокая и подлинно христианская мудрость, и пламенная исповедь истинно христианского понимания жизни, исходящая из глубин религиозного переживания. В этом отношении у Гоголя, разумеется, были предшественники в кругу его друзей славянофилов. Но большое различие между ним и славянофилами состояло в том, что последние, идеализируя народные традиции русской жизни, оптимистически видели в них совершенно адекватное выражение русской религиозной веры, тогда как Гоголь, напротив, с раздраженной резкостью отмечал противоречие между фактическим образом жизни и христианской верой и поэтому призывал к религиозному обновлению. Гоголь выдвинул идеал, который только теперь, после русской

катастрофы, начинает оказывать действие в религиозно настроенных русских душах: это идеал «оцерковления жизни». Он резко отвергает широко распространенное среди образованных людей требование реформировать церковь, приспосабливая ее к современному образованию: «они говорят, что Церковь наша безжизненна; они сказали ложь, потому что Церковь наша есть жизнь». Но одновременно он понимает причину этого ошибочного представления: «ложь свою они вывели логически, вывели правильным выводом: *мы трупы,* а не Церковь наша, и *по нас* они назвали и Церковь нашу трупом». «Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших. *Мы должны быть Церковь* наша... Наша совесть ясно нам говорит, что мы прошли мимо нашей Церкви и больше не знаем ее. Владеем сокровищем, которому цены нет, и не только не заботимся о том, чтобы это почувствовать, но, и не знаем даже, где положили его ... Только и возможна для нас *одна* пропаганда – жизнь наша. Жизнью нашей мы должны защищать нашу Церковь, которая вся есть жизнь; благоуханием душ наших должны мы возвестить ее истину»[439].

Чувствуется, что в Гоголе пробудилось сознание необычно великой исторической и религиозной задачи; речь идет ни о чем другом, как о внутреннем обновлении всего современного светского образа жизни и образования, которые возникли вне христианской жизни и в противоположность ей. Эта великая задача, поставленная перед всем христианством, особенно актуальное значение имеет для русской жизни. Ибо в удивительном противоречии со стремлением русской души к религиозному просветлению мира, русская церковь до сих пор остается – по историческим причинам, которые мы здесь не исследовали ближе – в состоянии потенциальности, как неизмеримое, свято хранимое сокровище, которому еще не было найдено достойного плодотворного применения. В этом заключаются также глубокие причины поражения России в большевизме: неудовлетворенная потребность в истинно христианском обновлении жизни была вытеснена ложным, ведущим к погибели путем *антирелигиозного* обновления.

С самого начала ясно, что совершенное понимание и исполнение этой всемирно-исторической задачи не по силам отдельному человеку. Уже поэтому можно думать, что Гоголь часто ошибался при более точном развитии этих мыслей. Кроме того, мы уже знаем, что истинно значимое в религиозном духе Гоголя лежит не в области положительного строительства. Напротив, предпочтительно негативное, а именно, сознание глубокой пропасти, зияющей между действительностью и идеалом, является тем, что он действительно остро видел и выражал, и что сохраняет в его наблюдениях большую и постоянную ценность. Его художественно-духовная самобытность, которая вынуждала его замечать вообще в жизни демоническое, зверино-карикатурное и вульгарное, открыло ему глаза на таинственную власть, которая проникает в жизнь европейского человечества и сделало его способным к замечательной, – можно даже прямо сказать, пророческой – интуиции истории. Точными словами он определяет незримую демонию, скрытую в мировоззрении либерального просвещения и первых опытах гуманитарного социализма. Почти одновременно со старым Гете, который видел, что «приходит время, когда Бог уже не испытывает радости от людей, и все должно быть разбито для нового создания»[440],Гоголь произносит свое жуткое предсказание: «В Европе заваривается теперь повсюду такие сумятицы, что не поможет никакое человеческое средство, перед которыми наше нынешнее чувство страха есть лишь только тихое предчувствие»[441]. Гоголем овладело ощущение неуверенности, неустойчивости жизни европейцев (включая и Россию): «Все более, чем когда-либо прежде, чувствуют, что мир в дороге, а не у пристани, не на ночлеге, не на временной станции или отдыхе. Все чего-то ищут, все стремятся куда-то вперед»[442]. За всеми политическими и социальными стремлениями, которые выбили мир из старой колеи, Гоголь видит духовные искания, «необъяснимую тоску».

Кажется, внешне эта всеобщая тоска человечества выглядит близкой стремлению к христианским идеалам. Рассматривая русский обычай встречать на Пасху всех

знакомых братским поцелуем, Гоголь замечает, что можно думать, будто этот день наиболее близок сердцу нашего столетия с его великодушными и человеколюбивыми мечтами о всеобщем счастье, о братском примирении всех людей и внутреннем достоинстве человека. Но выражение христианского братства в пасхальный день и на Западе, и в России осталось пустой формой, что непререкаемо свидетельствует, как бессодержательно и неискренне предполагаемое христианское устремление нашего века. Современный человек готов заключить в объятия все человечество, но не своего ближнего. «Есть страшное препятствие, непреоборимое препятствие для подлинно христианского празднования этого дня и имя ему – гордость»[443]. Весьма тонко Гоголь замечает, что раньшечеловеческая гордость выступала только по-детски непродуманным чувством, гордостью физической силой, богатством, знатностью. Напротив, в наше время гордость впервые осознанно выступила в своей истинной сущности как духовная сила. Наиболее яркое выражение этой духовной силы Гоголь находит в том, что он называет гордостью разума. Современный человек сомневается во всем, но не в своем разуме. Более того, не так сильно идет борьба за существенные права и преимущества, как борьба противоположных мнений; не чувственные страсти, а страсти разума, как они выразились в партийной ненависти, господствуют в мире. Наибольшая смута идет не от глупых людей, а, напротив, от умных, которые излишне полагаются на свою силу и разум. Гоголь отмечает один потрясший его факт: как раз, когда могло показаться, что посредством нравственного и интеллектуального образования человеческая ненависть будет вытеснена из мира, зло снова приходит в мир через другую дверь, по другой дороге, дороге разума. Зло в форме партийного фанатизма, подобно страшной стае саранчи, на крыльях газетных листков настигает человечество. Разум становится модным и как мода господствует затем над самим разумом: даже по-настоящему умные люди, повинуясь партийным шаблонам, начинают выступать против своих собственных взглядов, только бы не уступать вражеской партии. Темные, никому не известные

личности правят мыслями умных людей, и газетный листок, всем известный своей лживостью, становится нечувствительным законодателем человека, его не уважающего. Никто не боится ежедневно преступать первые и священные заповеди Христа, но каждый, как робкий мальчишка дрожит перед модой. Божьи посланники стоят молча в стороне, в мире господствуют создатели моды. Мир видит темную силу, вздымающуюся снизу, но как зачарованный, не восстает на нее. В этом триумфе демонии заключается страшная издевка над человечеством, мечтающем о прогрессе. Именно поэтому «непонятной тоской уже загорелася земля: черствей и черствей становится жизнь; все мельчает и мелеет, и возрастает только в виду всех исполинский образ скуки, достигая с каждым днем неизмеримейшего роста. Все глухо. Могила повсюду. Боже, пусто и мрачно становится в Твоем мире»[444].

Гоголю было дано постигнуть действительно глубокое понимание трагедии и умственную сумятицу наступающего века. Содрогаясь, как на краю пропасти, чувствовал он всем своим сердцем, что век, который отвернулся от Бога и хочет опереться только на человеческую гордыню движется к катастрофе. «Мне ставят в вину, что я говорю о Боге, – говорил он, отвечая своим критикам – умные люди сказали, что у меня нет к этому призвания, что это не мое дело. Но что я должен делать в такое время, когда оно само вынуждает говорить о Боге? Как должен я молчать, если скоро закричат камни? Каждый из нас призван говорить об этом»[445]. Эти слова свидетельствуют о подлинно профетическом чувстве обязательства перед божьим заданием и теперь, спустя восемьдесят лет, не удержаться от впечатления, что в Гоголе говорило откровение.

Примечательным образом два других великих русских писателя совершенно иного склада пришли к тому же пониманию, как и Гоголь. Спустя три года после появления «Переписки» – этого крика сердечного отчаяния перед миром, захваченным демонией – Александр Герцен опубликовал свою удивительную книгу «С того берега» – потрясающий документ души девятнадцатого столетия. Социалистически и радикально

настроенный Герцен – атеист и ничего не хочет знать о христианстве; но его диагноз и его прогноз относительно европейского человечества в существенном совпадают с гоголевским. Близкое знакомство с образованным европейским обывателем и опыт революции 1848 года открыли ему глаза на неистинность, духовную ограниченность и лживость гуманистической веры в прогресс. Сам перед собой и перед своими друзьями-единомышленниками он поставил уничтожающий для этой веры вопрос: «Отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно; верить в царство небесное – глупо, а верить в земные утопии – умно?»[446].Вера в человечество и прогресс есть не что иное, как пустое и глупое самомнение человека – идолопоклонство, неравноценная замена утерянной религиозной веры. Кто совестлив иразумен, должен стоически спокойно наблюдать за безнадежной театральной игрой бессмысленной человеческой сутолоки в истории.

А двадцатью годами позднее третий великий русский ум приходит к познанию той же самой страшной диалектики, которая выстраивается на чистом разуме и на человеческой темноте – атеистическо-религиозном социалистическом мировоззрении, отрицающем христианскую любовь и покорность. В «Бесах» Достоевский изобразил демонию этой веры, которая «начинается с провозглашения всеобщей свободы и завершается установлением всеобщего рабства» – духовное ничтожество и презрение к человеку, которые прячутся за мечтой о земном рае и выступают как одержимость демоническими силами лжи и убийства. Ощущаемая Гоголем незримая темная сила у Достоевского сгущается в легион демонов, который по евангельской легенде превращается в стадо свиней и низвергается в пропасть. Полустолетием позже это видение стало явью в большевизме.

Гоголю принадлежит заслуга почувствовать и изобразить эту демонию нехристианского и противохристианского мира. Уже только эта интуиция говорит о глубине и религиозной значительности этого редкого духа. Религиозные и исторические взгляды Гоголя стояли, как мы сейчас это понимаем, в тесной

связи с особенностями его художественной интуиции. С доходившим до болезненности обостренным чувством зла и пошлости в человеческой жизни, демонической силы в мире; в его художественном творчестве соединяется глубоко скрытое, едва заметное на первый взгляд, страстное стремление к спасению. Когда мы читаем неописуемо смешное излияние мыслей заболевшего манией величия маленького чиновника («Записки сумасшедшего»), оконченные захватывающим душу криком «Маменька, спаси меня! Разве ты не видишь, как мучается твое дитя?» или, когда мы сравниваем (в ставшем известном образе) Россию с тройкой, которая дикой рысью летит к неизвестной цели, то чувствуем в этих словах и картинах великую тоску, которая заполняла душу Гоголя. Духовный кризис, который привел его к религиозному обращению, не нарушил внутренней цельности его личности. Он сам сообщил в «Авторской исповеди», как в своем стремлении к истинному художественному постижению различных человеческих типов он постепенно пришел к поискам сущности души человека и отсюда – к Христу, как единственно подлинному знатоку человеческой души. Гоголь – первый представитель характерной существенной черты русской литературы, которая, постоянно требует последней, настоящей, безобманной истины и поэтому идет от эмпирического реализма к реализму религиозно-метафизическому. Великий основатель художественного реализма в России одновременно замечательным образом является первым представителем глубокого и трагического религиозного стремления, которым проникнута русская литература. Этой чисто русской тоской было дано Гоголю пророческое постижение грядущей трагической русской и европейской судьбы.

Перевод с немецкого А. Власкина

Космическое чувство в поэзии Тютчева[447]

Das Lebend'ge will Ich preisen,
Das nach Flammentod slch sehnet.
Гёте.

I.

Всякая попытка изложить в ряде отвлеченных мыслей, миросозерцание поэта, выразить прозаически его поэтическую сущность наталкивается на трудность, лежащую в существе поэзии, как таковой. В поэзии не существует содержания, отделимого от формы. Всякое поэтическое творение выражает некоторое целостное сознание или чувство, которое изливается из души поэта и воспринимается нами как органическое целое, как неразъединимый – и лишь в этой неразъединимости утверждающий свою сущность – комплекс образов, мыслей, слов, душевных движений, ритма и созвучий. *Что* и *как* поэтического творчества, *темы* поэта и его *стиль* лишь в своем единстве образует его «сущность», его «миросозерцание». Отсюда, казалось бы, следует, что «изложить» это миросозерцание иначе, чем это сделал сам поэт, значит не уловить самого существенного в нем, или значит вместо самого миросозерцания дать обрывки и клочки, которые так же мало похожи на слагающееся из них целое, как мало сумма цветовых пятен похожа на картину или механически, без «выражения» подбираемый ряд звуков – на музыкальную мелодию. Шутливое определение Толстого: «критика – это то, что глупые люди пишут об умных», с этой точки зрения оказывается – если под «критикой» разуметь именно прозаическое воспроизведение сущности поэтического творения – в известном смысле вполне объективным суждением. Не потому, конечно, чтобы все критики, как люди, были глупы, а все поэты «умны», – как это выражено во внешней форме этого суждения, – а потому, что «критика» сама по себе, по своей внутренней природе, имеет пределы более узкие, чем поэзия, и не может «вместить» в себя, «выразить» последнюю, т.е., по-видимому, не может исполнить своего назначения. Поэзия, как

таковая, «умнее» прозы – она богаче, содержательнее прозы, более приближается к абсолютной полноте и конкретности самого бытия. Точнее говоря: отвлеченные, «прозаически» выраженные мысли не дают нам самого предмета, самой истины; он суть, по гениальному сравнению Платона, только *мостки,* орудия приближения к истине, тогда как поэзия дает самое жизнь в ее совершенной конкретности; поэзия вообще не *нуждается* в «мыслях», ибо имеет в себе самой, имманентно, свой предмет и не должна косвенно, обходными путями приближаться к нему.

И все же «критика», в смысле прозаического изложения идейного содержания поэтического произведения или поэтической натуры, продолжает существовать и не может быть истреблена никакими соображениями. И нельзя сказать, чтобы ее существование было плодом одного лишь недомыслия. Правда, есть много, слишком много таких изложений, в которых верны и хороши только их поэтические цитаты. Из других, однако, мы все же научаемся тому, что мы не могли или не умели сами непосредственно узнать из художественных творений. И вообще, худо или хорошо такая «критика» выполняет свое назначение, во всяком случае, мы непосредственно сознаем, что она имеет какое-то назначение, выполняет какую-то нужную и осуществимую цель. Эта цель ясна: для того чтобы понять, опознать художественное впечатление, нужно уловить и запечатлеть его в понятиях. Потребность удержания, фиксирования, осмысления всех впечатлений и переживаний есть неистребимая, органическая потребность человеческого духа. Но как возможно ее удовлетворение, если сущность поэтического творения невыразима иначе, как в его же собственной поэтической форме? Не равносильно ли это стремление желанию поймать и запереть луч света, или схватить руками радугу? Не должна ли самая сущность поэтического творения как бы вечно ускользать от захвата отвлеченной мысли, проскальзывать между пальцами, как неуловимая стихия света и воздуха?

Ясное сознание своеобразия поэтического выражения и непосредственной неуловимости его для отвлеченной мысли не

дает еще права сразу, без оговорок, дать утвердительный ответ на эти вопросы и признать бессмысленность всякой попытки «разобраться» в художественном творении. Соотношение здесь более сложное, чем это может казаться с первого взгляда. Поэтическое произведение, как мы указали, дает целостное переживание, в котором что и как, содержание и стиль, слиты в неразрывное органическое единство. Но именно постижение всей *органичности* этого единства, из которого ближайшим образом уясняется трудность и неосуществимость до конца всякого «опознания» художественного творения, дает вместе с тем и ключ к частичному разрешению этой трудности. Это единство содержания и стиля означает не только то, что лишь оба эти момента *совместно* образуют сущность поэтического творения; оно имеет гораздо более глубокий смысл. Оно означает, что обе эти категории, как отдельные, отличимые и противополагаемые друг другу моменты вообще не существуют в поэзии; или же, поскольку мы вправе пользоваться этими категориями, между ними должно быть признано то соотношение, что каждая из них в себе самой носит и заключает другую. Поэтическое единство состоит в том, что *стиль* художественного произведения «гармонирует» с его *«содержанием»,* но гармония возможна вообще только между однородными моментами, между явлениями одного порядка. Таким образом, эта гармония стиля и содержания означает, что в художественном творении все совместно есть и стиль, и содержание. Стиль художественного творения, его *«как»,* например, в поэзии неуловимые оттенки впечатления, даваемого ритмом, созвучиями, подбором слов, принадлежат сами к *смыслу* творения, к тому, *что* оно хочет сказать. Но, с другой стороны, то, что в узком смысле может быть противопоставлено стилю художественного творения как его «содержание», именно его «что», его тема, мысли и данные, в нем содержащиеся, должны быть так подобраны и соединены, чтобы сами собой давать впечатление некоторого «как», т.е. чтобы самим иметь стиль или *быть стилем.* Вся вообще противоположность между субъективным и объективным моментом, между содержанием самого предмета и формой, в

которой сознание улавливает, переживает и воспроизводит его, вся эта противоположность лежит за пределами художественного переживания и противоречит его природе. Художественное переживание есть всегда *предметное чувство,* единство, в котором погашено различие между субъектом и объектом, в котором нет отдельно объективных вещей и субъективных эмоциональных реакций на них, а есть только одно целостное, субъективно-объективное сознание, нечто новое, объемлющее и чувства, и представления, и вырастающее из их взаимопроникновения. «Вещи», объекты, содержания художественного переживания не существуют как бы в холодной объективности, независимо от проникающего и связующего их общего чувства или впечатления. Но это «чувство» или «впечатление», с другой стороны, тоже не существует, как нечто только субъективное, как «душевное переживание», которое искусственно, в виде произвольной иллюзии, переносится поэтом на вещи, «вкладывается» в них и как бы извне обрамляет и разукрашивает их. Напротив, оно вырастает из самих объектов, оно дано вместе с ними и неотделимо от них. Именно органическое единство «субъективного» и «объективного», эмоционального как и интеллектуально-предметного *что* в художественном сознании и творении ведет к тому, что каждое из них служит как бы выразителем и заместителем целого. Художественное творение подобно геометрической фигуре, каждая часть которой таит в себе закон целого и укажет на это целое. Его можно символически мыслить, например, в виде конуса, вершина которого есть точка эмоционального слияния пучка лучей, а основание – объективная сфера, захваченная этим пучком. Направление лучей уже предопределяет, что будет ими захвачено, на что они направлены; и, с другой стороны, объективная сфера, захваченная лучами, сама собою указует на высшую точку, в которой эти лучи сливаются и которая создает единство *формы* этого геометрического комплекса.

Эта последняя сторона дела, т.е. то обстоятельство, что элементы содержания – даже независимо от «стиля» в узком смысле слова – в их своеобразном сочетании сами слагаются в

некоторый стиль, сами имеют в себе уже нечто иное, кроме самих отвлеченных элементов, именно невыразимую отдельно *конкретную* сущность, некоторый живой, т.е. поэтический облик или «стиль», – это обстоятельство открывает переход над пропастью, отделяющей «поэзию» от отвлеченного миросозерцания. Иначе говоря, сама эта противоположность между невыразимой конкретной жизненностью поэзии и холодной отвлеченностью системы объективных идей страдает недостаточностью, грубостью, упрощенностью, присущими всем отвлеченным противопоставлениям. Художественная интуиция жизни и идейное постижение суть разнородные органические типы духовной жизни, между которыми как между всеми органическими типами, существуют переходные ступени, опирающиеся на непрерывное единство всего органического. Никакое философское миросозерцание, построенное из отвлеченных элементов, не существует без некоторого единого интуитивного центра; всякий истинный, т.е. не смутно и лишь словесно мыслимый, а адекватно созерцаемый, комплекс «идей» не только *имеет* вообще «стиль», конкретную физиономию, но и имеет его своей основой и последней сущностью, т.е. вырастает прямо из потребности, через посредство комбинации идей, передать некоторое живое целое, некоторое художественное впечатление бытия. С другой стороны, всякое поэтическое переживание несет в себе некоторую идейно-кристаллизующую силу, действует, как притягательный центр, вокруг которого неизбежно располагается известная комбинация идейного содержания. Поэтому между художником и мыслителем существует органическое духовное сродство, в силу которого все подлинные и великие представители каждой из этих двух форм творчества не только как личности, в большей или меньшей степени, сочетают в себе оба духовных начала, но и имеют в себе именно их внутреннее единство, ибо оба рода творчества истекают в конечном итоге из одного источника, разветвлениями которого они являются. Поэтому существуют и духовные типы, к которым вообще затруднительно применить одну из двух этих категорий. Так, среди гениев, причисляемых к «мыслителям», например,

Платон в такой же мере заслуживает наименования художника, как, с другой стороны, среди художников Гёте или Достоевский имеют право считаться мыслителями. В известной мере, оба начала, повторяем, всегда даны совместно, но в приведенных случаях их совместность и внутреннее единство проявляются особенно резко и ясно: духовное творчество здесь даже и преимущественно не выливается в одно из двух возможных русел, а сразу течет по обоим, постоянно перекрещивающимся и сливающимся воедино рукавам, и невозможно определить, что здесь служить целью и что – средством: хочет ли творец, в качестве поэта, комплексом идейного содержания выявить, воплотить стиль своего художественного бытия, или же, в качестве мыслителя, средствами художественного изображения высказать свое идейное восприятие жизни.

Если оставить в стороне эти редкие случаи, интересующие нас здесь главным образом своим показательным значением, и сосредоточиться на ярко и более односторонне выраженных типах чисто художественных, поэтических натур, то в этом отношении, именно по степени близости их к идейному творчеству, можно было бы различать два типа поэтических натур. У одних – которых мы хотели бы, несколько изменяя обычное словоупотребление, назвать *чисто-лирическими* поэтами – художественная сущность, общий стиль поэтического творчества выражается главным образом в формально-музыкальной стороне творчества, в неуловимом со стороны своего содержания поэтическом колорите. Художественная субстанция такого поэта не нуждается или почти не нуждается для своего воплощения в особом, характерном *содержании,* в определенном объективном материале или определенной идейной группировке элементов бытия. Для него, напротив, все объективное, все, относящееся к *содержанию* и потому выразимое в мыслях, есть только безразличный сырой материал, приобретающий художественную форму исключительно в субъективной лирико-музыкальной энергии самого художника. Типом таких поэтов можно было бы признать, например, Пушкина[448]. Конечно, и в этих случаях безразличность содержания имеет свой предел; стиль

творчества и здесь, до некоторой степени, предуказует грани содержания. Но содержание определяется здесь, скорее отрицательно, чем положительно: художественная энергия поэта отбрасывает от себя, как неподходящие к ней, некоторые содержания, тогда как в том, что она берет и на что направляется, трудно подметить и выявить с некоторой удовлетворительной определенностью, без расплывчатой общности, характерные идейные черты. Про Пушкина, примерно, можно было бы сказать, что он любит и видит в бытии преимущественно момент жизнерадостной ясности, примиримости всех контрастов и конфликтов в спокойной гармоничности естественной связи вещей. Но как бедны, как малосодержательны такие определения по сравнению с невыразимым и вместе с тем вполне определенным лирико-музыкальным колоритом этого поэта! То, что он нам говорит и дает своей поэзией, есть, следовательно, в значительной мере его *«как»,* его собственная художественная энтелехия; эта энтелехия сама по себе есть, конечно, определенное *«что»,* но это «что» невыразимо по своему содержанию, невыявимо никакими, даже тончайшим образом ограненными, понятиями.

В противоположность поэтам такого типа – причем и эта противоположность, конечно, допускает ряд многообразных переходных ступеней – другой тип поэтов выражает своеобразие своего художественного переживания не только в невыразимом музыкальном колорите своего творчества, но и в характерном подборе и формировании определенного объективного материла. Художественная энтелехия таких поэтических натур проявляется не только в специфическом характере света, который они бросают на жизнь, но и в том, что этот свет падает на определенные стороны жизни и вырисовывает определенные ее картины. Такие поэты имеют свой собственный, органически истекающий из их художественной натуры, угол зрения на жизнь; художественная энергия их разряжается и находит себе удовлетворение только вскрытием, обнаружением в глубинах бытия определенных содержаний, которые являются как бы объективным отражением субъективного стиля художника. Правда, эти

содержания никогда не имеют для художника ценности сами по себе, т.е. просто как комплексы отвлеченных определенностей; поскольку он вообще художник, они нужны только как элементы или средства, соучаствующие в воплощении невыразимого в отвлеченных мыслях поэтического стиля. Но именно в качестве таких элементов они необходимы и являются неотъемлемой принадлежностью его поэтической сущности. Такая поэтическая натура удовлетворяет свой художественный инстинкт, только найдя в самой природе в объективном бытии, отголосок своих стремлений, выявляя и включая в свою поэтическую жизнь родственные себе элементы объективного содержания. Подобно тому, как стиль всякой личности вообще проявляется не только во внутреннем своеобразии ее переживаний, но и в характерном подборе элементов внешней среды, начиная с платья и обстановки и кончая книгами, умственной средой, выбором занятий, друзьями и т.п., так и поэтическая натура именно в своем художественном творчестве нуждается в извлечении и привлечении к себе из внешнего мира всего, ей соответствующего, – нуждается в некоторой приспособленной к ней внешней атмосфере, в которой только и может дышать ее художественная душа. Поэтому из глубины художественного инстинкта вырастает здесь определенное идейное содержание, идейная картина мира и жизни: поэт, именно в силу потребности выразить до конца себя самого и свою чисто поэтическую сущность, становится мыслителем и прозорливцем. Он – мыслитель, конечно, не в том смысле, чтобы его поэзия исчерпывалась выражением определенных мыслей – никакая поэзия не может, не перестав быть поэзией, служить средством для выражения отвлеченных мыслей; дело обстоит как раз наоборот: не поэзия выражает здесь мысли, а мысли выражают поэзию. Но именно возможность – и необходимость – выразить свою поэтическую сущность, свой стиль, через мысли, через определенную группировку черт бытия, приводит к тому, что эта поэзия имеет неотъемлемое от своей сущности, органически слитое с ней идейное содержание. Отсюда именно для читателя, для личности отраженно, через восприятие поэтического творения, соучаствующей в таинственном

процессе художественного выражения жизни, открывается возможность до известной степени отдать себе отчет в художественном стиле через воспроизведение его идейных элементов, содержания адекватной ему картины мира. Постижение художественной сущности может быть достигнуто здесь двумя путями: непосредственно – интуитивно, или чисто художественно, через поэтическое заражение, через инстинктивное уловление того единого центра, из которого исходит пучок лучей, формирующих картину жизни, и косвенно, через воспроизведение содержания самой сотворенной здесь картины жизни, через такую группировку ее элементов, которая сама собой намечает линии, ведущие к художественному центру. Первый путь образует, конечно, основу восприятия художественного творения и только один ведет к полному и адекватному его восприятию; но он, будучи как бы повторением самого непостижимого процесса художественного творчества, невыразим и непередаваем. Второй путь никогда не доводит до конца, дает только приблизительную схему, а не живую полноту; но уже в самой этой схеме в неполном, неразвернутом виде содержится намек на этот невыразимый центр, и ценность этого пути состоит в том, что он дает *знание,* т.е. имеет общеобязательное и всем доступное значение. Путь этот становится неправомерным и приводит к ложным по существу результатам только там, где не отдают себе отчета в его конечной цели и в ограничениях, ею налагаемых. Где критик, вместо того, чтобы через подбор и уловление идейных элементов, приближаться к *предметному чувству* поэта, сознавая всю непосредственную невыразимость этого чувства прозаическими средствами, хочет исчерпать существо поэтического содержания какими-либо идеями, каким-либо «миросозерцанием», – там всякому зрячему воочию видна внутренняя несостоятельность этой попытки, неизбежность, с которою такое изложение становится не только упрощением, но и искажением своего предмета. Поскольку же мы с самого начала отдаем себе отчет в методических предпосылках такой попытки, сознаем и ее цель, и степень осуществимости этой цели, она не только не заключает в себе ничего ложного, но и

образует ценнейшее орудие идейного обогащения, ибо означает извлечение из недр поэзии идейных сокровищ, которые как бы лишь потенциально, т.е. без возможности непосредственного употребления, в них таятся, – использование неисчислимой духовной силы поэтических гениев для расширения общего кругозора жизни. Эти соображения казались нам необходимыми в качестве предисловия к попытке разобраться в идейном содержании поэзии *Тютчева.* Мысли, намеченные нами в общей форме об отношении между поэзией и идейным постижением жизни, приобретают особенно выпуклое значение в применении к поэзии Тютчева. Тютчев принадлежит к числу немногих поэтов, соединяющих величайшую яркость и обрисованность объективно-эпического момента поэзии, ее идейного содержания, с исключительной силой и богатством лирико-музыкального ее элемента. Он, с одной стороны, явно приближается к типу поэтов-мыслителей; его художественное творчество есть непосредственное проникновение в глубины объективного бытия, интуитивное озарение содержания самого объекта; и потому в отношении Тютчева особенно сильна потребность разобраться в его идейном богатстве, особенно притягателен соблазн выразить его поэзию, как «философское миросозерцание». С другой стороны, Тютчев обладает изумительным, совершенно исключительным (даже по сравнению с Пушкиным) богатством лирико-музыкального стиля; многообразие и тонкость его ритмики, всякого рода созвучий, подбора слов с их непередаваемым эмоциональным колоритом столь же неотъемлемо принадлежит к внутренней сущности его поэзии, как и ее объективное содержание; и в этом отношении на нем особенно ясно обнаруживается, что поэтическая сущность неисчерпаема до конца ни в каком «миросозерцании», и что уяснение содержания поэзии должно направляться не на построение из этого содержания философской системы, а лишь на уловление в нем схематических контуров и граней целостного предметного чувства[449,450].

II.

Первая и самая общая черта, определяющая содержание поэзии Тютчева, состоит в том, что его предметное чувство носит *космический* характер. В этом определении заключено двоякое. С одной стороны, его предметное чувство *реалистично, объективно.* Всякое художественное переживание, как уже было указано, само по себе возвышается над противоположностью между субъектом и объектом, внутренним настроением восприятия и внешними его предметами: оно с самого начала есть единство субъективного и объективного моментов, внутреннего и внешнего мира; в нем личность чувствует себя в вещах и вещи в себе, или, точнее, не сознает ни вещей, ни себя, а лишь одно духовное целое, которое, не вмещаясь ни в какое ограниченное «я», вместе с тем полно трепета живой жизни, пропитано душевностью и духовностью. Где нет этого единства, там нельзя уже говорить о поэтическом творении или переживании. Но если обе стороны – субъективная и объективная, душевное настроение и предметное содержание – во всяком поэтическом переживании суть неотделимые моменты органического целого, то, все же, поэт может характеризовать это целое преимущественно чертами то одного, то другого порядка. Единство художественного сознания может ощущаться поэтом то так, что весь мир он чувствует в себе, что все явления природы откликаются на его настроение и служат ему средством для выражения его души, то, наоборот, так, что *себя* он чувствует *в мире,* что все чувства и настроения он сознает сразу, как проявления космической природы объективного бытия, как такового. Поэзия первого типа есть поэзия субъективная или идеалистическая, поэзия второго типа есть поэзия объективная или реалистическая. В первом случае поэт ищет и находит всюду свои чувства, свое настроение, и весь мир становится грезой, игрой образов, все назначение которой состоит в том, что через нее должна излиться душа поэта. Во втором случае поэт как бы бескорыстен: он ищет не себя, а душу самого мира. Целостная художественная жизнь воспринимается им как жизнь самой природы, самих вещей, и даже там, где *темой* художественного изображения служат явления личной

внутренней жизни, они воспринимаются и описываются, как проявления в душе человека жизни и чувства космоса. В Тютчеве с особенной исключительной силой выражено это последнее направление. Его интересует только объект, природа, мир; вся жизнь воспринимается им в категориях объективного, космического порядка. Природа есть для него, сама по себе, комплекс живых сил, страстей и чувств («не то, что мните вы, природа, не слепок, не бездушный лик – в ней есть любовь, в ней есть свобода, в ней есть душа, в ней есть язык»), а отнюдь не мертвый материал, который повинуется воле художника и в его руках служит послушным средством выражения его собственных чувств. И, с другой стороны, сама душевная жизнь человека ощущается им как область, входящая в порядок объективного бытия и подчиненная космическим силам. Так, душа «бьется на пороге двойного бытия», так, порыв светлой, духовной радости есть не что иное, как проникновение самой стихии неба в душу человека («как бы эфирною струею по жилам небо протекло»); про душевно-мертвых людей говорится: «лучи к ним в душу не сходили, весна в груди их не цвела», любовное признание есть «золотое солнце», исторгающееся из груди девушки; страстное томление девушки есть рождающееся в ней сгущение атмосферы перед грозой, и слезы, выступившие на ее ресницы, – «капли дождевые зачинающей грозы»; последняя, старческая любовь есть вечерняя заря на уже потухшем небе. Все это у Тютчева не «образы», не символические приемы выражения душевных настроений, а восприятие их подлинной космической природы. В отношении таких художников, как Тютчев, особенно ясно обнаруживается ложность той распространенной эстетической теории, по которой художественное переживание осуществляется через особый процесс «одушевления» объектов, через инстинктивное перенесение на них личных чувств художника. Эта теория ложна в отношении всякого поэтического переживания, независимо от того, к какому из намеченных здесь типов оно принадлежит; и субъективная, идеалистическая поэзия совсем не находит свои объекты сначала бездушными, чуждыми настроения, и лишь потом,

особым искусственным приемом, включает их в свою душу и расцвечивает своими чувствами; напротив, поэтическому сознанию сразу и совершенно непосредственно дан живой и одушевленный мир, дано предметно-эмоциональное единство. Но там, где поэт ощущает это единство, как *объективное* бытие, где он с самого начала живет в душе мира и себя самого сознает лишь звеном и проявлением этой объективной духовной жизни, – там говорить еще об особом процессе «одушевления», о перенесении личных чувств на внешний мир, значит спутывать все карты и вместо непредвзятого описания подлинной природы переживания строить теорию, исходные посылки которой противоречат фактическим данным художественного сознания. Скорее здесь можно было бы усмотреть обратный процесс: не одушевления космоса, а, так сказать, *космизацию* души, перенесение на личную жизнь категорий космического порядка. Непосредственность, с которою такой художник сознает жизненность и одушевленность объективного мира, как такового, – с которою он сразу живет в духовной стихии мира и в себе самом, в своей внутренней жизни, сознает лишь проявление той же стихии, – эта непосредственность *мистического реализма* есть такой же самоочевидный факт, как и, например, априорность, объективность математического знания; и этот факт должен служить исходной точкой теории искусства, а не насильственно искажаться в угоду предвзятых теорий.

Но *космический* характер поэзии Тютчева не исчерпывается еще ее объективизмом или реализмом; для него существенно также и то, что предметное чувство Тютчева направлено всегда на природу как *целое,* и что каждое отдельное проявление жизни есть для него символ великого космического целого. Правда, в известном смысле, это есть также черта, присущая всякой поэзии, как таковой. Поэзия не допуская ничего *отвлеченного,* тем самым не ведает *обособленных частей;* всякое ее творение есть не только микрокосм, замкнутое самодовлеющее целое, но именно, в качестве микрокосма, оно таит в своем малом мире всю бесконечность целого; оно есть истинная Лейбницева монада[451], которая на свой лад и со своей

точки зрения отражает всю вселенную. Где мы имеем исчерпаемую, ограниченную совокупность определений, где за выявленным комплексом черт не ощущается безграничная полнота невысказанного *иного,* где перед нами только законченный, мертвый неорганический продукт, а не живое зерно, в котором мы непосредственно ощущаем присутствие великих возможностей, точку приложения неисчерпаемых целостных сил бытия, – там уже не может быть речи о художественном творении. И если таково свойство всякого подлинно художественного выражения жизни, то объективная, реалистическая поэзия тем самым вынуждена быть космической, т.е. невыразимое целое, на которое всегда намекает, которое дает чувствовать всякое искусство, должно быть для нее *объективным целым* – космосом. Однако и здесь остается возможность различия, определяемая степенью осознанности и выявленное этого начала целостности, присущего всякому искусству. Это начало может оставаться совершенно невыявленным, неоформленным, как бы просто неизбежным придатком, на который не направлено внимание художника и который появляется сам собою, как естественный результат художественного овладения частностью, как непредвиденная награда за него; целостный фон картины может оставаться невырисованным и слагаться сам собою из взаимодействия обрисованных частных черт. В этом смысле возможно – и для художественного темперамента, по некоторым основаниям, даже более естественно – чисто импрессионистическое искусство, которое сознательно сосредоточивается на преходящем, на деталях, которое наслаждается именно многообразием разнородных определений и только в них и через них бессознательно живет в целом. В противоположность этому, другое основополагающее направление в искусстве, которое в особом, символическом смысле можно было бы назвать *пленэризмом,* стремится с самого начала обрисовать общую атмосферу, целостную космическую стихию, объемлющую все отдельные предметы и образы; в настроении каждого мига и каждой черты оно пытается отгадать и наметить душу мира, духовную нить,

связующую жизнь частного с жизнью целого. Соотношение здесь, в области искусства, совершенно таково же, каково в области отвлеченной мысли соотношение между специально-научным и философским исследованием, между взором специалиста-естествоиспытателя и взором мыслителя. И в области научной мысли всякая частная черта постижима до конца лишь в связи с целым; мир слагается не из обособленных, самодовлеющих атомов, а есть взаимодействующая система, каждая часть которой определяется ее ролью в целом; поэтому во всяком понятии, во всяком суждении о любом отрывке бытия скрыты допущения о природе целого. Однако внимание может быть направлено либо только на частное, так что связь с целым лишь молчаливо подразумевается и остается неисследованной, либо же прямо на общее и целое, на те категориальные связи, которые объединяют многообразные клетки и молекулы в органическое единство вселенского бытия. И научное постижение, которое в конечном итоге всегда опирается на знание целого, может либо игнорировать эту свою основу и лишь бессознательно ею пользоваться, либо прямо направляться на нее. Ту роль, которую философия выполняет в царстве науки, в царстве поэзии выполняет космическая или, что, то же самое, религиозная поэзия. Конкретное впечатление жизни в ее целом, бесконечной вселенской основы бытия, – впечатление, которое бессознательно *имеется* во всяком поэтическом переживании, и, как невысказанный намек, сопровождает всякое художественное восприятие частных проявлений жизни, – это впечатление космическая поэзия делает предметом восприятия, художественным центром, вокруг которого располагаются все частные поэтические идеи.

Это космическое направление, которое проникает всю поэзию Тютчева и превращает ее в конкретную, художественную *религиозную философию,* проявляется в ней, прежде всего, в характере *общности* и *вечности* ее тем, предметов ее художественного описания. Вряд ли найдется другой поэт, который в такой мере, как Тютчев, направлял свое внимание прямо на вечные, непреходящие начала бытия. Времена года, день и ночь, свет и тьма, хаос, море, любовь, душа, жизнь и

смерть, человеческая мысль – все это служит у Тютчева предметом художественного описания не в их отдельных, случайных, частных проявлениях, а в их общей, непреходящей стихийной природе, все это изображается, говоря платоновским языком, не в отраженных случайных подобиях, а в вечной идеальной сущности. Но и там, где поэзия Тютчева не направлена непосредственно на общее, отдельное переживание ставится в связь с общим, в нем тотчас же вскрывается вечная сторона жизни. Это либо достигается прямым указанием, как, например, когда в словах «зыбь та великая, зыбь та морская!», обращенных к картине ночного моря, нам дается прямо почувствовать вечный, стихийный характер этой картины, или когда картина грозы тотчас же изъясняется, как проявление великих демонических сил природы; либо же к тому же результату приводят смелые, загадочные связи, с помощью которых разнородные частные явления объединяются в целостные группы, в которых мы опять-таки ощущаем вечные идеи, великие общие стороны космического бытия. Такие комбинации эпитетов, как «румяное восклицание утренних лучей», «поющие деревья», «гремящая тьма», «звучные волны ночи», «сны, играющие на просторе под магической луной» и т.п., суть у Тютчева не символические средства для выражения мгновенных, импрессионистически воспринятых впечатлений, а приемы классификации явлений, превращения разрозненных, как бы лишь случайно встретившихся моментов в необходимые, внутренне согласованные обнаружения общих и вечных начал. Именно потому, что поэзия Тютчева есть, так сказать, не простое описание внешнего вида вещей, а проникновение в их космическую глубину, вскрытие, в многообразии внешних явлений, немногих основных и общих сил бытия, ему необходимо наметить эти общие силы смелым, – с точки зрения внешнего впечатления парадоксальным – объединением частных проявлений в широкие стихийные единства.

III .

Художник, взор которого направлен на *объективную* картину вещей и, притом, в ее целостной сущности, – художник, предметное чувство которого есть для него жизнь и чувство

самого бытия в его единстве, – такой художник неизбежно должен быть *пантеистом.* Религиозный мыслитель, чуждый художественного восприятия жизни, может искать и находить высшую духовную основу бытия *позади* внешней картины вещей, так что эта картина может быть для него *только* преградой, которая должна быть преодолена покрывалом, которое должно быть сорвано и отброшено, чтобы за ним был обнаружен чистый лик Божества. Но и религиозно-художественное восприятие может быть, в отношении внешнего мира, чисто трансцендентным, когда центр его лежит в идеальной области личного сознания: тогда образное содержание художественного восприятия переживается тоже лишь как путеводный знак, ведущий к невыразимому и невоплотимому духовному началу, открываемому в глубинах *внутренней* душевной жизни. В противоположность этому, там, где религиозное начало как бы воочию выступает перед художественным взором в картине внешнего бытия, там сама природа есть откровение Божества, и религиозное сознание принимает характер *пантеизма.*

Не нужно, однако, упускать из виду, что намеченная противоположность религиозно-художественных восприятий по самой своей природе относительна и не только допускает, но и требует переходных ступеней. Чистый пантеизм, совершенное вмещение Божества в пределы внешнего, непосредственно видимого мира, столь же немыслим, т.е. в такой же мере перестает уже быть религиозным сознанием, как и чистый дуализм, совершенная потусторонность Божества и отъединенность его от мира. Религиозное сознание есть всегда проникновение вглубь бытия, непосредственное переживание последней и общей его основы; в качестве такового оно всегда должно совмещать в себе, в отношении своего предмета, имманентность с трансцендентностью. Оно, с одной стороны, есть проникновение вглубь бытия, т.е. выхождение за пределы чисто внешней поверхности вещей; центр бытия не может уже сам лежать на периферии, единство не может само быть тождественным с внешним множеством и внешней раздробленностью бытия. В формуле пантеизма pãν καί ἕν

последний момент – сознание *всего* именно, как *единого* – уже само собою означает некоторый синтез, некоторую переработку «всего», сведение его к новому, высшему, точнее, глубинному началу, которое, проявляясь во «всем», само по себе не тождественно всему и не исчерпывает своей природы одним только экстенсивным своим проявлением. Пантеизм в грубом, буквальном своем смысле, т.е. признание абсолютного, двустороннего тождества между всем миром, просто, как таковым, или всей совокупностью вещей и божественным началом, вряд ли когда-либо встречался в истории философии и религии и, вероятно, существовал только в воображении его противников. По самому существу дела объединение бытия в Боге означает всегда включение внешнеприродного бытия в более широкую и глубокую сферу, которая им самим не исчерпывается; природа, будучи откровением Божества, тем самым есть лишь его *символ;* и пантеистическое мироощущение есть лишь сознание теснейшей, неразрывной связи между внешним и внутренним, проявлением и проявляющимся, сознание имманентности трансцендентного начала.

С другой стороны, религиозное сознание есть непосредственное *обладание* Божеством, его наличность, близость к самому земному бытию. Поэтому в обратном порядке та же неизбежная связь выступает в дуализме: сколь бы отрешенным, далеким, внемирным и противоположным миру ни представлялось Божество, сама доступность его сознанию предполагает в известном смысле его имманентность, его сродство с миром воплощенного, тварного бытия. В самом мире должны быть черты, указующие на Божество, ведущие к нему, и эти нити, ведущие от низшего к высшему, от близкого к далекому, немыслимы иначе, как в виде лучей, доходящих в мир от самого Божества. Если в пантеизме явления земного мира, именно в качестве откровений Божества, должны мыслиться как его символы, намечающие но не исчерпывающие Его сущность, то, с другой стороны, в дуализме необходимые символы Божества в земной жизни, вне которых Оно было бы недоступно, суть тем самым Его откровения и проявления в самом внешнем бытии. И если в отвлеченных *системах,*

вырисовывающих картину бытия через комбинацию ее отдельных черт, каждый из указанных мотивов религиозного сознания может выступать в отдельности и своей резкостью и яркостью как бы заслонять противоположный, то в конкретно художественном религиозном сознании, воспринимающем целое в неразделимом общем впечатлении, оба начала – и имманентность, и трансцендентность Божества миру – должны присутствовать совместно, и речь может идти лишь о большем или меньшем преобладании каждого из них.

Эти общие соображения необходимы для того, чтобы предвзятые характеристики и ходячие термины не спутали для нас непосредственно вырисовывающейся картины религиозного миросознания Тютчева. Не раз ставился вопрос, каким образом явственный пантеим Тютчева сочетался у него с столь же очевидной и вполне искренней православно-христианской верой; ниже мы постараемся показать, что это сочетание есть не механическая комбинация в одном лице художественного чувства поэта с традиционным религиозным сознанием человека, не так называемая «двойная бухгалтерия», а вполне органический, внутренне-целостный плод его метафизического чувства. Пока для нас достаточно отметить, что глубокий, непосредственный пантеизм, которым отмечена поэзия Тютчева, есть – в согласии с подлинным существом пантеизма – не просто поклонение внешнему и видимому, как таковому, а прозрение в самом видимом невидимого высшего духовного начала. Точнее говоря, сама противоположность между внешним и внутренним, видимым и невидимым, с этой точки зрения исчезает: «nichts ist innen, nichts ist aussen, denn was drinnen, das ist draussen». Внешнее и видимое в такой же мере есть только символ невидимого внутреннего, в какой последнее, будучи непосредственно прозреваемо, как бы проступает наружу, выявляется в самом видимом, внешнем, земном бытии. С одной стороны, в самой природе Тютчев видит проявления божественного духа: земля и небо, весна и осень, ночь и день, гроза и тихая ясность – все говорит о высшем, таинственном, живом и духовном или, точнее, все это сразу и *есть* эти невидимые силы; для этого сознания не существует

ничего только телесного, поверхностного, мертвого. С другой стороны, столь же мало существует и чисто-духовное в его абсолютной противоположности телесному и отрешенности от него, или, по крайней мере, высшей силы, красоты, духовности духовное достигает именно в своем воплощении:

Нет, моего к тебе пристрастья
Я скрыть не в силах, мать-земля!
Духов бесплотных сладострастья
Твой верный сын, не жажду я.
Что пред тобой утехи рая.
Пора любви, пора весны…?

Таковы общие черты, характеризующие пантеизм Тютчева, именно в качестве пантеизма: повсеместная, органически неизбежная и непосредственно ощущаемая явственность всего внутреннего и глубинность, таинственность всего явного, как бы имманентность всей трансцендентной сущности и связь с трансцендентным всей имманентной картины жизни.

Но пантеизм есть лишь общее обозначение, под которым может скрываться большое многообразие конкретных типов миросознания; это есть скорее фон, чем своеобразное содержание индивидуальной картины мира. *Пантеист* Гёте как-то заметил, что всякая религия, ведающая лишь *одного* Бога, по самому существу своему безжизненна, недраматична: ибо, где есть только *одно* лицо, там нет места для драматического развития. И действительно, единство есть скорее формальнее, чем материальное определение бытия: если связность, целостность жизни истекает из ее единства, то вся *жизненность* ее все *ее конкретное содержание* мыслимы лишь на основе ее многообразия. В этом отношении также должен быть прежде всего устранен общий предрассудок в отношении пантеизма. Подобно тому, как пантеизм не есть совершенное растворение Бога в мире, так он не есть и совершенное уничтожение всех противоположностей в основе бытия. История мысли, напротив, показывает нам, что как вообще монистическое миропонимание почти всегда сочетается с допущением производных двойственностей в пределах единства, так и, в частности, пантеизм часто слит с мотивами

дуалистического порядка. Глубочайший дуализм орфического учения, впервые вскрывший противоположность между душой и телом, был развит на почве пантеистического миросознания; пантеизм Гераклита, Парменида, пифагорейцев, Эмпедокла насквозь проникнут дуализмом[452]. И вообще, быть может, характернейшая черта всей античной мысли до сократо-платоновской философии, как и позднейшей античной мистики на почве платонизма, есть это сочетание пантеизма с глубоким, резким, часто трагически-безнадежным дуализмом, – все равно, обозначается ли этот дуализм как противоположность между духовным и телесным, или светлым и темным началом, между формой и хаосом, или любовью и враждой. Дело в том, что бытие имеет не одно, а много измерений: и если в одном направлении мысль прозревает и утверждает его единство и это единство полагает в основу своего миропонимания, то это не мешает ей в других направлениях проводить резкие грани.

Этот античный дуалистический пантеизм невольно приходит на ум, когда вдумываешься в мироощущение Тютчева. Тютчев – пантеист, поскольку в мире не существует для него разрыва между только телесным и духовным, между мертвым и живым, поскольку единая божественная жизнь проникает собою без остатка все сущее, и всякая индивидуальная обособленность является лишь призрачной, лишенной метафизической опоры. Но как только мы обратимся к самому *содержанию* этой «божески-всемирной жизни», мы в нем находим глубочайшую двойственность, проникающую для Тютчева все мироздание.

Сравним сперва два описания пантеистического слияния личного сознания с всеединым. Одно из них дано в стихотворении «Весна», другое – в изумительных изображениях сумерек и ночи.

Игра и жертва жизни частной,
Приди ж, отвергни чувств обман,
И ринься бодрый, самовластный
В сей животворный океан!
Приди, струей его эфирной
Омой страдальческую грудь,
И жизни божески-всемирной

Хотя на миг причастен будь!

Причастность, «хотя на миг», божески-всемирной жизни есть для человеческого сознания излечение «страдальческой груди» свежестью и светлостью божественной стихии, возрождение от гнета и тоски к бодрости и ясности весенней природы. Теперь послушаем другое описание, казалось бы, того же самого процесса слияния с всеединым:

Тени сизые смесились,
Цвет поблекнул, звук уснул;
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак дальний, в зыбкий гул…
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном…
Час тоски невыразимой!
Все во мне – и я во всем…

Или в другом месте:

О, *страшных* песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди
И с беспредельным жаждет слиться…
О, бурь заснувших не буди;
Под ними хаос шевелится…

Каким образом слияние с всеединством, которое смывает эфирной струей всю тоску одинокой человеческой души, может само быть «часом невыразимой тоски»? Почему ужас объемлет душу именно тогда, когда душа жаждет слиться с беспредельным, и это слияние ощущается, как погружение души в темный хаос? Почему ночь, срывающая покров, который отделяет нас от всеединства мира, «страшна» нам, почему ночью человек стоит, «как сирота бездомный», «пред этой бездной темной», тогда как дневной покров, *отделяющий* человека от «таинственного мира духов», есть «земнородных оживленье, души болящей исцеленье» («День и ночь»)? Каким образом эти чувства ужаса и тоски может навевать тот «животворный океан» всемирно-божественной жизни, который

только что описывался, как спасение от призрачной отрешенности «частной жизни»?

Очевидно, в всеедином таятся две коренным образом различные стихии, – светлая и темная; причем эти последние обозначения у Тютчева – как и в некоторых древних космологиях – должны пониматься одновременно и в *буквальном,* и в *переносном* смысле. Древний Парменид различал свет и тьму как бытие и небытие; мертвецы, как бы загнанные в стихию небытия, «видят тьму и слышат молчание». Эта способность «видеть тьму и слышать молчание» в особой мере присуща художественному чувству Тютчева; двойственность светлого и темного образует, как у Рембрандта, основную черту его картины мира. Эта черта общеизвестна; достаточно лишь отметить некоторые своеобразия ее выражений у Тютчева. С одной стороны, двойственность эта универсальна, проникает собою все бытие; ее основными символами служат день и ночь, которые, однако, лишь резче всего выражают, но отнюдь не исчерпывают ее. «Светлое» и «темное» суть именно метафизические начала, а не эмпирические качества явлений; поэтому *физические* свет и тьма суть только *одно* из их проявлений. Метафизически «светло» все, что радостно, легко, свежо, бодро, весело, благоуханно; «темно» все злое, дикое, душное, гнетущее, страшное, хаотичное. Поэтому эпитет «светлый», «златой», «эфирный» и им противоположные, обозначающие у Тютчева темное начало, применяются к самым разнородным – с эмпирической точки зрения – явлениям: «златой рассвет небесных чувств твоих», «золотой юг», юность – «время золотое», «эфирною струею по жилам небо протекло», любовное признание – «солнце золотое», игра глаз – «пламенно-чудесная», «златые сны», «светлая мечта», «лучи в душе», «светлая весна», весна и любовь *«золотят* мечты души» и т.п.; и обратно: «ночь греха», «угрюмый, тусклый огнь желания», прошлое – «темное жерло». С особенной выразительностью многообразное, хотя внутренне единое впечатление тьмы изображено в описании Альп ночью:

Сквозь лазурный сумрак ночи

Альпы снежные глядят.
Помертвелые их очи
Льдистым *ужасом* разят;
Властью некой обаянны,
До восшествия зари
Дремлют, *грозны* и туманны,
Словно *падшие цари.*
Но восток лишь заалеет –
Чарам *гибельным* конец…

В этих стихиях мы имеем, таким образом, два противоположных и враждебных друг другу начала. Но, с другой стороны, и в этом обнаруживается общая пантеистическая основа этой двойственности – эти начала *оба* божественны, прекрасны, привлекательны. Ужасающий душу хаос есть, вместе с тем, «родимый», в «чуждом, неразгаданном ночном», перед которым человек стоит, как «сирота бездомный», он все же «узнает наследие родовое». Ночь, эта темная бездна, уничтожающая все светлое и живое, есть все же *святая* ночь». Всепроникающий контраст и вечная борьба между светом и тьмой только потому значительны и существенны, что оба начала вмещаются в божественно-вселенское бытие, и борьба разыгрывается в ее пределах. Космическое чувство Тютчева влечет его к метафизическому миропониманию, подобному воззрениям Якова Бёме и Шеллинга, усматривавшим хаос, темное, бесформенное, роковое начало в пределах самого Божества; вселенское бытие *внутренне* двойственно, ибо двойственность принадлежит к самому всеединству, взаимосвязана в нем так, как день и ночь, восток и запад в своей разделенности и враждебности связаны между собою в природе[453].

Но смысл темного, «ночного» начала для Тютчева этим не исчерпывается: в целом ряде мест он показывает нам его особую, исключительную значительность. Темная стихия страсти, «угрюмый, тусклый огнь желания» есть *«сильней* очарованье», чем светлая, «пламенно-чудесная» игра глаз. Если день «отраден и любезен», то ночь – *«святая».* Про два проявления того же темного начала, про самоубийство и

любовь, говорится, что «в мире нет четы *прекрасней,* и *обаянья* нет ужасней, ей предающего сердца». Невыразимо тоскливый час слияния в сумерках души с миром завершается гармонией более полной и сильной, чем та, которую дает погружение в животворный океан светлого, «эфирного» мира:

Сумрак тихий, сумрак сонный.
Лейся вглубь моей души,
Тихий, томный, благовонный,
Все залей и утиши.
Чувства – мглой самозабвенья
Переполни через край!…
Дай вкусить уничтоженья,
С миром дремлющим смешай!

Вдумываясь в эти настроения и символы, мы начинаем угадывать подлинное значение темного, ночного начала: это есть начало *уничтожения,* бездны, хаоса, сквозь которые необходимо пройти для достижения полного, подлинного слияния с беспредельным; «невыразимая тоска» и ужас, охватывающие душу при встрече с этим началом, суть тоска и ужас смерти, уничтожения. Но в них и через них человек достигает и блаженства самоуничтожения и самоотрешения; вот почему эта стихия обладает «ужасным обаянием», вот почему она манит нас больше, чем светлое начало. Путь, ведущий к слиянию с беспредельным, есть путь *трагический:* он идет через страсть и тьму, через искушения и «ужасные обаяния». Человек должен почувствовать себя бездомным сиротой перед лицом темной бездны, должен ощутить ужас, хаос, для того, чтобы ясно постигнуть призрачность своей отрешенной «частной жизни»: начало тьмы есть как бы грозный лик Божества, перед которым рассеиваются обманы повседневной, обыденной жизни. Ужас бездны, безграничной глубины, над которой живет человек, есть первая форма, через которую открывается беспредельное; и только погружение в эту бездну, только смерть и уничтожение ведут к истинной жизни. Обаяние греха, тьмы, страсти, темного начала во внешне-внутренней космической жизни свидетельствует, что злая, ужасная, враждебная человеку стихия хаоса вместе с тем не просто

противоположна светлому началу – иначе она не влекла бы нас к себе, – а есть как бы лишь неадекватная, соответствующая ограниченности и отрешенности человеческого существования, форма проявления божески-всемирной жизни; и соприкосновение, слияние с этой стихией дает блаженство самоуничтожения, вне которого нет возрождения. Этот мотив, столь характерный для поэзии Тютчева, выражает в космической форме глубокую морально-метафизическую идею – мысль, что зло и грех суть не противоположности добра и святости, а ступени к ним, что в основе обоих начал лежит одна и та же сущность – *страсть,* разрывающая призрачные, стеснительные путы ограниченного, чисто-личного, замкнутого существования. Свет и радость дают нам непосредственно почувствовать разлитое в природе божественное начало; но лишь через соприкосновение с тьмой, ночью, хаосом мы сознаем всю глубину пропасти, отделяющей божественную космическую жизнь отнашей призрачной человеческой жизни, постигаем опасность, трудность этого предстоящего нам перерождения и вместе с тем всю неодолимую силу нашего влечения к нему.

IV.

Но дуалистический пантеизм в изложенной его форме еще не исчерпывает собою космического чувства Тютчева, не выражает его вполне адекватно. Символы дня и ночи, света и тьмы обозначают как бы лишь части космоса в его вертикальном разрезе: обе лежат в одной плоскости, разделяя между собою мир как бы на восток и запад. Но космос имеет у Тютчева еще одно измерение, в котором именно, как бы через горизонтальный разрез, полагается различие между *высшим* и *низшим.* Аналогия, впрочем, здесь неполная: переход от первой двойственности ко второй, более значительной, более приближающей нас к невыразимому центру мироощущения Тютчева, совершается у него непрерывно, через постепенное преобразование символов первой двойственности. Эта вторая двойственность, которой уже явственно присуще различие по ценности, т.е. которая сознается Тютчевым, как двойственность между высшим и низшим, «небесным» и «земным», выражается

у него тоже в космических, стихийных символах, достигаемых именно через очищение и преобразование символов первой двойственности. Прежде всего, наряду с множеством мест, где дневное и ночное, светлое и темное, резко противопоставляются друг другу, мы встречаем у Тютчева и характерные места, в которых они сближаются между собою. Так, *«полдень мглистый»* изображается как час, когда «всю природу, как туман, дремота жаркая объемлет» («Полдень»). В стихотворении «Снежные горы» светлость «ледяных высей», играющих «с лазурью неба огневой», противопоставляется не ночной тьме, а *«мгле полуденной»,* в которой почил «дольний мир». Жалкое и вместе вещее безумие царит не в мире ночи, как следовало бы ожидать, а напротив, «под раскаленными лучами», «в пламенных песках». Точно так же места о «прохладе светлых луговин», о лазурном гроте и росистой пыли фонтана предносится «тому, кто в летний жар и зной» бредет, как «бедный нищий» (вспомним человека, как «бездомного сироту» перед лицом ночи!). И если «день» есть царство духоты, мглы, тяжести, то, наряду с этим, ночь есть совсем не место успокоения. Ночью «мы упадаем не в дремоту, а в утомительные сны»; ночь полна таинственных голосов, ночь – царство бури, «гремящая тьма». С другой стороны, «ночь» и «день» иногда как бы вдруг меняются, в символическом смысле, своими местами: мечты и чувства должны жить в человеческой душе, как «звезды ясные в ночи» – «их заглушит наружный шум, дневные ослепят лучи». Мирная темнота «итальянской виллы» внезапно нарушается вторжением в нее «злой жизни с ее мятежным жаром». Наибольшей остроты это чувство достигает в строках:

О, как пронзительны и дики,
Как ненавистны для меня
Сей шум, движенье, говор, клики
Младого, пламенного дня!
О, как лучи его багровы,
Как жгут они мои глаза!
Ночь, ночь, о, где твои покровы,
Твой тихий сумрак и роса?

Между этим новым противопоставлением дня и ночи, и приведенным выше их сближением имеется лишь кажущееся противоречие; и такое же, лишь кажущееся, противоречие имеется между прежним употреблением понятий дня и ночи, как символов светло-радостного и темного устрашающего начала, и этим новым их употреблением. Мы имеем здесь совершенно новое направление космического чувства, идущее как бы по другому измерению. Основными символами этой новой двойственности служат уже вообще не день и ночь, а понятия «тишины, успокоения, прохлады» и «зноя, шума, мятежности». С этой точки зрения ночь и день то сближаются между собой, поскольку в обоих царит одна мятежная и душная атмосфера, то снова, но уже в ином смысле, чем прежде, противопоставляются, поскольку ночь есть именно освобождение от «пронзительности» пламенного дня. Но точнее, адекватнее всего эта двойственность олицетворена в противоположности между «дольним» и «горным».

Яркий снег сиял в долине;
Снег растаял и ушел;
Вешний злак блестит в равнине, –
Злак увянет и уйдет.
А который век белеет
Там, на высях снеговых?
А заря и ныне сеет
Розы свежие на них!…

Только горные вершины, таким образом, царство непреходящего, вечного света и цвета. Поэт грустит, что он, царь земли, «в поте и пыли прирос к земле». Взобравшись на вершину горы, «радостен и тих», он говорит ключу, «спешащему в долину, к людям»: «Попробуй, каково у них!» В то время как на земле «полдневная жара палит отвесными лучами» и «дольний мир, лишенный сил», «во мгле полуденной почил», –

Горе[454], как божества родные,
Над усыпленною землей
Играют выси ледяные
С лазурью неба огневой.

Смертная мысль подобна фонтану, который лучом поднимается к небу и снова осужден ниспасть на землю.

В грандиозной форме эти две стихии – «две беспредельности», как выражается Тютчев, – изображены в великолепном, истинно симфоническом «Сне на море»:

Над хаосом звуков носился мой сон
Болезненно-яркий, волшебно-немой
Он *веял легко* над *гремящею тьмой.*
В *лучах* огневида развил он свой мир,
Земля зеленела, *светился эфир…*
По *высям* творенья я гордо шагал
И мир *подо мною* недвижно сиял…
Сквозь грезы, как *дикий* волшебника *вой*
Лишь слышался *грохот* пучины морской,
И в *тихую* область *видений* и снов
Врывалась пена *ревущих* валов.

То, что влечет нас к горнему, есть тишина, чистота, свет – стихия чистого, незнойного, успокоительного света:

Там в горнем, неземном жилище.
Где смертной жизни места нет,
И *легче,* и *пустынно-чище*
Струя воздушная течет.
Туда взлетая, звук немеет,
Лишь жизнь природы там слышна,
И нечто *праздничное* веет,
Как дней воскресных *тишина.*

В подчеркнутой строке «лишь жизнь природы там слышна» звучит мотив, определяющий своеобразие тютчевского восприятия противоположности между «горним» и «земным»: включение «горнего» также в составе *природы,* более того – обнаружение именно в нем чистейшего, ничем не запятнанного проявления последней сущности «жизни природы». Тихая, пустынно-чистая, легкая, праздничная горняя сфера, в которой уже нет места для смертной жизни, есть именно область, где слышна «жизнь природы». «Нетленно-чистое небо», которое в стихотворении «И гроб опущен уж в могилу» противопоставляется и бренной жизни, и столь же бренным,

умным речам о религии, есть *тоже* природа, и именно чистейшая природа. В силу этого единства, небесная, горняя стихия, удаленная от земли и противоположная ей, есть все же не какое-либо обособленное от бытия начало, а именно стихия, органически проникающая собою все бытие, а, следовательно, *доступная и на земле.* В пределах земной жизни ее воплощениями, ближайшим образом, являются *весна* и *утро* именно в их противоположности лету и дню, как выражениям низшей, мятежной, томительной жизни. Описания весны у Тютчева принадлежат к самым прекрасным страницам мировой лирики. За весной *«весело* толпится» «румяный, *светлый* хоровод», *«тихих,* теплых майских дней». Весна «светла, блаженно-равнодушна, как подобает божествам», «бессмертьем взор ее сияет», по сравнению с ней – ничто и утехи рая; в ней воплощено высшее в природе: «цветущее блаженство», «румяный свет, златые сны»: она несет с собою чистую, свежую, бездеятельную радость:

Весь день, в *бездействии глубоком.*
Весенний, *теплый* воздух пить,
На небе *чистом и высоком*
Порою облака следить;
Бродить *без дела* и без *цели*
И, *ненароком, на лету,*
Набресть на *свежий* дух синели
Или на *светлую мечту!*

Проявления той же весенней, горней, чистой стихии суть *утро* и *юность,* которые Тютчев также описывает с любовью и религиозным восторгом. Юность, первая невинная страсть девушки есть «златой рассвет небесных чувств», и ее «младенческий взор» нужен поэту, «как небо и дыханье». «Таков *горе духов блаженных свет».* Таким же настроением чистоты, легкости, тишины, обвеяны тютчевские описания утра:

Вот тихоструйно, тиховейно,
Как ветерком занесено,
Дымно-легко, мглисто-лилейно
Вдруг что-то порхнуло в окно…

Утром *«лазурь небесная смеется».* Утро и первая юная любовь сливаются в одну стихию и прямо отождествляются в стихотворении: «Сей день, я помню, для меня был утром жизненного дня». Красота юности есть «прелесть утреннего часа» («Двум сестрам»). С особой яркостью безмятежность, «небесность» утра противопоставляется пламенной мятежности дня в изумительном стихотворении «Восток белел»:

Восток белел… Ладья катилась,
Ветрило *весело* звучало!
Как опрокинутое *небо.*
Под нами море трепетало.
Восток *алел…* Она *молилась,*
С кудрей откинув покрывало,
Дышала на устах молитва
Во взорах *небо* ликовало…
Восток *вспылал…* Она склонилась,
Блестящая *поникла* выя,
И по младенческим ланитам
Струились капли *огневые…*

С грустью и горечью следит поэт, как в душе его возлюбленной зреет страстная, порочная любовь:

Стыдливости румянец невозвратный
Он улетел с младых твоих ланит…
Так с юных роз Авроры луч бежит
С их чистою душою ароматной.

И лишь с неохотой («Но так и быть…») он соглашается променять эту чистоту утра и юности на радости «палящего летнего зноя», когда «в кисти винограда сверкает кровь сквозь зелени густой».

Весна, утро, юность, – все это – воплощения горнего, светлого, неземного начала в самой земной жизни; и именно поскольку в этих видениях мы имеем в воплощенном виде, в земной, здешней жизни, черты, определяющие небесное в его отличии от «дольнего», поэт любит «мать-землю» и, как ее «верный сын», предпочитает эту ее красоту «духов бесплотных сладострастью». Это характерное религиозное чувство, для которого именно *высшие* и *чистейшие* обнаружения небесного

начала *полнее всего* даны не в отрешенности от земли, не на уединенных высотах, а именно как бы в центре земного бытия, *со всех сторон* окруженном и пропитанном этим небесным началом, – с неподражаемой символической силой выражено в стихотворении «Лебедь»:

Пускай орел *за облаками*
Встречает *молнии* полет
И *неподвижными* очами
В себя впивает *солнца* свет.
Но нет завиднее удела,
О, *лебедь чистый,* твоего!
И *чистой,* как ты сам, одело
Тебя стихией *Божество.*
Она между *двойною* бездной
Лелеет твой *всезрящий* сон,
И *полной* славой тверди *звездной*
Ты *отовсюду окружен.*

Мы приближаемся здесь к последнему, завершающему аккорду религиозной симфонии тютчевской лирики: всезрящий сон чистого лебедя выражает небесное глубже, чище, яснее, чем стихия весны, утра, юности. Это есть воплощение чистоты *в покое,* радости высшей, чем веселье и беспечность жизненного утра; это есть на земле как бы жизнь в неземном. К этому настроению приближает нас поэт в стихотворении «Весеннее успокоение»[455,456], в мечте о смерти среди природы:

О, не кладите меня
В землю сырую.
Скройте, заройте меня
В траву густую.
Пускай дыханье ветерка
Шевелит травою,
Свирель поет издалека.
Светло и тихо облака
Плывут надо мною.

В этом же направлении идет мечта души стать звездою, горящей скрытым светом «в эфире чистом и незримом». Это высшее настроение, прозрение последней, глубочайшей и

прекраснейшей основы бытия в стихии, которая сочетает в себе тишину, отрешенность, покой смерти с ясностью и светом, выражено в стихотворениях, в которых космическое чувство Тютчева достигает своей вершины: в описаниях красоты вечера, осени, старости, увядания и тихого страдания. Красота слез, «роса Божественной денницы» превосходит «все прелести пафосские царицы, и гроздий сок, и запах роз». Вечер есть освобождение природы от зноя, звезды «своими влажными главами» приподнимают тогда «тяготеющий над нами» небесный свод, земля «скатывает с своей главы» «раскаленный шар солнца»,«река воздушная полнее течет меж небом и землею» и «грудь дышит легче и полнее». Но наиболее выразительный символ этого начала есть осень. Поразительно стихотворение «Листья», в котором выявлено как бы единство настроения, объемлющего весну и осень: все цветущее и блестящее есть «легкое пламя», и с той же беспечностью, радостью, легкостью, с какой оно весной играет с лучами и купается в росе, оно осенью рвется «с докучных ветвей» и жаждет улететь от земли; в этой *отрешенности* увядающего от земли обнаруживается именно его *жизненность,* в противоположность неумирающей, тощей, прикрепленной к одному месту безжизненной зелени сосен и елей. Это сближение осени с весной, перенесение на первую «небесных» черт последней, есть, однако, как бы лишь переход к прославлению подлинной, высшей красоты осени. В стихотворении «Последняя любовь» осени, вечеру, старости уже отдается предпочтение, хотя и здесь еще существо увядания тождественно с пробуждением, рассветом: в «Последней любви» та же чистота и ясность, как и в первой, и лишь больше нежности и глубины:

Сияй, сияй, прощальный свет,
Любви последней, зари вечерней!

Но вот перед нами выступает осень в своей своеобразной, исключительной красоте. В осени есть «дивная пора»: «весь день стоит как бы хрустальный, и лучезарны вечера»; «простор везде», и «на отдыхающее поле» «льется чистая и теплая лазурь». Эти описания, дающие поразительно точное

воспроизведение внешней, «эмпирической» картины ранней осени, имеют, как всегда у Тютчева, глубокий символический смысл: настроение простора и отдыха, чистая и теплая лазурь, лучезарность и хрустальность открывают нам какую-то новую, высшую стихию. В других описаниях осени этот символический смысл раскрывается: в одном из них («Обвеян вещею дремотой») прелесть увядания усматривается в последней улыбке «немощного и хилого»; в другом – смысл осени определяется с большей полнотой:

Есть в светлости осенних вечеров
Умильная, таинственная прелесть…
Зловещий блеск и пестрота дерев,
Багряных листьев томный, легкий шелест;
Туманная и тихая лазурь
Над грустно сиротеющей землею.
Ущерб, изнеможенья, и на всем
Та кроткая улыбка увяданья.
Что в существе разумном мы зовем
Возвышенной стыдливостью страданья.

Если от этого описания осени мы перейдем к совсем иной – в «эмпирическом» смысле – теме, к красоте человеческого страдания на фоне яркой и радостной жизни природы, то мы совсем не заметим перехода:

Сияет солнце, воды блещут,
На всем улыбка, жизнь во всем,
Деревья радостно трепещут,
Купаясь в небе голубом.
Поют деревья, блещут воды,
Любовью воздух растворен,
И мир, цветущий мир природы,
Избытком жизни упоен.
Но и в избытке упоенья
Нет упоения сильней –
Одной улыбки умиленья
Измученной души твоей.

«Кроткая улыбка увядания» на лице осенней природы и эта улыбка умиления измученной человеческой души есть одно и то

же, одна небесно-земная стихия: она то противостоит избытку жизни в цветущем мире природы и превосходит его в своем упоении, то обнаруживается в самой природе, в умильной прелести светлых осенних вечеров.

И когда поэт говорит о себе, что его «вещая душа» бьется «на пороге как бы двойного бытия», что в то время, как «страдальческую грудь волнуют страсти роковые», «душа готова, как Мария, к ногам Христа навек прильнуть», – то в этом противоборстве нетрудно усмотреть столкновение именно манящей и бурной красоты жизни с тихой и светлой красотой бессилия, страдания, умирания. Эта последняя красота дает «упоение сильнее», и всюду, где поэт встречает ее – все равно, выражена ли она в грустной улыбке увядающей природы, или в возвышенной стыдливости измученной человеческой души, она смиряет «страсти роковые» и склоняет душу «к ногам Христа». Связь между красотой увядания, страдания, бедности во внешней природе и христианским религиозным чувством ясно выражена у Тютчева:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа –
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа!
Не поймет и не оценит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.
Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя.

То, что «сквозит и тайно светит» в смиренной наготе русской природы, есть, конечно, все то же высшее начало, символом которого является возвышенно-стыдливая улыбка страдания. Это начало объемлет собой и картину увядающей природы, и отдельную измученную человеческую душу, и национальный характер русского народа; и это начало для Тютчева тождественно с христианством.

В этом своеобразном, космически-религиозном чувстве, которое там коротко и до очевидности ясно обрисовано в лирике Тютчева, конкретно воплощена глубочайшая и на первый взгляд парадоксальная связь морально-метафизических идей, – связь пантеистического утверждения и оправдания жизни со смиренной отрешенностью от жизни и возвышением над ней. Намеченное нами выше необходимое единство мотивов трансцендентности и имманентности в теоретической, познавательной картине соотношения между Божеством и природой сохраняется и здесь, но приобретает еще большую глубину и значительность в практической, религиозной философии. Оправдание всей жизни, усмотрение ее всепроникающей божественной природы невозможно для существа, всецело погруженного в жизнь и проникнутого ее страстями: оно возможно только для чистого, отрешенного от самой жизни созерцания; и психологически, как известно, пантеизм есть всегда созерцательность. Но созерцание есть уже возвышение *над* жизнью, ито возвышение для человека, как природного существа, предполагает отречение от земных интересов, смиренное, покорное приятие страданий. На лице Спинозы, для которого *теоретически* реальное могущество и совершенство есть одно и то же, выражена, конечно, та же умильная улыбка и та же возвышенная стыдливость страдания, в которой Тютчев усмотрел высшее начало бытия. Но морально-метафизическая последовательность может быть сохранена только, если эта практическая позиция пантеистического созерцания сама будет учтена в созерцаемом *содержании* и включена в него, т. е. если она будет сама иметь космическое значение. Созерцание должно быть признано не только настроением субъекта, но, как у Плотина, вместе с тем и последней сущностью космического *объекта.* Вместе с ним в саму космическую природу должны быть перенесены и его условия: способность отрешаться от жизни и возвышаться над ней должна быть признана основной и глубочайшей силой *самой жизни.* Упрек, который часто делают теоретической философии Спинозы, – что самая возможность адекватного богопознания остается непостижимой в системе, для которой

человек и человеческий разум есть только «модус», только ограниченное и чисто-природное, «тварное» создание, – этот упрек, во всяком случае, применим к метафизическому обоснованию его *практической* философии: ибо полуэпикурейское, полустоическое выведение блаженства интеллектуальной любви к Богу из «естественных» в низшем смысле, своекорыстных «вожделений», чисто утилитаристическое его истолкование, явно неудовлетворительно. Тютчев, не философствуя, непосредственным взором художника узрел и выявил эту метафизическую черту, в которой *содержание* пантеистической картины жизни примиряется с субъективным настроением самого ее восприятия. Эта черта есть присущая самому бытию сила возвышения над самим собой, – жизненность умирания, богатство бедности, сила бессилия, красота страдания. И в том, что эта сила не просто противостоит природе и земной жизни, а органически внутренне принадлежит к ней в самом своем возвышении над ней, что это есть сила самопреодоления и самовозвышения, заключается единственный источник мировой гармонии. Подлинная гармония, так сказать, невозможна вне *мелодии* – вне движения, влекущего вперед, выше, через ряд диссонансов и их преодолений достигающего подлинного завершения и покоя. Сила раздора, мятежности, неудовлетворенного порывания есть условие истинной космической гармонии, которая возможна лишь через самоперерождение природы. Поскольку стихийное берется просто, как таковое, т.е. в его противоположности высшему, духовному началу, в его пределах недостижимо подлинное примирение, и «мыслящий тростник» обречен на вечный ропот. Но космическое чувство Тютчева угадывает *в самом стихийном* нечто большее и высшее, чем просто стихию: ибо в самих недрах *природного* бытия таится сила самопреодоления, одухотворения, достижения, через бури и зной, чистого и тихого горнего начала. Это самопреображение природы открывает нам глубокую *космическую* сущность того, что – на низшей ступени – воспринимается в человеческой жизни как трагический разлад высшего духовного начала с только природным бытием:

свобода, отрешенность от слепых и грубых земных сил, значительность, которая присуща страданию, увяданию, смерти, величие бессильного созерцательного бытия, – все это не только черты человеческие и внеприродные, но вместе с тем и выражение глубочайших сил самого космоса.

В грустной улыбке увядающей природы, метафизически тождественной с красотой и силой человеческого страдания, уничтожается тем самым и разлад между мятежной и человеческой душой и гармоническим единством природы, вопрос, который мучил, как досадный диссонанс, космическое сознание Тютчева. Ибо в этой, высшей, «горней» стихии бытия преодолевается в одинаковой мере и все непосредственно стихийно-мятежное в «ропщущем мыслящем тростнике», и вся низшая, чисто-животная, наивная «созвучность» бессознательной природы. Обе разнородные силы как бы с обеих сторон сближаются между собой и выявляют присущую им обеим высшую гармонию, недостижимую вне духовного преобразования непосредственной стихийности – вне страдания и умирания. Ужасающее влечение к темному хаосу, когда «мир души ночной» рвется из смертной груди «и с беспредельным жаждет слиться», есть, таким образом, лишь низшее, смутное стремление к этому преодолению только земного и смертного; в высшей форме это есть та жажда возрождения через пламенную смерть, которую Гёте прославляет, как глубочайшую плодотворную силу всего живущего, в «Selige Sehnsucht»[457]. Не «блаженно-равнодушная», беспечно-светлая весенняя стихия способна удовлетворить эту жажду возрождения и освободить душу от «призрачной свободы» и обособленности человеческой души; лишь природа, прошедшая сквозь зной и мятежность палящего летнего дня и очищенная его грозами, приобретает ту лучезарность и хрустальность, которая есть выражение последней глубины божески-всемирной жизни. И лишь соучаствуя в этой вселенской силе самоочищения и самоотрешения, человек находит подлинное освобождение от своей ложной, призрачной обособленности. Его последняя награда, в которой он до конца, вне всякого раздора и раздвоения, постигает единство души со всем сущим, есть

тихая и теплая, всепримиряющая лазурь осени. В ней в неподвижной, завершенной форме, в чистой красоте, открывается божественное единство, обнимающее собою те двойственности между дневным и ночным, земным и небесным началами, в борьбе между которыми протекает «злая жизнь с ее мятежным жаром».

Пирогов как религиозный мыслитель[458]

К пятидесятилетию со дня смерти – 23 ноября 1881 г.

Имя Н.И.Пирогова когда-то пользовалось широчайшей популярностью в русском образованном обществе, и, конечно, и доселе хорошо известно, по крайней мере, старшему поколению русских людей. Но Пирогов известен главным образом как знаменитый врач-хирург, как проницательный и гуманный педагог и как либеральный общественный деятель[459]. Эта его слава была увековечена открытым ему памятником в Москве на Девичьем Поле и, в особенности, организацией так называемых «Пироговских» съездов земских врачей, на которых защита интересов общественной медицины сочеталась с исповеданием общих принципов либерально-гуманитарной программы. (Известно, что эти «пироговские съезды» соучаствовали в конституционном движении первых лет нашего века и в 1905 году, наряду с многочисленными другими союзами и съездами, единодушно публично заявили – как потом острили, – что «без конституции и касторка не действует»). Если оставить в стороне славу Пирогова как врача, которая имеет только исторический интерес и только для специалистов, то можно сказать, что для общественного мнения духовный образ Пирогова сливался – и доселе сливается – с несколько туманным образом «шестидесятника» вообще – с образом либерала-гуманиста, – с тем, что у нас в свое время привыкли звать условным и по существу фальшивым именем «светлой личности». И если Пирогов в 50-х годах за свою общественно-педагогическую деятельность стал объектом яростных нападок и язвительных насмешек Добролюбова, то этот эпизод легко укладывался в рамки общеизвестного столкновения двух поколений – «отцов и детей», либералов-идеалистов и радикалов-нигилистов[460].

Этот ходячий «трафаретный» образ Пирогова совершенно заслонил для большинства русских людей его подлинный духовный образ, обрисованный с редкой правдивостью и выпуклостью им самим в его «Вопросах жизни». Эта книга-

дневник, который Пирогов вел в последние два года своей жизни, – принадлежит несомненно к классическим произведениям русской литературы XIX века[461]. Не только по своей форме, именно по сочетанию в ней автобиографических и мемуарных записей с философскими и религиозными размышлениями, но и по своей духовной глубине, книга эта достойна быть поставлена в один ряд с «Былым и думами» Герцена, хотя Пирогов, конечно, не обладал блестящим литературным дарованием Герцена. Из этой книги мы с полной отчетливостью воспринимаем своеобразный духовный облик и мировоззрение Пирогова, в их глубоком и принципиальном отличии от ходячего типа русского либерала. Оставляя здесь в стороне педагогические воззрения Пирогова – хотя они именно для нашего времени тоже глубоко поучительны и интересны, – мы считаем своевременным, к пятидесятилетию смерти Пирогова, напомнить русскому читателю образ Пирогова, как *философа и религиозного мыслителя.*

Хотя Пирогов и не был гением религиозной мысли, которого по своеобразию и глубине концепции, по страстной напряженности самобытного духовного творчества можно было бы поставить в ряд с такими классиками русской религиозной мысли, как Чаадаев, Хомяков, Киреевский, Достоевский, К.Леонтьев и Федоров, для нас, однако, несомненно, что Пирогов принадлежит к числу самых выдающихся русских мыслителей. При этом, наиболее общее своеобразие мысли Пирогова заключается в сочетании в ней интереса к объективному, теоретически-философскому постижению с интересом чисто религиозным. Пирогов в других отношениях широко образованный человек, был в философии чистым самоучкой, лишенным соприкосновения с философскими традициями; и к тому же, по воспитанию, специальности и привычкам мысли он был натуралистом, естествоведом-эмпириком. И вот замечательно, что этот философский самоучка и натуралист являет собою редкий, тогда единственный в России, тип мыслителя, который в одинаковой мере одушевлен и пафосом чисто систематической, философской мысли объективного познания мира, и пафосом

религиозной мысли – тогда как по общему правилу, для русской мысли характерно, что религиозные мыслители довольно равнодушны к систематически-теоретической философии, а чистые философы-теоретики игнорируют проблемы религиозной мысли (лишь в последние десятилетия русской философской мысли замечается тенденция к преодолению этой двойственности).

С напряженностью мысли, свойственной подлинному мыслителю, Пирогов совершенно самостоятельно, с полной независимостью и с необычайной правдивостью и честностью мысли ищет религиозно-философское мировоззрение, которое могло бы удовлетворить и требования научной мысли, и запросы веры. Он – типично русская духовная натура – считает жизнь без целостного мировоззрения невозможной. Он одинаково борется и против распущенности мысли, заранее отказывающейся подчиниться определенному мировоззрению, и против всяческого догматизма, не допускающего постоянного искания и совершенствования раз усвоенного мировоззрения. Отсутствие целостной веры есть, по его мнению, страшный недуг, от развития которого в себе должен беречься каждый..., кто не хочет покончить с собой самоубийством или домом умалишенных»[462]. Мысль Пирогова развивается как бы в двух планах – что свидетельствует о ее необыкновенной духовной культурности и тонкости – в плане чисто отвлеченно-философского обоснования религиозного мировоззрения, и в плане раскрытия отвлеченно недоказуемого опыта веры. Он остро сознает, что проблема согласования мысли и веры есть сложная и трудная проблема. И здесь, прежде всего, надо быть, безусловно, правдивым, избегать всяческого «влияния, нерешительности и неоткровенности», которые «непременно приведут к пагубному разладу с самим собой». В отношении к этой проблеме он делит людей науки на три категории; одни, будучи в науке скептиками, в деле веры остаются «верующими прихожанами приходских церквей»; другие – люди, безусловно, последовательные, «esprits forts»[463], третьи, к которым Пирогов причисляет самого себя, стараются примирить свои научные убеждения с религиозными. Первый тип мыслителя не

удовлетворяет Пирогова именно отсутствием стремления к целостному мировоззрению; второй тип, тип людей «крепких духом», к которому он сам хотел принадлежать в своей юности, кажется ему несоответствующим евангельскому завету «нищеты духа». Быть в своем мировоззрении действительно вполне последовательным, по его мнению, вообще нельзя, или можно, но только «сделавшись подлецом перед Богом и самим собой». Остается третий путь – с помощью отвлеченной мысли логически утверждать тот минимум религиозного миросозерцания, который достижим на этом пути, и затем, смиренно сознавая недостижимость целостной веры для отвлеченной мысли, открыть свою душу для опыта веры, которая хотя и недоказуема научно, но и не противоречит достижениям мысли. На пути отвлеченной мысли Пирогов приходит к признанию «существования Верховного Разума и Верховной Воли», которое для него – «необходимое и неминуемое требование моего собственного разума, так что если бы я и хотел теперь не признавать существование Бога, то не мог бы этого сделать, не сойдя с ума». И все же – «остановиться на этом требовании ума еще не значило бы для меня быть верующим, – это значило бы быть деистом, а деизм, по-моему, еще не вера, а доктрина». Вера же есть необходимая «психическая способность человека, которая более всех других отличает его от животных; она так же неустранима и законна, как и разум»[464]. Вера вырастает из *самосознания* человека, которым он отличается от животных. Эта, хотя и опирающаяся на чувственность, но по существу нечувственная способность – та самая способность, которая лежит в основе чистой мысли, декартово *cogito* – взятая в ее цельности, неизбежно «творит внечувственные идеалы» и в этом смысле есть вера. Вера несет достоверность в самой себе: «истинно верующему нет дела до результатов положительного знания». Всякий неверующий сходен с «ограниченным специалистом» в том, что он – неизбежно односторонен, ибо отрицает нравственные потребности человеческого духа и заменяет целостное самосознание одной лишь отвлеченной мыслью[465].

Мы должны теперь проследить, как развивается мысль Пирогова в этих двух плоскостях – философской и чистой религиозной. Наибольшая оригинальность и значительность Пирогова как мыслителя, относится именно к первому, чисто философскому плану его мышления.

Воспитанный в традициях мысли тогдашнего естествознания, Пирогов исходной точкой своих размышлений берет критику двух направлений, лежавших (да и поныне по большей части еще лежащих) в основе господствующего мировоззрения естествоиспытателей: эмпиристического позитивизма и материализма. Начнем с критики позитивизма.

Непритязательный на первый взгляд позитивизм, желающий опираться в знании только на опытные факты, неизбежно вырождается в узкое и нетерпимое доктринерство. «Можно ли требовать от каждого ума, чтобы не обязался не затрагивать тот или иной предмет размышления; чтобы он остановился именно там, где ему назначает остановиться другой ум?». Не нужно вовсе отказаться от эмпирии или пренебрегать ею, не признавать выработанных уже наукой и опытом методов или считать их малозначащими, чтобы претендовать на право выйти за пределы очерченного им «волшебного круга» и протестовать против запрета удовлетворения коренных влечений мысли. Пирогов заявляет, что не может и не хочет искоренить в себе желание «заглянуть за кулисы эмпирической сцены», за которыми «скрыто *raison d'etre*[466]всего подвластного чувствам, отсюда – и наблюдению» – «и не только из одного любопытства, но и с целью ограничения слишком назойливых претензий опыта на самовластие»[467].В дальнейшем размышлении своем Пирогов доходит до принципиальной гносеологической

критики эмпиризма. «Чистый опыт» есть нелепость. «Без участия мысли и фантазии не состоялся бы ни один опыт, и всякий факт был бы бессмысленным». Резкое различие между априорным и апостериорным знанием, между индукцией и дедукцией, есть «различие чисто доктринерское и справедливо только в крайностях, похожих не безумие» (Там же. С.44). Это различие опирается психологически на «школьное» и по существу несостоятельное различие отдельных умственных

способностей, тогда как в действительности они суть лишь неразрывно связанные между собой моменты нераздельно-цельного сознания. Нельзя отделить чувств от мысли, нельзя также отделить фантазию от ума. Без мысли нет и чувственного опыта, без фантазии нет творческой научной мысли. Крайние эмпиристы – худшие из фантазеров, ибо заменяют невыразимую формулой, живую реальность своей произвольной конструкцией, «можно увлечься не одними мечтами, но и тем, что так трезво, точно и положительно, как опыт и факты» (С.51). Напротив, кто внимательно и непредвзято всматривается в действительность, тот знает, что, не смотря на все наши опытные открытия, жизнь остается тайной и чудом, которым мы не изумляемся только потому, что видим их ежедневно.

Эта общая критика эмпиризма кульминирует у Пирогова в одной центральной идее, которую без преувеличения можно назвать его гносеологическим *открытием,* и в которой он на десятилетия предваряет итоги современной феноменологии знания. Ходячий эмпиризм есть сенсуализм. Для него все «данное», непосредственно очевидное, представляется нам, как неустранимый «факт», есть ощущение, чувственно-данное. В противоположность этому Пирогов тонко и убедительно показывает, что в основе всех чувственных данных лежат начала, которые он называет несколько неудачным именем *«отвлеченных фактов».* Под ними он разумеет такие данные, как пространство, время, движение, жизнь. «Пространство – факт, время – факт, движение – факт, жизнь – факт, и в то же время и пространство, и время, и движение, и жизнь – самые крупные первостепеннейшие отвлечения» (С.26). Отсюда следует, что первое и самое очевидное для нас суть не отдельные чувственные данные, а лежащее в их основе «неизмеримое и безграничное», «Мы, роковым образом, неминуемо, не видя и не ощущая неизмеримого и безграничного, признаем фактическое его существование; вот не-факт существует так же фактически, как и факт, и в существовании безграничного и безмерного мы гораздо более убеждены, чем был убежден Колумб в существовании Америки и до ее открытия» (С.27). В основе нашего сознания

пространства, времени, жизни лежит в конечном счете «ощущение нашего бытия». Оно, конечно, тоже есть факт, но факт *sui generis*[468], который нельзя причислить к фактам, доставляемым внешними чувствами… Первое и самое очевидное, что мы знаем, есть не единичные факты, а всеобъемлющее и всепронизывающее единство целостной, сверхпространственной и сверхвременной жизни, которое само уже творит все единичное[469].

Поскольку опытный эмпиризм есть сенсуализм, его критика неизбежно переливается в критику материализма. Чистый материализм в настоящее время, в сущности, уже не заслуживает опровержения; тем не менее, некоторые соображения Пирогова в этом направлении сохраняют свою ценность и доныне. Он дает резкую и убедительную критику атомизма. Раздробление мира на атомы, какие-то последние крупинки, есть плохая фантазия, приводящая к безвыходным противоречиям. Непроницаемые, мертвые, инертные атомы как-то сами собой, случайно, должны складываться в оформленное, живое, гармоничное целое. Умственный анализ должен здесь неизбежно, напротив, прийти к допущению, вне атомов, чего-то проницаемого и все, и всюду проникаемого, какого-то жизненного океана, в котором в живом творчестве складываются здесь формы реальности. На этом пути Пирогов, предвосхищая последние выводы современной теории материи, приходит к убеждению, что сила и материя, есть одно и то же, и что вещество может переходить в силу, и сила – в вещество. На этом пути нужно прийти к допущению образования материи из скопления силы и, таким образом, признать нематериальность самой материи (С.21, 36–37).

Столь же неясным представляется Пирогову лежащее в основе материализма допущение, что «случай» или слепая внешняя причинность управляет всей мировой жизнью. Телеологизм органической жизни есть факт, который не может отрицать ни один непредвзятый естествоиспытатель. «То, что направляет механические и химические процессы организма к цели, то остается и останется для нас сущим и первобытным, хотя и сокровенным для чувственного представления» (С.23).

Жизненное начало, которое мы знаем из собственного внутреннего опыта, сравнимо с всепроникающим началом света.

Эти соображения подкрепляются с другой стороны идеей, которую обстоятельно обосновывает Пирогов – доказательством, что сознание и мысль не могут быть продуктом мозга, а лишь проявлением в нас и в живых организмах «немозговой мировой мысли», пронизывающей все мироздание. Предваряя и здесь позднейшие размышления американского психолога Джемса[470], Пирогов убедительно показывает, что единство сознания есть нечто, не имеющее коррелята в мозговой системе, и что поэтому единственное, не противоречащее реальным фактам, обобщение должно приводить нас к допущению, что не мысль есть продукт мозга, а напротив –

мозг есть «инструмент», на котором и через который первозданная «немозговая мысль» осуществляет себя в материальном мире. Мозг подобен стеклянной призме, имеющей свойство разлагать лучи света и преломлять его; мозг есть «призма мирового ума». Два основных соображения приводят Пирогова к этому выводу: *во-первых,* наличие целесообразности и как бы разумности во всей природе, в том числе в существах, лишенных мозга; более глубокую формулировку этого соотношения дает анализ самого факта нашего *знания,* т.е. соответствия между логическими формами нашей, человеческой мысли и реальными соотношениями самых вещей, что объяснимо лишь из признания, что все сущее солидарно и объединено пропитывающей его мыслью. *Второе* решающее соображение состоит в указании, что мысль не может быть простой «функцией» мозга, как своего органа; странная «функция», которая способна и *познать* производящий ее орган, и *исправлять* его (в лечении), и даже *разрушить* его (в сознательном самоубийстве!). То, что «в опыте» мы не встречаем «немозговой мысли», не есть убедительное возражение, так как здесь заранее берется «внешний» опыт, т.е. опыт о материальном мире. Напротив, в мире непосредственного самосознания и самопостижения

нашей собственной мысли мы имеем, если смотреть непредвзято, очевидное подтверждение исконности чистого начала мысли[471].

Философское миросозерцание Пирогова, сжатый очерк которого мы представили выше, может быть таким образом охарактеризован с одной стороны, как динамический панпсихизм и с другой стороны, как объективно-онтологический идеализм, утверждающий погруженность всего чувственного в стихию реально сущей, «немозговой», мировой мысли. Такое философское мировоззрение *религиозно* легко склоняется к *пантеизму.* Но Пирогов решительно и отчетливо отвергает натуралистический пантеизм. Если исходную точку и основу бытия можно усмотреть только в творческой силе, то тут представляются две возможности: видеть ее в самом мировом бытии, или же – вне мира. В юности Пирогов склонялся к первому решению. Но дальнейшее размышление привело его к решительному отрицанию пантеизма. «Основать точку опоры на *вселенной* – значит строить здание на песке. Главная суть вселенной, несмотря на всю ее беспредельность и вечность, есть проявление творческой мысли и творческого плана в веществе; а вещество подвержено изменению… и чувственному расследованию. Все же изменяющееся … должно иметь и не одни положительные, но и отрицательные свойства, а все подлежащее чувственному анализу и расследованию не может почитаться за нечто законченное, абсолютно верное и определенное». Поэтому, лишь «верховный разум и верховная воля Творца, проявляемые целесообразно, посредством мирового ума и мировой жизни, в веществе – вот *nec plus ultra*[472]человеческого ума, вот то прочное и неизменное, абсолютное начало, дальше которого нельзя идти положительному уму, не сбившись с толку и пути» (Вопросы жизни. С.158).

Таким образом, последний религиозный вывод из философского анализа бытия у Пирогова есть *деизм,* сочетающийся с *панентеистическим* (не пантеистическим) сознанием пронизанности мира высшими, божественными началами. Но мы уже видели, что Пирогов отчетливо различает

между философским мировоззрением, хотя бы имеющим религиозное содержание, и живой *верой.* Мы переходим теперь к краткому обзору второго, чисто религиозного плана его мысли. Лишь неохотно Пирогов делится своими религиозными убеждениями; он ссылается на то, что, собственно, склонен придерживаться мудрого правила Гёте, по которому «О Боге надо говорить только с Богом». Тем не менее, в этом дневнике «писанном исключительно для самого себя, но не без задней мысли, что, может быть, когда-нибудь прочтет и кто другой» (таков подзаголовок «Вопросов жизни») мы находим и чрезвычайно интересные, и глубокие размышления на религиозные темы.

Мы видели, что, по мысли Пирогова, *вера* есть основное свойство человека, связанное с его нечувственным самосознанием, отчет о живом целостном опыте духовной жизни. Эта вера раскрывается нам одинаково и в скорби, и в радости (в двух ее видах – тишины и восторга); в этом опыте душе открывается «сближение с другим, непременно высшим, как будто ей сочувствующим существом».

«Олицетворение этого существа делается неминуемой потребностью нашего духа: олицетворенное делается звеном, соединяющим нас с тем, перед чем останавливается наш ум, как перед непостижимым для него абсолютом». Отсюда вера в Богочеловека, которую Пирогов считает «до того свойственной человеческой душе», что и применение к ней известного изречения Вольтера «не кажется ему кощунством» (С.173). Остановиться на деизме – «значило бы насиловать самого себя, оставаться холодным и равнодушным к Тому, Кого наш ум признал за начало начал». Поэтому «в самых тайниках человеческой души, рано или поздно, но неминуемо должен был развиться осуществленный идеал Богочеловека. Воплощение же этого, задолго перед тем уже предчувствованного идеала... не могло не внести в сердца людей новые (и едва ли до того испытанные) чувства мирного блаженства и торжественного восторга» (С.174). Таков вкратце отчет Пирогова об основании его христианской веры.

Историческая критика христианства, которую Пирогов допускает, как свободное исследование науки, с этой точки зрения, для чисто религиозного сознания является несущественной. «Смело и несмотря ни на какие исторические исследования, всякий христианин должен утверждать, что никому из смертных невозможно было додуматься и еще менее дойти до той высоты и чистоты нравственного чувства и жизни, которые содержатся вучении Христа; нельзя не прочувствовать, что оно и не от мира сего» (С.175:176). Таков непосредственный опыт, свидетельствующий о Богочеловечности Христа.

«Недостижимая высота и освящающая душу чистота идеала веры», на котором даже «целые века догмы, страстей и неистовств не оставили ни единого пятна», (ибо «кровь» и грязь, которыми мир старался осквернить «этот идеал» стекли потоками назад, на осквернителей) – в этом для Пирогова существо христианства. Отсюда для него следует один весьма существенный вывод, которым он резко отделяет себя от всякого моралистического рационализма. Христианство – не мораль. «Мораль (от mos – нрав, обычай) зависима от нравов, а нравы меняются со временем. Положительного, неизменного нравственного кодекса всего человечества нет». Поэтому Пирогов подчеркивает существенность христианского различия между благодатью и законом, и связь этого сознания с верой в Богочеловечество Христа. «Для современного – именно современного – христианина признание Божественной натуры Спасителя должно быть краеугольным камнем его веры. Этим признается непреложность, непогрешимость, благодатная внутренняя истина идеала, служащего основой христианского учения. Этим же оно и отличается от изменчивой внешней, хотя и вполне законной мирской морали. Благодатная, не подлежащая ни сомнению, ни расследованию истина может сделаться моей собственной внутренней истиной только тогда, когда я извлекаю ее из высшего источника

и верую, что она сообщается лишь путем благодати. Только при такой вере я и в состоянии отличить внешнюю и научную правду, требующую умственного анализа и свободного расследования, от той высшей, вечной, исполненной благодати

правды, которая служит идеалам моей веры, веры, а не одного убеждения» (С.176).

Скептики говорят, что христианский идеал недостижим. Но ведь и всеобъемлющая истина недостижима, не переставая от этого быть идеалом. Именно недостижимость для человека человеческими силами этого идеала свидетельствует о его божественности и абсолютности. «Всеобъемлющая любовь и благодать Святого Духа, это два самые существенные элемента идеала веры христовой, отличающие ее от морали, как небо от земли». Желающие приблизиться к этому идеалу «прежде всего не должны полагаться на свои собственные силы и нравственные достоинства, а должны уверовать, что вера есть дар неба, благодати и всеобъемлющей любви». Лучшим выражением христианской веры Пирогов считает «умилительную»

для него молитву. «Чертог Твой вижу, Спасе мой, и одежды не имам, да вниду в он» (С.178).

Другой существенной чертой христианского учения, отличающей его от всякой морали, есть его многосторонность, его конкретная полнота (тогда как мораль всегда ограничена и одностороння). Это убеждение приводит Пирогова к отрицанию обязательной догмы в христианстве, которая появилась в нем, по его мнению, «только с появлением на свет государственной, или, попросту, казенной церкви». Догматы, по мысли Пирогова, суть выражение обмирщения церкви – правда, неизбежного в конкретном осуществлении на земле церкви, но, все же, содержащего, по сравнению с существом христианской веры, незаконную уступку условиям мирской жизни.

Правда, Пирогов, и в этом отрицании догматической стороны церковного учения далек от всяческого узкого рационализма. Он даже решительно протестует против обычного в такой критике признания «первохристианства» идеальным мерилом истинного христианства. Ведь и ближайшие ученики Христа часто не понимали смысла Его учения; скорее надо допустить, что человечество лишь постепенно научается понимать христианскую веру во всей его полноте и глубине. Он признает также как бы педагогическую

ценность догматов в процессе церковного воздействия на мир. Задача церкви на земле – поддержание и упрочение общественных связей посредством нравственно-духовного начала, и эта задача неосуществима без отчетливого выражения и консервативного блюдения догматического сознания.

Тем не менее, догматическая сторона церковной веры не выражает для Пирогова истинного, божественного содержания христианства. Он притязает для себя на право, оставаясь, как гражданин, верным сыном русской православной церкви, в своей внутренней, религиозной жизни быть свободным от догматов, которые он даже сближает с чисто внешними «образами и требами». В догматическом содержании веры он видит ненавистную для него «уравнительность», требование, чтобы все мыслили и чувствовали по предписанному образу – ту же уравнительность, которую он сурово и убедительно обличает в господствующем интеллигентско-радикальном мировоззрении (в этом последнем отношении Пирогов, несомненно, с большей чуткостью видел еще в начале 80-х годов, всю духовную опасность и гибельность назревавшего уже тогда большевизма).

Нет сомнения, однако, что истинный духовный смысл христианской догматики остался Пирогову чуждым. Он не замечает даже, что учение об истинной Богочеловечности Христа и благодатной основе христианской духовной жизни, которые он сам считает единственным подлинным существом христианства, и против искажения которого он настойчиво борется, как против измены единственной прочной основы веры – что это учение само есть уже догмат, и притом основополагающий догмат, по сравнению с которым, все остальные догматы могут считаться только дальнейшим его раскрытием и осмыслением. Духовно независимый от влияния своего времени, Пирогов в этом отношении – сын своего времени. Не будем забывать, при оценке этих взглядов Пирогова, какое это было время. Если в невидимых извне глубинах церковной жизни хранились заветы истинно-христианской святости, то вся внешняя жизнь церкви в ее

обращенности к миру была действительно покрыта густым слоем «казенщины». Пирогов судит о церкви в этом отношении по опыту своего собственного духовного развития. С глубокой скорбью он рассказывает, как неожиданно – ново и в отношении окружающей среды, как бы еретично – было для него, с детства церковно воспитанного человека, осмысленное чтение Евангелия: и со скорбной иронией он передает, что в то время, как одни смело отрицали существование Бога, потому что «вчера в Гостином дворе Иван Иванович сказал, что Бога нет», другие в обоснование своей веры в Бога могли только ссылаться на то, что «так сказано в катехизисе».

Несмотря на эту, в сущности неизбежную, для всякого человека связь с духовным опытом своей эпохи, религиозная жизнь и мысль Пирогова остаются глубоко поучительными для нашего времени, и объективно значительны. Можно только пожалеть, как мало русское общество и прежде, и в особенности теперь обращало внимания на эту замечательную философскую и религиозную исповедь одного из самых крупных и выдающихся русских умов второй половины XIX века. Остается лишь выразить надежду, что 50-летие дня смерти Пирогова послужит толчком к восполнению этого пробела и обратит внимание русских людей на идеи этой глубокой, духовно свободной и зрелой, изумительно разносторонне одаренной личности. Забытый русский мыслитель Пирогов должен еще воскреснуть в сознании русского общества.

Из духовной мастерской Достоевского[473]

Сегодня и без того обширная литература о Достоевском – множество попыток проникнуть в мир идей Достоевского и прояснить его философски – несмотря на все начинания в ней обнаруженные, едва ли содержит разъяснение столь решающего характера, как недавно вышедшая в Мюнхене книга «Первообразы братьев Карамазовых»[474]. На основе впервые опубликованных рукописей из архива Достоевского, частью содержащих первые наброски отдельных сцен великого романа, а частью разрозненные заметки и блестящие мысли к образам и темам «Карамазовых», при рассудительном руководстве проф.Комаровича[475], мы проникаем в тайны мастерской духовного творчества Достоевского. Великое религиозное миропонимание, которое Достоевский оспаривал всю жизнь и которое в «Братьях Карамазовых» получило свое последнее художественное воплощение, проявляется здесь в своей глубинной сущности как бы озаряемое вспышками молний. Вместе с тем, мы получаем подлинно удостоверенные объяснения о развитии этого титанического духа.

В одном полемическом наброске в своей записной книжке Достоевский рассказывает, что к своему миропониманию он пришел через «глубочайшее горнило сомнений»: «Мерзавцы дразнили меня *необразованного* и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание Бога, какое положено в «Инквизиторе» и в предшествовавшей главе, которому ответом служит *весь роман.* Не как дурак же, фанатик, я верую в Бога»[476].

Как, однако, состоялось преодоление этого богоотрицания, и как он к нему пришел? Вполне однозначный ответ на это дают «Первообразы Карамазовых». К своему последнему духовному завоеванию Достоевский был подведен своеобразной особенностью православной веры, которая достигает своего высшего развития в идее *просветления* мира, в ощущении *божественности мира,* несмотря на все его пороки и мучительную дисгармонию. Религиозная истина заключается

для Достоевского не в сентиментально-ханжеском малодушном нежелании видеть ужасающую силу зла в мире и не в мрачно-аскетическом удалении из этого жестокого мира, а в опыте упорного, полного любви, превозмогающего все несовершенства утверждения мира в его внутренней укорененности в Боге. «Ключи от рая у нас, только от нас зависит сделать мир раем» – гласит запись Достоевского.

Этому мироутверждающему, радостному, космически ориентированному христианскому сознанию Достоевский научился главным образом у двух русских умов. Первый – видный представитель русского церковного благочестия XVIII века – епископ *Тихон Задонский*[477](позднее канонизированный); второй – современник Достоевского, замечательный, так же редкостно-фантастичный, как и глубоко религиозный мыслитель Николай Федоров, – который оказал огромнейшее влияние как на Достоевского, так и на известного русского философа Владимира Соловьева. В одной заметке 1870 г. Достоевский сводит религиозное миропонимание Тихона Задонского к формуле: «всеобъемлющей радости живой жизни» (вспоминается радость «клейких листочков» в речи Ивана Карамазова). Святой Тихон всегда утверждал, что Бог – не только на небе, но и на земле; проповедывал постоянное богоподобие мира и человека, «образа-первообразу»; его надежда на воскресение никогда не связывалась с идеей возмездия и наказания за грехи, а только с блеском и последней радостью «сынов Божьих». Записные книжки и письма Достоевского полны удивительных рассуждений о Тихоне Задонском; его образ и его поучения появляются сначала в набросках к незаконченному роману «Жизнь великого грешника», затем, с достаточной исторической точностью, в главе «Бесов» (опубликованной из архива), которая содержит беседу между Ставрогиным и «епископом Тихоном», и, наконец, в свободном художественном изложении в мудрости старца Зосимы из «Братьев Карамазовых».Еще ближе к центру этого романа нас подводит мир идей Николая Федорова. Темой «Карамазовых» является убийство отца. Это – событие, вокруг которого развертывается все сложное действие романа и

которое вызывает трагические переживания его героев. Заметки Достоевского свидетельствуют, что отцеубийство означало для него вообще величайшее преступление, глубочайший соблазн человека, как бы показатель его греховности. Эта идея, которая так странно соприкасается с известной теорией Зигмунда Фрейда[478] (предлагаемую книгу Фрейд сопроводил вступительной статьей – «Достоевский и отцеубийство»), исходит от Николая Федорова. Для Федорова «отцовство», т.е. единство сыновей и отцов является всеобщим основанием человеческого бытия, чем только и можно обосновать изначальное вселенское братство людей; деятельная любовь к отцам деятельными усилиями всего человечества усилится до победы над смертью, до воскресения мертвых. Преодоление смерти, возвещенное Христом, не может оставаться пустой, бездеятельной верой, а должно быть осуществлено человеческими деяниями; только в этом общем деле, возложенном на человека как долг, лежит путь к истинному просветлению мира. Из заметок Достоевского следует, что в последние годы своей жизни, как раз ко времени завершения работы над «Братьями Карамазовыми», он стал страстным приверженцем этого своеобразного, фантастично смелого, федоровского объяснения смысла христианства, основанного на нравственной жажде деятельности; ведь это объяснение так было близко его собственному страстному желанию конечной гармонии мира. Рукописные заметки свидетельствует о том, что мучительные сомнения Ивана Карамазова сводятся к требованию всеобщего воскрешения. Итак, отцеубийство (даже если оно происходит только в мыслях), эта полярная противоположность долгу воскрешения отцов, приобретает тем самым свое центральное, символическое значение, как первобытная сущность зла в человеке, его отпадения от божественной гармонии бытия.

В этой связи находит свое объяснение и другая черта в мировоззрении Достоевского: это его позиция в отношении к половой любви, эротике. По-видимому, нигде еще не была показана так выразительно мрачная демония сладострастия, ее внутренняя связь с ненавистью и непреодолимым желанием

убийства, как в «Братьях Карамазовых». И все же, Достоевский учит не воздержанности и аскетизму, а просветлению чувственной любви: темная преисподняя страсти должна превратиться в светлую любовь, в религиозное блаженство; темнейшие бездны «Содома» человеческой души соприкасаются самым странным образом с «поклонением Мадонне»; Грушенькино обращение начинается из любовных отношений, благодаря братской Алешиной любви. Но именно этому учил Федоров: чувственная любовь, сама по себе являющаяся разрушительной силой и основной причиной смерти, будет и должна превратиться в созидающую любовь, которая преодолевает смерть и пробуждает умерших к жизни.

Возможность этого чудесного превращения и просветления, которая, в то же время, являет собой преодоление всякой ненависти к миру через всеобъемлющую любовь к нему, основывается на факте человеческой свободы – единственного для Достоевского, но всегда совершающегося чуда бытия людей. Из опубликованных ныне набросков и заметок к «Легенде о Великом Инквизиторе» больше, чем из ее окончательного текста, мы узнаем, что весь смысл «Легенды» концентрируется на проблеме духовной свободы – «чуде свободы», которого нельзя заменить никаким разумом, никакой организацией социальной жизни.

Издатель «Первообразов Карамазовых», профессор Комарович, обогатил нас еще одним суждением о процессе духовного развития Достоевского: обстоятельным сравнением опубликованных и имеющихся в архиве рукописей Достоевского с романами Жорж Санд[479]. Он показал, какое сильное влияние на форму и содержание своего художественного творчества испытал Достоевский со стороны французского гуманистического романа первой половины XIX века. Достоевский, типичный гуманист в начале своего духовного развития, а позднее – ожесточенный противник атеистического гуманизма, в конце концов, под конец пробил себе дорогу к христианскому гуманизму. «Основная идея во всем искусстве XIX века, – написал однажды Достоевский о романах Виктора Гюго[480], – христианская; ее формула – воскрешение погибших

людей», и он надеялся, что эта идея «воплотится, наконец, однажды совершенно светло и мощно в каком-нибудь непревзойденном произведении искусства».

Это непревзойденное произведение искусства – «Братья Карамазовы» – он создал сам.

Перевод с немецкого В. Курапиной

Вера Достоевского[481]

Полвека минуло со дня смерти Достоевского (ум.31 января – 10 февраля – 1881 г.)[482]. За эти полвека слава Достоевского беспрерывно возрастала – слава не только и даже не столько художника, сколько мудреца, тайновидца и учителя жизни. Во всей Европе Достоевский бесспорно – самый любимый и почитаемый русский писатель. Странным образом мировая слава в этом случае опередила славу национальную. Мы, русские, еще не научились в такой мере ценить Достоевского и понимать его духовную значительность, как иностранцы. Я уже не говорю про советскую Россию: там ведь, по вполне понятным причинам, не может быть справлен юбилей Достоевского, даже с теми казенными ограничениями и фальсификациями, с которыми было два года тому назад справлено столетие рождения Толстого. В Москве в 1922 году ходил анекдот, будто, когда высокие советские сановники вскрыли сундук с посмертными рукописями Достоевского, и Покровский наугад вынул и развернул одну из записных книжек писателя, то первая, попавшаяся ему на глаза и прочитанная им фраза, была: «Социализм зальет Россию кровью», после чего сундук был опять тщательно заперт и запечатан[483]. Этот анекдот принадлежит к числу тех, о которых говорится: *se none vero, e ben trovato*. Во всяком случае, рукописи остались неопубликованными в России, были проданы в Германию, и мы, русские, обречены теперь по-немецки (в ряде томов, изданных Piper'oM в Мюнхене) читать и про себя переводить обратно на русский язык художественные наброски, афоризмы и размышления из посмертных бумаг Достоевского[484].Но и независимо от всякой советской цензуры, Достоевский, несомненно, еще далеко недостаточно изучен и оценен русским сознанием. Западная литература о Достоевском, в частности немецкая, количественно во много раз превышает русскую[485], и содержит много ценного и поучительного и для нас. Следует пожелать, чтобы нынешний юбилей был использован не только для торжественных речей и писаний, но чтобы каждый

мыслящий русский человек был подвинут им, после пережитых нами страшных лет, к пересмотру и углублению своего отношения к Достоевскому. Вместо всяких общих соображений укажу на один живой пример, который невольно приходит на память: до революции один почтенный либеральный профессор и общественный деятель в Петербурге с неодобрением говорил мне о тех «преувеличениях» ужасов и зла, которыми полны произведения Достоевского. Этот почтенный благодушный человек был потом (конечно, безвинно) расстрелян большевиками; на собственном горьком опыте, в тяжких предсмертных муках ему пришлось убедиться в реальности того, чему он не мог поверить у Достоевского.

В газетной статье нельзя даже в беглых намеках обозреть безмерный духовный мир Достоевского во всей его значительности и поучительности. Гении подобны природе: они неисчерпаемы; и всякий может черпать из них то, что ему нужно и доступно. Но хотелось бы хоть вкратце отметить – с неизбежной в данном случае субъективностью – как нужна нам именно в наши трагические дни вера Достоевского.

Вера Достоевского, которую я имею здесь в виду, объемлет веру в Бога, веру в человека и мир, и веру в Россию. Во всех этих своих содержаниях она имеет одно драгоценное свойство – это есть вера, прошедшая, говоря словами самого Достоевского, через «горнило сомнений». Поучительность и утешительность этой веры заключается именно в том, что оптимизм, к которому сводится всякая вера, есть у него несокрушимый итог духовного опыта самого правдивого и бесстрашного пессимизма в оценке эмпирической реальности.

В отношении своей веры в Бога сам Достоевский в одном из своих писем говорит: «Эти подлецы (его критики) дразнят меня будто бы непросвещенной и ретроградной верой в Бога. Этим дуракам и не снилось *такое* отрицание Бога, какое выражено в «Великом Инквизиторе», и на которое вся книга (Братья Карамазовы) дает ответ. Если я верю в Бога, то все же не как глупец». И действительно, вера в Бога у Достоевского – совсем не шаткий итог умозаключений об устройстве мира. Для кого одна слезинка невинно замученного ребенка есть уже

ничем не отразимый и не преодолимый аргумент против мировой гармонии, тот ничему новому не может научиться у господствующего безверия. Вера Достоевского побеждает всякий скептицизм не умственно-трусливым закрыванием глаз на его аргументы, а некоей сердечной интуицией, для которой *вопреки* всякой рациональной очевидности, в глубинах духовного опыта открывается высшая верховная очевидность реальности и всепобеждающей силы Добра, Благости и Красоты.

Вера в Бога есть тем самым вера в мир и человека. И здесь вера Достоевского тем глубже и напряженнее, что и она должна преодолеть жесточайший скептицизм и пессимизм. Никто острее Достоевского не видел несовершенство мира, безмерное количество страданий и морального зла в нем. Проблема теодицеи – «проклятый вопрос», почему человек безвинно страдает на земле, почему торжествует зло над добром – оказывается у Достоевского *рационально* неразрешимым. Острота этого вопроса обусловлена сознанием абсолютной ценности каждого, даже самого ничтожного человеческого существа в его неповторимой индивидуальности. Никакая чаемая будущая гармония не может искупить ни одной загубленной человеческой жизни, которая вечно вопиет к Богу. И все же – Достоевский не проповедует отвращения от злого мира – он требует наоборот беззаветной, слепой любви к миру – той любви, которая *сама* обладает чудотворной силой преобразить ад земной жизни в рай. Надо научиться любить жизнь, «клейкие весенние листочки», еще не понимая смысл жизни. Надо уметь со слезами умиления целовать землю, эту родную «мать сыру землю» и всем существом ощущать ее божественность. [486]… отношении имеет вера Достоевского в человека. Достоевский бесконечно далек от какой-либо идеализации человека. Он не верит ни в прирожденную доброту человека, ни в разум, ни в его благородство. Едва ли не в каждом человеческом существе он своим пронизывающим последние глубины взором видит, например, бездны зла. В каждом человеке он открывает не только обычные пороки – эгоизм, тщеславие, самолюбие – но и потенции того, что обычно считается патологическим

извращением – злорадства, жажды мщения, садизма. Слепое буйство страстей так глубоко укоренено в человеке, что как бы образует самое его существо. И все же – Достоевский не отворачивается с презрением от человека, не ужасается «звериной морде» человека, как ужаснулся Гоголь. Напротив, *то самое,* что есть источник зла в человеке – последняя, темная, иррациональная глубина человеческого духа – есть вместе с тем для Достоевского источник благоговения перед человеком. Ибо эта глубина есть, как бы субстанция *свободной и – тем самым,* – богоподобной человеческой личности, носитель *«чуда свободы».* Свободное, иррациональное существо человека с его «глупой волюшкой» дороже всяческой мировой гармонии и не может и не должно быть отдано в жертву последней. Никакая рациональная воля к разумному и доброму устроению жизни не вправе подавлять человеческую личность, при нарушении этого завета сама воля к добру превращается в дьявольское наваждение. Таков смысл «Легенды о великом инквизиторе» и пророческой критики социалистического рационализма в «Бесах». Достоинство человека лежит не в его мнимом совершенстве, а лишь в свободном движении через все соблазны и падения к совершенствованию.

И, наконец, – вера в Россию. Мы говорим здесь не о политических надеждах и предсказаниях Достоевского в «Дневнике Писателя». Как известно, они оказались *все* опровергнуты жизнью. Повинна ли в том личная политическая недальновидность Достоевского, или несостоятельность его славянофильско-народнического «почвенного» миросозерцания, или просто безнадежная произвольность всех человеческих прогнозов в истории – что более всего вероятно – все равно, эти чаяния и предсказания потеряли теперь всякое значение. Но существенна его общая вера в душу России, в сокровенную тягу русской души, во всей ее греховности, к добру и покаянию. Нет ничего легче, чем издеваться над верой Достоевского в русский народ, как в «народ-богоносец». Но Достоевского-художника, изобразившего Федьку-каторжника или мужика, который из бессмысленного озорства с веселым гиком убивает ломом замученную им лошадь, нельзя упрекнуть, что он не

видел зла и тьмы в народной душе. Его вера в Россию и русский народ есть тоже вера, любовным проникновением в тайники национального духа преодолевающая пессимистические итоги всех эмпирических наблюдений. Вера в русский народ, как и вера в человека вообще, есть у Достоевского вера в *воскресение, в нравственное возрождение падшего, греховного существа.* Эта вера неуязвима, ибо даруется *любовью,* как силой, открывающей глаза на *метафизические глубины* индивидуального или коллективного человека.

В нашем нынешнем состоянии, перед лицом неслыханных сатанинских бездн, раскрывшихся на родине и как будто поглотивших всякий образ человеческий, – изнемогая от ненависти к злу и от презрения к слабости, подлости или глупости человечества, его терпящего – в чем ином можем мы искать утешения и черпать бодрость, как не в вере Достоевского – в вере, закаленной в «черном сомнении»?

Апостол человечности[487]

За полвека, истекшие со дня смерти Достоевского, Достоевский стал для всего мира самым излюбленным и ценным русским писателем. Он есть общепризнанная мировая слава России. И при том, в Достоевском славится в мире не просто русское искусство; для чисто эстетического восприятия, напротив, очевидно, что композиции романов Достоевского художественно по большей части несовершенны, и что Достоевский в этом отношении не достигает уровня ни прозы Пушкина, ни романов Толстого. В лице Достоевского прославляется какая-то во всем мире единственная глубина русского сердца, русского религиозно-нравственного восприятия жизни. И если мы захотим отдать себе отчет в источнике этого исключительного значения Достоевского, то мы должны будем усмотреть его в том, что Достоевский дал миру *новое откровение о человеке,* явился в XIX веке *апостолом человечности.*

На первый взгляд может показаться, что тема человечности в XIX веке не может быть оригинальным достоянием одного писателя. Не есть ли это тема всей литературы этого века? Европейская литература XIX века полна чуткого внимания к душе человека, любовного проникновения в нужды страждущих, «униженных и оскорбленных». Стоит вспомнить хотя бы романы Диккенса, Виктора Гюго и Бальзака. Но в том-то и состоит несравненное достоинство Достоевского, что *его* человечность, его прозрение о человеке, воспринимается как нечто совершенно новое и небывалое даже на фоне общего гуманизма литературы XIX века. Той глубины прозрения в существо человека и того благоговения перед святостью человеческого начала, которые нам дарует Достоевский, нельзя найти ни у одного писателя, кроме него.

Прежде всего, никто не осознал с такой остротой, как Достоевский, – остротой, которая для среднего сознания представляется даже болезненно-ненормальной, но которая силою гения удостоверяется, как объективно-правомерная –

абсолютной ценности каждой человеческой индивидуальности в ее неповторимом своеобразии. Из этого благоговейного отношения к каждой, даже самой ничтожной и низменной человеческой личности, как образу Божию, из этого сознания ее абсолютных, неотъемлемых прав на счастье, любовь и уважение, вытекает страстная напряженность в восприятии *трагизма* человеческой жизни. И, притом, этот трагизм имеет у Достоевского своим источником совсем не *социальные* условия жизни; социальные условия суть лишь одно из выражений роковой и неустранимой общей *космической* неустроенности человеческого существования. Существует безмерное, мучительное и никаким рациональным способом непреодолимое несоответствие между законными, ни при каких условиях неугасимыми потребностями человеческого сердца и эмпирическими условиями человеческого бытия в мире. Достоевский полон безысходной скорби о несчастной судьбе человека в мире. Отсюда рождается проблема теодицеи, которая никем не была пережита и высказана с такой мучительной напряженностью, как Достоевским. Никакой прогресс не может искупить слезинки одного замученного ребенка. И даже при всеобщем примирении и преображении мира мать не могла бы и не имела бы права простить убийце своего ребенка. Проблема теодицеи рационально абсолютно неразрешима. Вера в Бога, которой Достоевский, в конце концов, преодолевает «горнило сомнений», через которое он прошел, не может быть обоснована никаким умозаключением от мировой действительности, которое, напротив, само по себе должно было бы приводить нас к атеизму; она дается лишь сердечной интуиции, той «логике сердца», о которой говорил Паскаль; любовь, благость и гармония, в том сердечном умилении, с которым их переживает человек, удостоверяют с непосредственной очевидностью и вопреки всему разумному восприятию мира, свою первичную онтологическую значительность, свое абсолютное верховенство. Образ Христа *убедительнее* всяческой правды, как простого констатирования эмпирической действительности.

Из этого же восприятия абсолютной ценности человеческой личности вытекает у Достоевского страстное отрицание всех попыток построить человеческую жизнь и наладить душевный покой человека какими-либо внешними способами, на каких-либо отвлеченно общих, мнимо-разумных началах, которым была бы подчинена внутренняя свобода человека. Идет ли речь о католическом принципе религиозного устроения человека на вере в авторитет, или о социалистических замыслах построения «хрустального дворца» социальной гармонии, или вообще о типе мысли, для которого политическая организация та или иная – есть достаточное обеспечение человеческого счастья, – Достоевский во всем этом усматривает страшную опасность унижения человеческого духа, дьявольское искушение купить довольство и внешнюю упорядоченность ценою отказа от свободы, которая для него и есть образ Божий в человеке. Человек не имеет ни права, ни даже подлинной возможности отречься от личной свободы, от той таинственной глубины, которая одна его животворит и вне которой он духовно гибнет. Единственная точка, в которой человек действительно соприкасается с Богом и через которую ведет путь к добру и счастью, есть последнее, интимное, сокровенное средоточие человеческой личности – индивидуальная свобода, во всей ее иррациональности. Эта иррациональная глубина человеческой души есть единственный и ничем незаменимый живой онтологический фундамент для всех производных начал разума и морали, права и политики; и всюду, где совершается покушение подавить, подчинить себе эту первооснову, совершается кощунство, караемое гибелью человека. Критика *соблазна рационализма* дана Достоевским с силой и убедительностью, не имеющими себе ничего равного в мировой художественной и философской литературе.

Но венец достижений человечности Достоевского, его величайшее и несравненное открытие в осмыслении существа человека заключается в парадоксальном сочетании у него глубочайшего благоговения перед абсолютной ценностью человеческой личности с открытым, ничем не прикрашенным, напротив, потрясающим своим бесстрашием, признанием бездн

зла в человеке. Известно, что ни один писатель и мыслитель даже и в приближении не достигал того узрения сатанинских бездн в сердце человека, как Достоевский. Есть много людей, которые в своей духовной близорукости думают, что Достоевский безмерно преувеличивает зло в человеке и вместо описания «нормального» нравственного состояния человека изображает, в качестве общечеловеческой природы, какие-то сравнительно редкие нравственные извращения. Если уже не что-либо иное, то хотя бы то, что воочию для всех творится сейчас в России, должно было бы научить нас усмотреть правоту жутких прозрений Достоевского. Сколько безвинно расстрелянных, замученных, физически и духовно истерзанных людей должны были теперь на собственном опыте убедиться в подлинной реальности сатанинских начал в человеке! Но Достоевский загадочным образом соединил с этой бесстрашной правдивостью религиозное почитание человека, как образа Божия. Как это возможно? Казалось бы, здесь мыслимо лишь одно из двух: или вера, что человек по своей основной природе добр, разумен и прекрасен, за что и заслуживает почитания, – или же пессимистическое утверждение низости и ничтожества человека. И действительно, всяческий гуманизм до Достоевского – будь то гуманизм просветительства, веривший в прирожденную доброту и разумность человека, или гуманизм романтический, почитавший в человеке его способность развить в себе «прекрасную душу», «благородную человечность», должен был искусственно идеализировать человека, закрывать глаза на его слабость и порочность, чтобы почитать его. Но не так у Достоевского. Достоевский совершает в области религиозной метафизики человека подлинное открытие: он находит, что достоинство человека и благоговейное отношение к человеческой личности, как образу Божию, определяется непосредственно совсем не умственным или нравственным его совершенством (как бы важно оно ни было), а именно самой *глубинностью, онтологической значительностью его существа.* Достоевский открывает в человеке некий первозданный пласт, некую первооснову, которая лежит *глубже* всего различия между добром и злом, и проповедует почитание

именно этой первоосновы, в которой и состоит существо личности. Всякое зло у Достоевского имеет духовное происхождение, есть искаженное и извращенное выражение потребности человека защитить достоинство и права своего существа. Поэтому и самый закоренелый негодяй, все же, есть человек и в *этом* своем качестве заслуживает уважения. И вместе с тем это отношение ни в малейшей мере не колеблет понятия *нравственной вины.*

В этом состоит одновременно и нравственная серьезность, и захватывающая умилительность той совершенно новой формы гуманизма, которую создал Достоевский. Уважение к человеку, не требующее никакой идеализации, а сочетающееся с беспощадным узрением и обличением зла в человеке, вера в человека без тени какого-либо сентиментализма и поэтому несокрушимая никаким горьким опытом, – таково существо гуманизма Достоевского. В наши дни, когда на родине царит неслыханная сатанинская бесчеловечность, удушающая и истребляющая самый образ человека, и когда во всем мире пошатнулись казавшиеся незыблемыми старые начала гуманизма – когда весь жизненный опыт угрожает пропитать нас горьким презрением к человеку, эта религиозная мудрость Достоевского имеет совершенно исключительное значение. Гуманизм отныне уже кончился или кончается в своих старых, внерелигиозных формах; он может существовать только в форме христианского гуманизма, возвещенного Достоевским. Никакие открывшиеся нам сатанинские бездны в человеке, никакое жалкое ничтожество эмпирического облика человека не должно рождать в нас ненависти или презрения к самому образу человеческому в человеке. Вера Достоевского есть вера в достоинство и в возможность возрождения *падшего* человека. Нет ничего, что было бы так необходимо нам и в нашей личной, и в общественной жизни, как эта вера.

Достоевский и кризис гуманизма[488]

(К 50-летию дня смерти Достоевского)

10 февраля этого года исполняется 50 лет со дня смерти Достоевского (умер 28 января старого стиля 1881 г.). За эти полвека слава и влияние идей Достоевского непрерывно возрастали – не только в России (где его влияние теперь, под ужасающим влиянием советского, идейного пресса, конечно, может быть только подспудным, и где даже не может быть справлен его юбилей), но и во всей Европе. Можно без всякого преувеличения сказать, что Достоевский на Западе теперь – бесспорно самый популярный, любимый и ценимый русский писатель. И притом эта популярность Достоевского лишь в очень малой мере определена чисто художественными достоинствами его произведений. Достоевского ценят на Западе – и, надо сказать, в данном случае (в отличие от аналогичной совершенно неправильной западноевропейской оценки Толстого) вполне справедливо – в первую очередь как религиозного мыслителя, как наставника жизни, как гения, принесшего какие-то драгоценные откровения в области человеческого духа. Конечно, некоторую долю увлечения Достоевским на Западе надо отнести за счет наивного и снобистического интереса к темам Достоевского как к мнимо-реалистическим изображениям так называемой «русской» души. Но эта поверхностная сторона популярности Достоевского совершенно перевешивается серьезным вниманием к существенному общечеловеческому смыслу его миросозерцания.

Так обстоит дело, например, во всяком случае, в Германии[489]. Можно сказать: Достоевский – единственный русский писатель, идеи которого играют существенную роль в духовном обороте западной жизни и который стал некоторым фактором в идейном развитии западного мира.

Чем объясняется это значение Достоевского? Рассмотрение этого вопроса подводит нас, как мне кажется, к уяснению по

существу одного из самых центральных моментов в миросозерцании Достоевского.

Тема, вокруг которой движется вся мысль Достоевского, есть *человек* – истинное подлинное существо человеческой личности, – в отличие от того, как бы внешнего обличия или, можно сказать, той личины, с которой человек является к другим людям и часто даже себе самому в условной, общепринятой сфере обычаев, приличий, права и даже господствующей морали. Но проблема человека есть вместе с тем, быть может, центральная проблема духовного развития и всего европейского человека за XIX и XX век. В частности, влияние Достоевского падает на эпоху, когда европейской мыслью вновь овладевает некоторое *недоумение* по вопросу об истинном существе человека, и когда старые, прежде господствовавшие представления об этом предмете пошатнулись в самих своих основах. Нам представляется поэтому, чрезвычайно поучительным – и особенно уместным ко дню юбилея Достоевского – отметить особое значение идей Достоевского в том *кризисе гуманизма,* который за последние полвека переживает европейское человечество.

Под *гуманизмом* (в широком смысле слова, отнюдь не совпадающем с тем специфическим смыслом этого понятия, который ему придается общепринятой исторической терминологией) мы разумеем ту общую форму *веры в человека,* которая есть порождение и характерная черта новой истории, начиная с Ренессанса. Ее существенным моментом является вера в *человека как такового* – в человека как бы предоставленного самому себе и взятого в отрыве от всего остального и в противопоставлении всему остальному – в отличие от того христианского понимания человека, в котором человек воспринимается в его отношении к Богу и в его связи с Богом. Из титаничесхих, «фаустовских» мотивов Ренессанса рождается особое представление об особом достоинстве человека как существа, самовластно и самочинно устрояющего свою жизнь и призванного быть верховным самодержавным властителем над природой, над всей сферой земного бытия. Это движение приводит в XVII и в особенности в XVIII веке к

культу профанной[490], секуляризованной человечности – к провозглашению достоинства и неотъемлемых «естественных» прав человека. Идея верховенства «народной воли» и идея «прав человека», в какие бы исторические коллизии между собой они ни вступали, суть одинаково выражения этой веры в человека как самодержавного властелина над собой и над вселенской жизнью. Для обоснования этого представления развивается оптимистическое учение о прирожденной доброте и радушности человека. Человек сам по себе, по «своей природе», всегда добр, и вместе с тем, по своей разумности легко может найти разумный путь к осуществлению абсолютного добра в своей жизни, если только предоставить ему свободу; в этом воззрении заключается самое существо так называемого «просветительства». Таков первый и наиболее влиятельный тип оптимистического гуманизма, который в идеях либерализма, демократии и вере в «прогресс» господствует над всем XIX веком и в своих популярных проявлениях до наших дней определяет мировоззрение среднего европейца.

Но уже с конца XVIII века в «философии чувства»[491]и немецком «Sturm und Drang»[492] и в особенности с начала XIX века, в романтизме и идеализме возникает иная, новая форма гуманизма, которую можно назвать гуманизмом *романтическим.* С одной стороны, просветительство оттолкнуло своим узким рационализмом более глубокие эстетически и религиозно живые натуры; и с другой стороны, практический плод просветительской философии – французская революция, внезапно обнаружившая человеческое существо в его слепом, злом, демоническом начале, отвергавшемся просветительством, – был как бы экспериментальным обличением неправды и поверхностности просветительного гуманизма. В романтизме и идеализме складывается новое понятие о человеке, по которому сущность человека лежит не в его «разуме», а в том, что он есть средоточие и вершина космических сил, некий микрокосм; и «доброта» человека не есть здесь уже его прирожденное свойство, а есть плод духовного самовоспитания человека. Так складывается идеал «прекрасной души», «благородной человечности», как итог

духовного самосовершенствования человека, сознательного развития в нем дремлющих божественно-космических сил. Здесь преодолен рационализм просветительства, но не его оптимизм, который, напротив, лишь в новой форме и здесь является основой понимания существа человека.

Гуманизм просветительный и гуманизм романтический в своеобразных сочетаниях и вариантах проходит через весь XIX век. Одним из плодов их сочетания является в 30–40-х годах так называемый «утопический» – по существу гуманитарный – социализм, так сильно влиявший на русскую мысль вообще и в частности на Достоевского в его молодости. Но одновременно в левом гегельянстве, в философии Фейербаха, в сенсимонистской «реабилитации плоти», в возникающем натурализме и материализме созревает еще новая, третья, и уже весьма проблематичная форма гуманизма – гуманизм *натуралистический.* В нем гуманистически возвышается и санкционируется человек, уже не как «разумное» и не как духовное существо, а как существо природное, плотское. Теоретическую санкцию это воззрение находит в *дарвинизме.* Возникает проблематический культ земного, животного, плотского существа человека, то, высмеянное Вл.Соловьевым парадоксальное сочетание идей, по которому высокое назначение и идеальная природа человека вытекает из его существа как потомка обезьяны[493]. В *скрытой,* неосознанной форме здесь уже таится кризис, разложение гуманистической веры.

Но вместе с этими разнообразными формами гуманизма XIX век насыщен и духовными явлениями совсем иного порядка. XIX век открывается чувством «мировой скорби». В жизнеощущении Байрона, Леопарди, Альфреда Мюссе – у нас в России у Лермонтова, Баратынского, Тютчева – в пессимистической философии Шопенгауера, в трагической музыке Бетховена, в жуткой фантастике Гофмана, в грустной иронии Гейне – звучит новое сознание сиротства человека в мире, трагической неосуществимости его надежд, безнадежного противоречия между интимными потребностями и упованиями человеческого сердца и космическими и социальными

условиями человеческого существования. В этих настроениях чувствуется какая-то духота предгрозовой атмосферы; они предвещают наступление подлинного кризиса гуманизма. Первое свое выражение этот кризис нашел у двух русских умов, которые в этом своем значении еще совсем не оценены – у Гоголя и у Герцена. Гоголь своим художественным взором увидел у человека *звериную морду,* а своей религиозной мыслью – теоретически довольно беспомощной – ясно осознал одно: что человечество охвачено демоническими, дьявольскими силами и несется к какой-то ужасной катастрофе. Таким же криком отчаяния, и вместе с тем мужественным признанием человека, потерявшего все иллюзии, было «С того берега» Герцена: вера в человека есть только слепой пережиток слепой веры в Бога; вера в земную гармонию так же нелепа, как вера в царствие небесное; человек и его история есть только клочок слепой, бессмысленной и бесчеловечной жизни природы, и потому все упования человека – лишь жалкие иллюзии.

Подлинный кризис гуманистической веры обнаружился на Западе в двух явлениях: в революционном социализме, как он был теоретически обоснован в марксизме, – и у Ницше. В марксизме натуралистический гуманизм 40-х годов превращается – если можно так выразиться – в гуманизм *сатанинский;* а это значит, что гуманизм здесь истребляет сам себя. У Маркса дело идет не просто об оправдании земной, плотской природы человека; сущность экономического материализма и учения о классовой борьбе заключается в том, что именно силы *зла* – корысть, злоба, зависть – суть единственные подлинные двигатели человеческого прогресса. Все возвышенное, духовное, благородное в человеке *принципиально* отвергается; лишь предавшись сатанинским силам, человек может осуществить свою цель на земле. Здесь образ человека окончательно меркнет; и не случайно, что именно в этой же связи вера в человеческую личность сменяется верой в безличное чудище «коллектива», «пролетариата». Практически марксизм на Западе в своем развитии снова сочетался с либерально-демократическим гуманитаризмом и потому не выявил доселе своего подлинного

существа; это существо его до конца раскрылось только в русском большевизме.

У Ницше кризис гуманизма находит свое самое глубокое религиозно-философское выражение. Вера в человека, выросшая некогда из христианского сознания особой связи человека с Богом, здесь принципиально отвергается в самой основе. Мораль и религия, эти высшие признаки человечности в человеке, есть для Ницше лишь свидетельства низменной, жалкой, рабской природы человека. «Человек есть нечто, что должно быть преодолено» – в этих словах Ницше подведен итог крушению гуманизма. Не существо, поклоняющееся Богу и осуществляющее Божьи заветы на земле, а лишь существо, которое само было бы Богом – «сверхчеловек» – может быть признано идеалом, тем объектом поклонения, каким для гуманизма был человек.

В этой духовной ситуации западный мир знакомится с Достоевским и с его своеобразным учением о существе человека. Достоевский не знал ни марксизма, ни Ницше, но предвосхитил в своих произведениях оба эти течения. Достоевский вообще замечательным образом не подвергся влиянию течений, выражавших в XIX веке кризис гуманизма; напротив, начало его духовного развития отмечено, как уже указано, влиянием на него романтического и раннего социалистического гуманизма (Шиллер, Жорж Занд, В.Гюго), и все же никто, быть может, не продумал и не пережил с такой глубиной кризис гуманизма, как Достоевский. Но его особое, исключительное значение состоит в том, что пережив этот кризис, он сумел по-своему, на совершенно новых путях, *преодолеть* его.

Общеизвестно с какой силой и проницательностью, с каким бесстрашием Достоевский открывает слепые, темные, злые глубины человеческого существа, хаос диких страстей, бушующих в человеческом сердце, и описывает их. Внимание, которое Достоевский уделяет темным и низменным началам человеческого духа, так велико, что породило довольно распространенное и доселе мнение, что Достоевский впадает здесь в неправдоподобные преувеличения (очевидно, именно

на такое мнение сам Достоевский отвечает своим афоризмом, что «правда всегда неправдоподобна»), другие и доселе способны видеть в Достоевском только гениального психопатолога, проницательного изобразителя всяческих садистических и мазохических извращений. Ясно во всяком случае одно: от гуманистического оптимизма, от всякой идеализации человека Достоевский бесконечно далек. Человеческое существо, как его рисует Достоевский, есть прямая противоположность и «разумному человеку» просветительства, и «прекрасной душе» романтизма. По Достоевскому зло, слепота, хаотичность, дисгармония не только вообще присущи человеку, но, в каком-то смысле, связаны с его последним, глубинным существом. Именно там, где человек в своих слепых и разрушительных страстях восстает против требований разума, против всех правил приличия и общепризнанной морали – именно там прорывается наружу, сквозь тонкую оболочку общепризнанной эмпирической реальности, подлинная онтологическая реальность человеческого духа.

Но именно в этом пункте беспощадное обличение человека как-то само собой переходит в своеобразное оправдание человека. Мы ощущаем это, прежде всего, чисто эстетически. Достоевский не отворачивается с брезгливостью или презрением ни от одного человеческого существа, как бы дико, зло и слепо оно ни было. Напротив, подобно матери, силой материнской любви, чующей живую душу даже и преступного, опустившегося своего ребенка, Достоевский, против приговора всего света, становится на сторону человеческой души во всей, столь же ярко им же изображенной ее неприглядности. Перед лицом морализирующего общественного мнения Достоевский – призванный адвокат своих падших, злых, слепых, буйствующих и бунтующих героев. Так как он ощущает именно онтологическую глубину темных, иррациональных сторон человеческого духа, то он непосредственно ощущает их *значительность,* видит в них искаженные и замутненные признаки чего-то истинно великого – как великая подлинная, последняя реальность. Замечательно уже то, что всяческое зло

в человеке – ненависть, самолюбие, тщеславие, злорадство, и по большей части даже плотская похоть – для Достоевского не есть свидетельство бездушия, а напротив, имеет *духовное* происхождение, есть признак какой-то особой напряженности духовной жизни. В конечном счете оно проистекает, по Достоевскому, из оскорбленного чувства человеческого достоинства и есть приближающаяся к аморализму (но в силу центрального значения понятия *вины* никогда с ним не совпадающая), напоминает дерзновенную мысль Якова Беме о божественном первоисточнике того, что в падшем мире является злом.

Дело в том, что та иррациональная, неисповедимая, ни в какие нормы добра и разума не вмещающаяся глубина человеческого духа, которая есть источник всего злого, хаотического, слепого и бунтарского в человеке есть, по Достоевскому, *вместе с тем* область, в которой одной только может произойти встреча человека с Богом и через которую человек приобщается к благоразумным силам добра, любви и духовного просветления. Ибо эта глубина – само существо человеческой личности – в последней своей основе есть то таинственное начало, которое Достоевский в одном из набросков к «Братьям Карамазовым» называет *«чудом свободы».* Это – та самая «глупая человеческая волюшка», о которой как о высшем абсолютном благе говорит «человек из подполья». Через это начало ведет единственный путь человека к Богу – другого пути, более рационального и безопасного, менее проблематического здесь быть не может. Это есть поистине «узкий путь», со всех сторон окруженный безднами греха, безумия и зла. По-видимому, Достоевский держался даже мнения, что духовное просветление, обретение даров благодати без опыта греха и зла вообще невозможно. Во всяком случае, он дает потрясающее своей правдой подтверждение той евангельской истины, что на небесах больше радости об одном кающемся грешнике, чем о девяноста девяти праведниках. Этим определяется совершенно своеобразный *гуманизм* Достоевского, в котором открывается выход из кризиса всего прежнего гуманизма. Решение Достоевского, в сущности,

чрезвычайно просто, как просто все истинно гениальное. *Достоинство* человека, его право на благополучие, его право на уважение основаны не на каком-либо моральном или интеллектуальном совершенстве человека, не на том, что он «разумен», «добр» или обладает «прекрасной душой», а просто на глубине *онтологической значительности* всякой человеческой личности. Эта глубина лежит «по ту сторону» добра и зла, разума и неразумия, благородства и низменности, красоты и безобразия; она именно глубже, первичнее, более первозданна, чем все эти определения. Человек богоподобен не разумом и добротой, а тем, что загадочные последние корни его существа, наподобие самого Бога, обладают таинственностью, неисследимостью, сверхрациональной творческой силой, бесконечностью и бездонностью. «Не человек для субботы, а суббота для человека». Все, даже самые идеальные мерила добра, правды и разума меркнут перед величием самой *онтологической реальности* человеческого существа. Этим определена глубокая, трогательная *человечность* нравственного миросозерцания Достоевского. Можно сказать, что Достоевскому, в сущности, впервые удался настоящий *подлинный* гуманизм – просто потому, что это есть христианский гуманизм, который *во всяком,* даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий. Во всех прежних формах гуманизма человек должен был являться каким-то приукрашенным или принаряженным, чтобы быть предметом поклонения. Для почитания человека нужно было забыть о грубой тяжелой реальности и отдаться обманчивым иллюзиям. Напротив, гуманизм Достоевского выдерживает всякую встречу с трезвой реальностью, его ничто в мире не может поколебать. Не будет преувеличением сказать, что здесь мы имеем одно из величайших духовных достижений человеческого сознания. В наше жестокое время, когда образ человека начинает меркнуть и презрение к человеку грозит пошатнуть самые основы общежития, вера в человека может найти свою единственную опору только в том отношении к человеку, которое обрел Достоевский. Гуманизм должен либо окончательно погибнуть, либо воскреснуть в новой – и вместе с тем исконной и древней

– форме – в форме *христианского гуманизма,* которую для современного человека открыл Достоевский.

Легенда о Великом Инквизиторе[494]

«Легенда» Достоевского, вплетенная в фабулу его романа «Братья Карамазовы», принадлежит к тем великим символическим творениям духа, толкование которых, как, впрочем, и толкование самой реальности, всегда останется спорным и в конечном итоге зависит от глубины и ширины духовного опыта читателя.

Содержание «Легенды» и ее непосредственный смысл известны. Христос является в своем земном облике в Севилье XVI века в период владычества испанской инквизиции, творит чудеса и приветствуется народом в трепетном страхе и ликовании. Престарелый Великий Инквизитор велит страже взять его на глазах у толпы, привыкшей к слепому повиновению, затем ночью навещает Его в тюрьме и обращается к нему с пространной речью, в содержании которой и заключается весь смысл легенды. Содержание это состоит в резком противопоставлении Христовой идеи искупления программе спасения, задуманной Великим Инквизитором и соответствующей советам Сатаны Христу в пустыне, причем эти предложения толкуются не как искушение, а как непостижимо мудрые советы; только они – как показал опыт пятнадцати столетий – могут принести человечеству подлинное, действенное избавление. Вместо того, чтобы взять в основу достоинство человека и часть спасения путем отказа ото всех внешних приманок и принуждения, путем свободно принятого решения человека следовать Христу, надо, сознавая слабость среднего человека и из сострадания к этой слабости, прибегнуть к тем трем средствам, которые предлагал страшный и умный дух: признать действенным и убедительным могущество «хлеба» над массой, воздействовать на нее посредством «чуда, тайны и авторитета», а также захват земной власти. Только с помощью этих трех крайних средств, превращая людей в невинных, послушных детей, можно вести их к счастью и единению. Всю трагичность добровольной ответственности, весь грех принуждения и обмана должны взять на себя вожди,

ради конечной цели – истинного спасения масс. Конец сцены образует безмолвный поцелуй, которым Христос, слушавший Великого Инквизитора с горестным состраданием, отвечает на его речь. Потрясенный Великой Инквизитор отворяет чудесному образу дверь из тюрьмы, но предупреждает Его никогда вновь не возвращаться. «Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее».

В чем же смысл этой «Легенды»? Было бы крайне поверхностным думать, как это часто делается, что речь здесь идет о критике католической Церкви[495]. Правда, как известно, Достоевский относился к католицизму односторонне полемически, и это его отношение отразилось на внешней форме «Легенды». Но эта полемика не только не исчерпывает смысла «Легенды», но даже не затрагивает ее ядра. Очевидно, «Легенда» касается гораздо более общей духовной темы. Она охватывает собой, например, и революционный социализм, который по пророческому прозрению Достоевского несовместим со свободной личностью и неминуемо ведет к тоталитарной деспотии и даже к всеобщему порабощению (см. программу Шигалева в «Бесах»)[496]. Содержащаяся в легенде критика направлена вообще против целей той утопии, которая неоднократно формулировалась в истории человечества (от Платона до Ренана)[497] – против намерения передать ответственность за судьбу общества в руки избранного мудрого слоя и достигнуть счастья человечества посредством деспотической власти над безответственной, воспитанной в рабском повиновении массой.

Но и все политически-философские размышления проходят мимо более глубокого смысла «Легенды». Этот смысл заложен в области чисто *духовного.* Он раскрывает перед нами некую извечную проблематику человеческого духа.

Прежде всего, важно постигнуть, что хотя автор явно согласен *с одним* из двух противопоставленных друг другу взглядов и борется с другим, речь идет не о поверхностной полемике, а о вскрытии внутренней *антиномии.* Мысль Достоевского вообще диалектична. Он знает и переживает великие вечные противоречия жизни; он знает, что человеческое

сердце широко и многообъемлюще; знает он также, что то, что в конечном итоге, выявляется как искушение и заблуждение, проистекает из самых глубинных потребностей человеческого естества, а следовательно, в каком-то смысле, и в какой-то форме, содержит в себе какую-то, хотя бы и относительную правду. Заблуждения или зло, которых он сам не испытал, не интересуют Достоевского. Его борение – всегда трагичное борение с самим собой. Это верно и по отношению к соблазну, содержащемуся в тезисе Великого Инквизитора. Об этом свидетельствует хотя бы и то, что «Легенду» сочинил и рассказал Иван Карамазов – образ, в котором ярче всего отражаются те отрицания и те сомнения, через которые прошел сам Достоевский.

Главный упрек, который Инквизитор по воле Достоевского делает Христу, заключается в том, что Христос на пути Своего спасения не только не освобождает человека от проблематики жизни, от бремени свободного принятия решений, но что Он, считаясь с достоинством человека, налагает на его плечи неслыханное бремя. Но, как считает Великий Инквизитор, истинное спасение человека заключается именно в его освобождении от проблематики жизни. Ибо эта проблематика и есть то проклятие, которое тяготеет над родом человеческим в результате грехопадения. Несмотря на то мятежное начало, которое было тем самым вложено в человеческое сердце, заветной мечтой человека остается освобождение от проблематики жизни, возврат к райскому состоянию младенческой невинности и простодушия.

Таким образом, основная мысль, определяющая понимание и программу Великого Инквизитора, – это идея *земного рая.* Спасение означает для него избавление человека от всяческого трагизма, от борьбы и междоусобицы, от сомнений и мук совести, т.е. осуществление и увековечение наивного, простодушного младенческого самосознания, находящегося по ту сторону добра и зла. Мечта о рае на земле, которая представляет собой как бы *restitutio in integrum*, восстановление первоначальной абсолютно гармонической райской жизни, в которой последствия грехопадения попросту аннулируются и

отметаются, образует – по личному опыту Достоевского – глубочайшую, сокровенную мечту человеческого сердца. Это тяготение Достоевский излагал неоднократно – и не только в «Легенде о Великом Инквизиторе». В «Подростке», например, главный герой романа, Версилов, предсказывает конечное состояние умирающего человечества: после утраты веры в Бога и идеи бессмертия человечество охватывает чувство отчаяния, сиротства и предчувствие близкого конца, а отсюда доброта и нежность; страх и жалость друг к другу объединяют людей, которые тем самым обретают под конец грустно-мирное счастье, как бедные, но, все же, блаженные дети (полная аналогия с развитой Ницше впоследствии в «Заратустре» картиной «последних людей», но без характерного для Ницше презрения к людям). С величайшим восторгом как об исполнении последнего вожделения, мечты о земном рае, о блаженстве младенческой невинности и детского незнания, говорит Достоевский о двух «подлинных» снах – о сне Ставрогина («Бесы») и, в особенности, в рассказе «Сон смешного человека», в одном из глубочайших творений Достоевского. В качестве негативного контрапункта сюда же относится еще один сон, сон Раскольникова о странной душевной болезни, поразившей людей, при которой люди, одержимые каждый своей особой верой в добро и зло, истребляют друг друга в страшных религиозных войнах, во всеобщей анархии – как бы картина ада на Земле, прямо противопоставленная сну о земном рае.

Всем этим описаниям земного рая присуща одна общая черта: это – идеальное состояние достигается ценой *отказа* от творческой тревоги духа. Достоевский не скрывает от нас, что достижение этого райского состояния требует сознательного самоограничения духа, решительного признания духовной неполноценности и незрелости человека. «Нет, широк человек, слишком широк. Я бы его сузил», – говорится в «Братьях Карамазовых» при размышлении о страшной божественно-демонической природе эротической красоты. Истинное блаженство лежит только в возврате к младенческой невинности – а для духовно зрелого человека это означает

отказ от духовного достоинства. Оно требует возврата к первоначальному состоянию; это движение *реакционное* в глубочайшем, духовном смысле этого слова. Человек каким-то образом заблудился; он должен вернуться к исходному пункту, где он знал блаженство, потому что не был наделен духом или творческим стремлением.

Таким образом дух противостоит покою и блаженству. Ибо дух есть тревога и мука, подрывное начало, делающее человеческую жизнь проблематичной, превращающее ее в трагедию, влекущую за собой муки свободной ответственности и внутреннего принятия решений. Соблазн огромной, почти неотразимой силы заложен в мысли, не является ли это мучительное брожение каким-то заблуждением, от которого человек может попросту освободиться как от ненужной и зловредной обузы. Разве противоположное состояние простодушного, недуховного блаженства и покоя не образует единственной и конечной цели человека, к которой влекут его прирожденный природно-животный инстинкт и религиозная тоска его сердца? Сны о земном рае – явное свидетельство о том, что Достоевский сам остро испытал соблазн этой идеи и признался в этом с присущим ему духовным мужеством.

Одновременно, однако, он познает – с огромной, быть может еще небывалой дотоле силой – потенцию, противостоящую этому почти непреодолимому соблазну. Есть в человеческом сердце темная, непостижимая сила, еще более мощная, чем тяга к спокойному блаженству. Это – сознание собственной *свободы,* в смысле внутренней иррациональности и творческой тревоги. Оно-то и образует глубочайшее естество человека. Эта чистая, неопределенная потенция, это незавершенное, всемогущее в человеческом духе, эта способность ставить самому себе цели и определять по собственному усмотрению направление своей жизни – разве это непостижимое, иррациональное свойство не есть высочайшее, единственное достояние человека, от которого он просто *не может* отказаться, не совершая акта самоубийства, потому, что оно совпадает с его существом как человека. Человек стремится не к счастью и не к покою. В конечном итоге он

стремится только к возможности жить воистину как *человек,* т.е. осуществлять самого себя по своему усмотрению, во всей иррациональности и бессмысленности своей природы. Это безоговорочное восстание против всего нормативного и разумного в жизни во имя достоинства и незаменимости анархического принципа Достоевский провозглашает словами угрюмого, ожесточенного человека, героя «Записок из подполья». Предположим, говорит он, достигнуто последнее совершенство гармонии, благоразумия и справедливости в жизненном распорядке людей. Разве не появится тогда нахальный чудак, который скажет: «А не толкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить?[498] Причем, у этого нахала непременно найдутся последователи. Ибо величайшее благо, к которому стремится человек, самая «полезная польза», которая опускается всеми благоразумными людьми в их расчетах полезности, состоит в том, чтобы он мог каждое мгновение сознавать себя подлинным *человеком,* а не клавишей фортепиано, на котором играет кто-то другой.

С точки зрения этой врожденной потребности к неограниченной внутренней свободе, тяга к простодушному блаженству, как к абсолютному покою духовного равновесия – нечто иное, как выражение апатии, тяготения к духовной смерти. Правда, говорится в речи Великого Инквизитора, что люди – прирожденные бунтари, но бунтари слабые, трусливые, рабские. Больше всего их страшит бремя их собственной ответственности; они – стадные животные, которым дает удовлетворение только подражание, однообразие приписанного всем мышления. (В другом месте Достоевский как-то говорит, что распространенный между людьми *страх перед собственным мнением* – самое дьявольское искажение человеческого духа).

Истинный смысл «Легенды о Великом Инквизиторе» познается только в свете этой великой антиномии между младенчески-простодушным блаженством и свободной духовностью. Прежде всего, представление о земном рае

обогащается здесь одной важной чертой. Достоевский приходит к заключению, что идеал земного рая, как всеобъемлющего состояния, к которому причастны все люди, вообще неосуществим. Ибо к этому идеалу человека нужно *вести,* как ко всякому идеалу. Сам же ведущий должен ставить себе эту цель свободно, по собственному внутреннему решению; таким образом, он должен оставить за собой и развивать в себе свободную духовность, прямо противостоящую простодушному блаженству. Так человечество распадется на меньшинство вождей – людей свободных, избирающих добро или зло по внутреннему убеждению, и на подавляющее большинство, образующее послушное стадо счастливых рабов. Для того, чтобы масса человечества достигла этого райского состояния на земле, избранное меньшинство вождей должно взять на себя трагизм духа во всей его тяжести. Человечество только тогда может вкусить блаженство младенческого простодушия, когда оно воспитано в духе слепого повиновения ничем не ограниченной власти.

Удел павшего человека – трагика познания добра и зла, необходимость нести ответственность за собственную судьбу – таким образом, в сущности, неизменим. Единственное, что можно сделать – это уберечь *большинство,* то есть рядового человека, от этой трагики за счет меньшинства, вынужденного возложить на себя это бремя. Более того, с этой целью ведущее меньшинство должно было бы, помимо бремени принятия самостоятельных решений, добровольно взять на себя еще и грех обмана и принуждения других. Ибо цель, т.е. рай земной для всего человечества, достижима лишь при помощи принуждения и обмана, а предпосылкой к этому является пренебрежение к личности большинства людей.

Так обнаруживается трагическая диалектика всякого стремления к простодушному блаженству. Состояние младенческой, не затронутой духом невинности по ту сторону добра и зла, по своей сути предполагает величайшую, граничащую с бесчеловечностью напряженность самовластной духовности, предпосылает взятие на себя *греха,* вступление на путь, который предлагает нам «страшный и умный дух, дух

самоуничтожения и небытия». Глубочайшая суть этого греха состоит в *презрении к человеку,* ибо сожаление о нуждах человечества и выводимая отсюда версия его избавления, освобождения человека от бремени принятия свободных решений основывается на убеждении, что бремя это ему не под силу, что человек – это существо слабое, безрассудное и нуждающееся в покое и опеке. Иными словами, преследование цели блаженного неведения для большинства людей требует уничтожения человека как образа и подобия Божия, требует, так сказать, убийства его духа.

Как же обстоит дело со вторым звеном антиномии – с иррационально-анархической свободой, которая есть своего рода главный признак человека как одухотворенного существа? Истинную антиномию никогда нельзя разрешить путем безоговорочного отрицания наличия одного звена и признания закономерности другого звена. Достоевский далек от того, чтобы безоговорочно утверждать ценность анархически-мятежной свободы. Он до самой глубины разглядел присущую ей диалектику. Ряд трагических персонажей его книг – Раскольников, Ставрогин и Кириллов, а также Иван Карамазов, задуман с тем, чтобы свидетельствовать об этой диалектике. Нагое, лишенное содержания понятие свободы неизбежно перерастает в сознание себя сверхчеловеком, в убеждение, что «смелому все позволено, что ему нигде нет преград» (Достоевский определяет это понятием «Человекобога», в противоположность к «Богочеловеку» – Христу). Диалектика подобного понимания свободы в сверхчеловеке состоит, однако, в том, что абсолютная духовная безграничность, которая, казалось бы, сулит человеку неисчерпаемое богатство, в действительности лишает его всякой внутренней опоры, опустошает и растворяет его существо. Из чистой, бесформенной потенциальности нет исхода, нет перехода к позитивному принятию решений. Абсолютный произвол равен для человека абсолютному бессилию, поскольку он лишает его твердой почвы под ногами. В качестве абсолютного принципа элементарная свобода сама по себе оказывается демоническим потенциалом небытия и саморазрушения.

На выход из этой дилеммы имеется намек в обращенных к Христу словах Великого Инквизитора: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобой, прельщенный и плененный Тобою». Свобода, а именно элементарная свобода чистой духовности, способность преодолевать пределы собственной личности, есть неотъемлемая предпосылка духовной и творческой жизни, ибо она есть то единственное, ничем не заменимое состояние, при котором Бог касается человеческого сердца, а человек соприкасается с Богом. К этой предельной глубине человека и обращается Бог. Но свобода становится плодотворной и ведет от потенциальности к положительной актуальности лишь тогда, когда человек воспламеняет *любовь,* то есть непосредственная любовь к Богу, как к абсолютно прочному началу, красота которого «пленяет и прельщает» человека. Свободно избранная любовь, внутренняя «плененность и очарованность» – вот синтез, превозмогающий противоречие между принуждением извне и безграничной свободой, то, что Гегель называет «aufgeheben»[499]. Тем самым устраняется и антиномия идеалов младенческого бесхитростного блаженства и свободной духовности. Преодолеть проклятие, лежащее на человеке со времени грехопадения, после того, как он вкусил плод от древа познания добра и зла, не в силах ни бездумное блаженство простодушия, ни замкнутое в себе самом беспредметно свободное волнение духа. Напротив: *само по себе и то, и другое* демонично. Ибо повсюду, где человек ищет высшего совершенства *в самом себе,* отрешаясь от Бога – будь то ради младенческого простодушия и блаженства, будь то ради сверхчеловечности, человекобожественности – повсюду человек поддается соблазну, ступает на обманчивый путь, ведущий к его погибели.

Широкого, легкого пути в рай земной, по которому блаженства можно достичь непосредственно, без труда – такого пути не существует. Человеку не избежать труда и тревоги духовной борьбы, потому что в этом и состоит достоинство и богоподобие человеческого существа. Борьба же эта – в ее замкнутой, изолированной форме, ничто, кроме бесплодной,

пожирающей и уничтожающей человека тревоги не дающая, – становится творческой, коль скоро ее преображает добровольная любовь к Богу, дарующая человеку твердую опору. Истинный путь – это не отрицание наличия добра и зла, как бы некоего ненужного, воображаемого бремени. Но этот путь, и не в мрачно гордом восстании против наличия добра и зла. Путь этот – преодоление их трансцендентности, когда добро и зло правят человеком как чуждые силы посредством принуждения, приказаний и запретов. Преодоление трансцендентности, одновременно с которым достигается и свобода, и блаженство, коренится *в любви* – а именно в любви к Богочеловеку, в «свободной плененности» Его красотой. Богочеловек – то есть одновременно и Бог, и человек – сочетает трансцендентное с имманентным, выводит человека из его изоляции и состояния покинутости Богом – безо всякого принуждения, без отрицания, свободного, творческого естества человека. Здесь, в его свободной, творческой духовности, не ограниченной и не связанной ничьей властью, и происходит августиновское *transcende te ipsunm*[500]*,* спасательное самоопределение человека, ведущее его к истинной, положительной свободе и блаженству.

Этому истинному, но узкому пути, следовать которому призывает человечество Христос, противопоставлен обманчивый широкий путь Великого Инквизитора. Неправильность этого второго пути – в чем и состоит глубочайший смысл, приданный «Легенде» Достоевским – объясняется в конечном итоге тем, что этот путь основан на взаимодействии *обоих* вышеупомянутых демонических явлений. Оба эти явления – демоничность сверхчеловека и демоничность блаженства при условии духовного порабощения, самоуничтожения, обусловливают друг друга. Считая себя сверхчеловеком, идя сверхчеловеческим путем, требующим от него презрения к остальному человечеству – именно этим оправдывает Великий Инквизитор свое намерение вести человечество к тупому блаженству духовного самоуничтожения; отсюда же он черпает и свою уверенность в достижимости этой цели. Однако если человек, именно будучи *человеком,* не готов

нести ответственность за собственную духовную борьбу и самоопределение, не внимая при этом призывам Бога к истинному спасению, без уважения к достоинству каждого человека – то он поддается соблазну в виде двойной, взаимосвязанной демоничности: сверхчеловечность, с одной стороны, и пребывание в блаженно-тупом состоянии порабощённости – с другой. Познание взаимосвязанности этих двух видов демоничности проливает свет на непосредственную тему «Легенды»: проблематичность возможности осчастливить человечество, разделив его на ведущих и ведомых. Правда, быть ведомым – божественный принцип: он необходим человеку, потому что, будучи предоставлен собственной изоляции, он обречен на самоуничтожение. Однако истинное, окончательное ведение человеком есть ведение его Богом, вернее Богочеловеком, который взывает к каждой человеческой личности, созданной по образу и подобию Божьему, для того, чтобы человек умел *сам собой руководить.* А это, опять-таки, возможно лишь с помощью Богочеловека. Всякое иное руководство человеком – при помощи авторитета, строгости, воспитания, привития ему порядка и дисциплины – все это хорошо, необходимо, полезно – но только при условии, что это руководство основано на первичном ведении человека Богом, выводит оттуда свою власть и компетентность. В любом другом случае – это демоничность. И Алеша Карамазов правильно определяет то, в чем Достоевский открыто признается устами Ивана: в зловредности Великого Инквизитора. Алеша разгадывает его единственную тайну, а именно то, что Инквизитор не верует в Бога.

Письма Вл.Соловьева[501]

I.

Опубликованные недавно, под редакцией проф.Э.Л.Радлова, письма Владимира Соловьева – литературная новинка совершенно исключительная[502]. В этих письма сравнительно мало *нового* материала для характеристики мировоззрения покойного мыслителя; но зато его живая личность, своеобразие его умственного типа обрисовывается с большой яркостью. Общее впечатление от чтения писем, крепнущее от первой страницы до последней, – это ощущение какой-то особенной даровитости, духовного богатства, прирожденной, как будто физической талантливости натуры. Талантливых и умных книг появляется немало в наше время; но настоящих талантливых и умных *людей,* дарование которых укреплено в самых корнях их бытия и сказывается во всех проявлениях их личности, – очень мало, или, может быть, мы умеем оценивать их только задним числом, когда они отходят в прошлое. Письма Соловьева касаются многих обыденных деталей «жизненной прозы», но на всем, что он говорит, лежит единый отпечаток его сильной и цельной натуры, который придает интерес даже мелочам прошлого. И по сравнению с раздробленностью, утонченностью и бледностью современной жизни растет ощущение обязательной отчетливости и силы, и образ Соловьева принимает характер чего-то «классического», яркого и законченного в положительных и отрицательных чертах, в правде и неправде. Это ощущение, думается нам, не совсем обманчиво. Вл.Соловьев, будучи почти нашим современником, по своему духу принадлежит к уже безвозвратному прошлому; он – последний, самый младший отпрыск классической русской литературы; хронологически он моложе «шестидесятников» и должен попасть в отдел «восьмидесятников», но весь его духовный облик роднит его с эпохой 40-х годов, с гениальными представителями старой дворянской культуры, создавшими нашу литературу. Два ветерана этой эпохи, с которыми ему

удалось встретиться – Фет и Лев Толстой – приняли его, как «своего», как младшего брата из старой семьи, и он сам чувствовал себя скорее их современником, чем участником чуждого ему позднейшего умственного движения. И не только его личность, выступающая в письмах, но даже сами письма, взятые как литературный документ, относятся к прошлому, к старой, классической, *хорошей* русской литературе; в этом отношении они, как маленький островок, выделяются в современном книжном море.

Общий тон писем – жизнерадостный юмор, постоянная ирония над самим собой и другими, бьющее через край остроумие; эта черта была известна в Соловьеве и отчасти отразилась в его публицистических произведениях; в письмах же она прямо доминирует – видно, до чего сильна была в Соловьеве потребность в постоянной «игре ума», в странных, комических сопоставлениях и сближениях, и насколько то, что французы называют *esprit*[503], составляло внутреннее свойство его умственной натуры. Передать с этой стороны письма Соловьева, значило бы привести их почти полностью; скажу лишь, что и в этом отношении письма Соловьева напоминают лучшие образцы русской эпистолярной литературы, например, переписку Тургенева с Герценом, или недавно опубликованные письма Чехова[504]. Интересно отметить, что юмор Соловьева часто близок к цинизму; и притом, добродушно-циническая насмешка не щадит ничего – ни глубочайших и самых серьезных убеждений самого автора, ни святейших вопросов личной жизни. В параллель к классическому выражению Спинозы *sub specie aeternitalis* (под знаком вечности), которое, несомненно, было дорого Соловьеву, он придумывает формулу *sub specie svinitatis*, которую сопровождает длинным латинским объяснением. В день своего рождения он «приветствовал сам себя следующим правдивым и безыскусственным четверостишием»:

В лесу болото,
А также мох
Родился кто-то,
Потом издох.

Он сочиняет шуточные «предсмертные излияния» и эпитафии. Одно из таких стихотворений, начинаясь словами «Скоро, скоро, друг мой милый, буду выпущен в тираж, и возьму с собой в могилу неблистательный багаж», кончается церковной молитвой «Со святыми упокой!». В эпитафии самому себе, в которой говорится, что он «сперва был философ, а ныне стал шкелетом», описывается, что его душу взял дьявол, а тело съели собаки. В другом стихотворении изучение истории церкви резюмируется в фразе: «житие мошенников священных следит мой взор». Тяжелое, по-видимому, личное переживание с намеренной двусмысленностью передается словами «любовная болезнь» и сравнивается с холерой, и т.п. В этом характерно национальном цинизме интересно то, что он мирно уживается с действительно глубоким, серьезным и чистым отношением к жизни и идеалам. Цинизм есть даже форма, в которой здесь выражается своего рода душевное целомудрие. Соловьев веровал и переживал столь глубоко и просто, что не только не нуждался ни в каком пафосе, но даже старался скрыть или смягчить внешним насмешливо-циническим отношением остроту и важность всего, что его волновало. В некоторых случаях это заметно совершенно явственно. Некролог Н.Я.Грота[505], написанный Соловьевым, кончается простыми словами: «До свиданья, старый товарищ! Не так ли? – до скорого свиданья!» В «Письмах» Соловьев сообщает, что пишет некрологи Н.Н.Страхову[506] (с которым, при жизнипоследнего, он спорил о возможности чудес и бессмертия) и прибавляет: «Воображаю – как он теперь удивлен и сконфужен. Вот бранить-то его буду, когда увижу – не отхихикается». Какая сила и глубина безыскусственной веры нужна, чтобы весело юмористически говорить о загробном свидании!

Другая, более глубокая двойственность, ясно сказавшаяся в произведениях Соловьева и бросающаяся в глаза при чтении его писем, есть сочетание ненарушимо крепкой веры в иррациональные догматы и чудеса с рационализмом острого и скептического ума. Догматическая вера Соловьева отпечатлелась в его письмах, как нечто незыблемо стойкое, не допускающая никаких сомнений и не нуждающаяся в

доказательствах. Во французском письме к г-же С.Д.Лапшиной[507] он говорит: «В возрасте 13–14 лет, когда я был убежденным материалистом, для меня было великим вопросом: как умные люди могут быть вместе с тем христианами? И я объяснял себе этот странный факт либо лицемерием, либо некоторым своеобразным помешательством. Это было довольно глупо даже для ребенка; но когда слышишь, что такие глупости обсуждаются людьми более почтенного возраста, то можно только, согласно восточному выражению, «повесишь уши на гвоздь удивления». Столь же решительно его вера выступает в письмах к Н.Н.Страхову (по вопросу о спиритизме). «Ваша аргументация против спиритических чудес имеет силу (если имеет) также против *всяких* чудес и против самого существования невидимых духовных деятелей, – т.е. против всякой религии: ибо, хотя говорят, есть религия без Бога (буддизм), но религии без ангелов и чертей не бывало и быть не может». И, по своей обычной манере, Соловьев подкрепляет свою мысль полушутливым, полусерьезным замечанием: «Государство без царя еще возможно (французская республика), но государство без чиновников и воров абсолютно немыслимо». В другом обширном письме, посвященном специально этой теме, он пишет: «Вы знаете, что вольнодумцы IV и V века, за ними французские энциклопедисты прошлого столетия, а, наконец, и наш непременный Колумб всех открытых Америк Л.Н.Толстой оспаривали догмат Троицы на основании арифметики: один не три и три не один. Не в обиду вам будь сказано, когда во имя физики вы отрицаете чудеса, напр., безвредное падение человека с большой высоты, то вы рассуждаете почти так же плохо, как Л.Н.Толстой… Когда мне ставят только дилемму: или отрекись от всего сверхъестественного в пользу профессора Вагнера[508], или признай себя ему подобным и в порыве необразования отвергай арифметику – тогда я прежде всего кричу: караул». Письмо заканчивается убежденным восклицанием: «Я не только верю в сверхъестественное, но, собственно говоря, только в это и верю. Клянусь четой и нечетой, с тех пор как я стал мыслить, тяготеющая над нами вещественность всегда представлялась

мне не иначе, как некий кошмар сонного человечества, которого давит домовой». Наконец, еще в одном письме к тому же Страхову он коротко замечает: «Впрочем, вы верите даже (или притворяетесь, что верите) жалким глупостям Декарта и Лейбница». В письме к Гроту, упоминая об одной своей статье, в которой христианство защищается против Канта, Соловьев говорит: «Это, может быть, многим не понравится, но что делать! Я не желаю, чтобы Христос отрекся от меня на страшном суде, – который притом не за горами». В письме к Величко[509], говоря о текущих событиях, он вдруг отмечает близость антихриста и заканчивает: «Наступающий конец мира веет мне в лицо каким-то явственным, хотя неуловимым дуновением».

Наряду с такими выражениями, свидетельствующими о твердости его мистической веры, достигавшей у него силы абсолютно-бесспорного, фактического знания, у него прорываются насмешливо-скептические мысли, навеянные чисто рационалистическим инстинктом. «Мой приятель Лопатин[510] усиленно занимается гипнотизмом, думая этим путем доказать бытие Божие и бессмертие души. Я же ему доказываю, что это есть не что иное, как худший вид содомии».

В связи с этой двойственностью натуры Соловьева, – которая, впрочем, никогда не принимала характера душевного конфликта, а каким-то непонятным образом мирно и незаметно для него жила в его сознании – любопытно отношение Соловьева к Льву Толстому. В этом отношении обнаруживается противоречие между талантливо разносторонней и гибкой натурой Соловьева, и жестким, односторонним и непреклонным гением Толстого – с другой. По сравнению с Толстым Соловьев является одновременно и более догматично-верующим мистиком, и более рассудительным, и научно-образованным человеком; ему приходится защищать против Толстого и догматы веры, и выводы положительной науки. Письма Соловьева дают в этом смысле интересный материал для характеристики не только личности самого Соловьева, но и личности Толстого. Об этом – в другой раз.

II.

В прошлый раз мы уже отметили мимоходом один отзыв Соловьева о Толстом, как о «нашем непременном Колумбе всех открытых Америк». Это было сказано по поводу отрицания Толстым догмата Троицы на основании законов арифметики. В другом письме к Страхову Соловьев, с тонким юмором, передает любопытные научные мнения Толстого. «Сегодня… виделся с Л.Н.Толстым, который, ссылаясь на одного немца, а также и на основании собственных соображений, доказывал, что земля не вращается вокруг солнца, а стоит неподвижно и есть единственное нам известное «твердое» (sic) тело, солнце же и прочие светила есть лишь куски света, летающие над землей по той причине, что свет не имеет веса. Я в принципе ничего против этого не имею, но относительно оснований сомневаюсь и советую ему обратиться к Бредихину (астроному)[511], а также написать вам, но он возражал, что вы слишком влюблены в науку и будете спорить. Я также думаю, что, хотя вы в него влюблены не менее, чем в науку, но все-таки не окажетесь таким доверчивым, как тот мещанин, которому о различных научных открытиях «верный человек из Таганрога писал».

То же скептическое отношение научно образованного человека к фанатику видно и в отзыве (в письме к Страхову) о другом научном мнении Толстого. «Л.Н.Толстой… с восторгом говорил о вашей статье против дарвинизма. Относительно сделанных им из нее заключений (что дарвинизм есть такая глупость, которая не стоит опровержений, что увлечение этой теорией было невольным сумасшествием и т.п.) *je reserve mon opinion*…»[512].

Иногда отзывы о Толстом и его идеях сводятся просто к шуточным замечаниям, свидетельствующим о полном расхождении взглядов. «На днях прочел Толстого «В чем моя вера». Ревет ли зверь в лесу глухом?» Или в шуточном стихотворении к М.М.Стасюлевичу[513]:

В печати трепет и застой,
И новостями бедно.
Брошюру издал Лев Толстой
О том, что пьянство вредно.

Личные отношения к Толстому, тесные и дружественные в начале 80-х годов (хотя уже в 1884 г. Соловьев в письме к Страхову находит у Толстого «непрямоту и неискренность»), позднее начинают ухудшаться. В 1887 году Соловьев сообщает Страхову: «Я вполне примирился с Л.Н.Толстым; он пришел ко мне объяснить некоторые странные поступки, а затем я у него провел целый вечер с большим удовольствием, и если он всегда будет такой, то буду посещать его». Но более глубокое расхождение было обусловлено идейными разногласиями. «К Толстому не поеду – пишет Соловьев в 1891 г. Гроту, – наши отношения заочно обострились вследствие моих «Идолов», а я особенно *теперь* недоволен бессмысленною проповедью опрощения, когда от этой простоты сами мужики с голоду мрут»[514].

Это последнее замечание характерно в том отношении, что указывает на самое существенное различие духовных натур Соловьева и Толстого. Соловьев в высшей степени обладал чутьем исторической действительности, способностью ориентироваться в общественной стихии, чего совершенно лишен Толстой. В одном из писем Страхову Соловьев сам уясняет это различие, метко противопоставляя свой интерес к историческому развитию – «буддийскому» пристрастию тех, кто способен мыслить только вневременно. На этот раз дело идет о разногласии между ним и Страховым. Дело идет о книге Данилевского «Европа и Россия»[515],и Соловьев отвечает на вопрос Страхова, почему собственно он взялся за критический разбор этой книги. «Книга Данилевского всегда была для меня *ungenießbar*[516] и во всяком случае ее прославление Вами и Бестужевым[517] кажутся мне непомерным и намеренным преувеличением. Но это, конечно, не причина для меня нападать на нее, и Вы, может быть, помните, что в прежнее время я из дружбы к Вам даже похваливал, мимоходом, эту книгу, разумеется, лишь в общих и неопределенных выражениях. Но вот эта невинная книга, составлявшая, прежде, лишь предмет непонятной слабости Н.Н.Страхова, а через то и бывшая мне, до некоторой степени любезной, вдруг становится специальным кораном всех мерзавцев и глупцов, хотящих

погубить Россию и уготовить путь будущему антихристу. Когда в каком-нибудь лесу засел неприятель, то вопрос не в том, хорош или дурен этот лес, а в том, как бы его получше поджечь. Вы можете удивляться ошибочности моего взгляда, но убедить меня не можете уже потому, что самая точка зрения, с которой я в этом случае сужу, для вас совершенно чужда. Вы смотрите на историю, как китаец-буддист, и для вас не имеет никакого смысла мой еврейско-христианский вопрос: полезно или вредно данное умственное явление для богочеловеческого *дела* на земле в *данную историческую минуту!*

Историческое чутье Вл.Соловьева нигде не сказалось так ярко, как в известном пророческом стихотворении «Панмонголизм», где он предсказал поражение России в грядущей войне с Японией. В одном из писем к Величко мы находим отзвук интереса Соловьева к дальневосточному вопросу. В 1895 году он спрашивает Величко, «подтвердилось ли известие о заключении союза между Японией и Китаем» и добавляет: *«это очень важно».* Однако, мысли о судьбах России в ее внешних отношениях сами были навеяны (как это высказано в стихотворении «Панмонголизм») отрицательной оценкой направления внутренней политики. Борьба с реакцией была для Вл.Соловьева всегда самым главным требованием «богочеловеческого дела на земле в данную историческую минуту», и письма его полны отзвуков этой борьбы. «По настоящему времени» – пишет он в 1887 году Страхову – «я признаю только одно *доброе начало* – всех петербургских мракобесов удалить просто в виде санитарного мероприятия, для очищения воздуха. Вот это было бы настоящее доброе начало». Мы опускаем множество юмористических описаний глупостей и бестактностей, которые творила администрация 80-х годов (вроде, например, замечательного факта, что Фету цензура не хотела разрешить сказать в предисловии к одному собранию стихотворений, что он расходится с редакцией «Русского вестника» по *эстетическим* вопросам, или блестящей передачи комического поведения учебного начальства во время студенческих беспорядков), и остановимся лишь на серьезных оценках политических условий жизни. В 1887

году Соловьев пишет тому же Страхову, что «начался период бессловесный». «Разумеется, эта бессловесность далеко не означает того «безмолвного жития», о котором молится Победоносцев[518]. Напротив, всяких нечленораздельных звуков и воя, и визгу, и рева весьма достаточно. Нет только ясного и свободного человеческого слова, собой владеющего, себя сознающего».

В числе отзвуков на политические вопросы, в «Письмах» мы находим (в письме к Н.Я.Гроту) великолепное, глубоко поэтическое стихотворение, навеянное политикой подавления финляндской независимости[519]. Стихотворение написано в 1894 году и до сих пор не было нигде опубликовано. Приводим целиком эту жемчужину гражданской поэзии:

В ОКРЕСТНОСТЯХ АБО
Не позабуду я тебя.
Краса полуночного края.
Где, небо бледное любя.
Волна бледнеет голубая;
Где ночь беззвездная зимы
Таит магические чары,
Чтоб вдруг поднять средь белой тьмы
Сияний вещих пламень ярый.
Там я скитался молчалив.
Там Богу правды я молился,
Чтобы насилия прилив
О камни финские разбился.

Как трудно было литературное положение Соловьева, при всей умеренности его политических взглядов – в силу цензурно-политических условий, которые усложнялись еще духовным одиночеством Соловьева в прогрессивных кругах, – об этом красноречиво свидетельствует одно из писем к Страхову, где Соловьев еще раз старается объяснить ему, почему он решился писать обширный разбор книги Данилевского. «Войдите в мое положение с другой стороны. Духовные журналы для меня закрыты окончательно и безусловно. Всякое положительное развитие моих мыслей сводится на проповедь Вселенской Церкви и примирения с папством, чего ни один светский

журнал, ни назадняческий, ни напредняческий, допустить не может, не говоря уже о цензуре. Остается, следовательно, излагать отрицательную или критическую сторону моих мыслей. Но, помимо запретной духовной сферы, что же могу я взять объектом своей критики? Мракобесие? Но относительно его я не пойду дальше упомянутого доброго начала. Значит, кроме славянофильства вообще и Данилевского в частности, никакой пищи для моей критики не найдется».

Из переписки со Страховым по поводу книги Данилевского и ее разбора Соловьевым интересна еще следующая оценка «национальности» и «национализма» в ответ на критические замечания Страхова. «Национальность есть факт, который никем не игнорируется. Но в славянофильских теориях мы имеем дело не с национальностью, а с национализмом. Это, пожалуй, тоже факт – на манер чумы или сифилиса. Смертоносность сего факта особенно стала чувствительна в настоящее время, и противодействие ему вполне своевременно и уместно».

Отметим, в заключение, любопытную характеристику состояния православной церкви, высказанную в письме к В.Л.Величко (от 1895 г.). Дело идет, очевидно, о намерении Величко обратить в православие какого-то ребенка. По этому поводу Соловьев пишет: «Во-первых, для меня ясно, что вопрос о православии и его истине, преимущественно перед протестантизмом, не имеет прямого отношения к делу. Поясню это притчей: «В некоем городе было две школы. Одна из них отличалась превосходной программой учебной и воспитательной; программа эта не оставляла ничего желать в смысле правильности и полноты, так что, судя по одной программе, всякий должен был сказать: какая это, право, чудная школа! Однако, при всем том, начальство и учителя этой образцовой школы частью ничего не делали для обучения и воспитания юношества, частью же предавались содомскому греху и растлевали вверенных им питомцев. Вторая школа имела программу, хотя в основе правильную, но весьма неполную и скудную; однако учителя в ней, вообще говоря, добросовестно исполняли свои обязанности и от содомии, и

других неправильностей воздерживались. Резон ли взять младенца из этой второй школы и поместить в первую ради великолепия ее программы?

Далее: пока Ваша принадлежность к греко-российской синагоге есть только внешний факт, происшедший не по Вашей воле, Вы ни за что не отвечаете; но когда Вы, по собственной воле, сознательно, намеренно и без всякого принуждения присоединяете к названному учреждению малолетнее и потому безответственное существо, то Вы торжественно заявляете свою солидарность с этим учреждением, и все его грехи переходят на Вас: тогда уже Вы лично виноваты и в сожжении Аввакума, и в избиении крожских крестьян, и в запрещении молитвенных собраний штундистов, и в тысяче других фактов того же вкуса»[520].

Мы далеко не исчерпали интересного материала, разбросанного в письмах Соловьева. Так, совершенно особняком по обстоятельности обсуждения темы стоит переписка Соловьева с боснийским епископом Штроссмайером[521] (в том числе особая, представленная епископу записка, посвященная юридической и фактической оценке раскола между восточной и западной церковью). Столь же любопытна переписка Соловьева с М.М.Стасюлевичем, освещающая интимную сторону сотрудничества Соловьева в «Вестнике Европы». Наконец, к письмам приложены воспоминания Соловьева о каре, постигшей Чернышевского, и об отношении к этому факту кружка литераторов, близких отцу философа, С.М.Соловьеву.

Письма Вл.Соловьева имеют, таким образом, не только биографическое значение; они образуют ценнейший документ для истории русской культуры и общественности в 80-е и 90-е годы.

Новые письма Вл.Соловьева[522]

В майской книге «Русской мысли» напечатаны юношеские письма Вл.Соловьева к его двоюродной сестре Е.В.Селевиной, урожденной Романовой, которая некоторое время (и именно к этому времени относится переписка) была также его невестой[523]. Письма эти представляют большой биографический интерес; для уяснения личности и внутренних мотивов творчества Соловьева они дают больше, чем другие письма философа, недавно изданные в двух томах проф.Радловым[524]. Они относятся к 1871–1873 годам, т.е. к юношеской поре жизни Соловьева, когда ему было 19–21 год и весьма отчетливо вскрывают внутренние интересы и идеи, которыми жил в ту пору Соловьев, и из которых вытекла вся его позднейшая деятельность. Юноша Соловьев в письмах к близкой родственнице и невесте открывает себя полнее и правдивее, чем во всех позднейших своих письмах; его обычный юмор, в который он облекал и под которым скрывал в общении с людьми свою внутреннюю жизнь, почти отсутствует в них; тон писем – серьезный, отчасти даже менторский, и главное их содержание есть описание надежд и замыслов юноши, который уже составил ясный взгляд на цель и назначение своей жизни.

Из них обнаруживается, прежде всего, что основным двигателем духовной жизни юноши Соловьева был религиозный интерес. К науке он проявляет скептическое, отчасти даже враждебное отношение. «Ради Бога, не занимайся естественными науками – советует он своей корреспондентке – это знание само по себе совершенно пустое и призрачное. Достойно изучения, само по себе, только *человеческая* природа и жизнь, а их лучше всего можно узнать в истинных поэтических произведениях». В одном из следующих писем он несколько мягче выражает то же самое: «Я не удивляюсь, что тебя теперь всего более привлекают реальные науки; с этого и нужно начинать. Потом ты перейдешь к другому, потому что наука не может быть последней целью жизни. Высшая, истинная цель жизни другая – нравственная (или религиозная), для которой и

наука служит одним из средств». В следующем же письме он опять возвращается к этой теме; интерес его кузины к естествознанию видимо волнует его и возбуждает в нем протест: «Мне сдается (к большому моему удовольствию), что твое стремление к «науке» значительно охладело. *Ma foi! Undes ist gut!*[525] Я того мнения, что *изучать* пустые призраки внешних явлений – еще глупее, чем *жить* пустыми призраками. Но главное дело в том, что эта «наука» не может достигнуть своей цели. Люди смотрят в микроскопы, режут несчастных животных, кипятят какую-нибудь дрянь в химических ретортах и воображают, что они изучают *природу».* И Соловьев хотел бы «написать на лбу этим ослам» известное гетевское изречение о невозможности выудить машинами тайны природы.

В этих суждениях слышится отчасти отголосок борьбы с модным в то время сезонным «нигилистическим» увлечением естественными науками; но в них сказывается и нечто большее – именно органическое, непосредственное недоверие мистической натуры ко всякому вообще рациональному знанию. В чрезвычайно интересном письме, в котором Соловьев описывает свою религиозную эволюцию и вместе намечает общее решение вопроса о вере и знании, он говорит о людях, потерявших наивную детскую веру, но неспособных жить без идеалов: «Те, кто неспособен к такой участи (именно к «свободе от всяких убеждений») стараются создать новую систему убеждений на место разрушенной, заменить верования разумным *знанием.* И вот они обращаются к положительной науке: но эта наука не может основать разумных убеждений, потому что она знает только внешнюю действительность, одни факты и больше ничего; истинный смысл факта, разумное объяснение природы и человека – этого науки дать отказываются. Некоторые обращаются к отвлеченной философии, но философия остается в области логической мысли, действительность, жизнь для нее не существует; а настоящее убеждение человека должно ведь быть не отвлеченным, а живым, не в одном рассудке, но во всем его духовном существе, должно господствовать над его жизнью и заключать в себе не один идеальный мир понятий, но и мир

действительный. Такого живого убеждения ни наука, ни философия дать не могут». Эти сомнения Соловьев резюмирует в метком обобщении: «Все, что может дать отвлеченный разум, изведано и оказалось негодным, и сам разум разумно доказал свою несостоятельность». Исход из этого «страшного, отчаянного состояния», о котором, по признанию Соловьева, ему «и теперь вспомнить тяжело», – только в разумном, углубленном постижении и признании истин веры. Мы видим здесь, что суждение о естественных науках распространяется у юноши Соловьева и на науку воообще, и даже на философию. Всякое отвлеченное, рациональное знание не удовлетворяет его; он уже уяснил себе, что только религия может дать человеку истинные, живые *убеждения,* и так как он с самого начала, по прирожденному влечению своего духа, ищет не научной истины, а именно живого, действенного мировоззрения, то он сразу же находит цель своего умственного творчества в уяснении и утверждении религиозного понимания жизни.

Признания Соловьева уясняют также, для чего собственно ему нужна была философия и наука, несмотря на ясное убеждение в непригодности их, как самостоятельных основ жизнепонимания. Чтобы «восстановить истинное христианство», нужно «ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е. разумную, безусловно, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию. Это я делаю и еще буду делать. Теперь мне ясно, как дважды два четыре, что все великое развитие западной философии и науки, по-видимому, равнодушное и часто враждебное к христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму. И когда христианство действительно будет выражено в этой новой форме, явится в своем истинном виде, тогда само собой исчезнет то, что препятствует ему до сих пор войти во всеобщее сознание, именно его мнимое противоречие с разумом. Когда оно явится как свет и разум, то необходимо сделается всеобщим убеждением, по крайней мере, убеждением всех тех,

у кого есть что-нибудь в голове и сердце». Итак, наука и философия, непригодные сами по себе для обоснования жизненных убеждений, нужны, как служебное средство для укрепления религии в новой, более убедительной и универсальной форме. Эта точка зрения, конечно, известна из всех работ Соловьева; но его письма ценны тем, что показывают, как рано сложилось его мировоззрение, и сколь органичным оно было в нем. Своеобразное, чрезвычайно глубокое и отнюдь не механистическое сочетание мистицизма с рационализмом, которое столь характерно для духовного склада Соловьева, и образует единовременно и силу и слабость его системы, укрепилось в нем, очевидно, с первого же юношеского пробуждения мысли. Уже в 19 лет он не верит в чистую мысль, в способность ее удовлетворить целостным, жизненным потребностям духа, и вместе с тем ищет нового, так сказать рационализированного, философски обоснованного и просветленного христианства. В этом двойственном взгляде на значение рациональной мысли кроется, несомненно, противоречие; но им же, очевидно, обусловлена широта и многосторонность идей Соловьева. Юношеские письма его, однако, лишний раз подтверждают, что Соловьев именно по натуре и по непосредственному своему мироощущению был в гораздо большей мере религиозным реформатором и проповедником, чем чистым философом. Практическое торжество истинного христианства – в служении этому идеалу юноша Соловьев видит основную задачу своей жизни. Он выражает уверенность, что сознанная им истина «рано или поздно будет сознанна и другими, сознанна всеми, и тогда своею внутренней силою преобразует она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной – грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами, – ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество; все это исчезнет, как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непонятой и отторженной человечеством, – и во всей своей славе явится царство Божие –

царство внутренних духовных отношений, чистой любви и радости – новое небо и новая земля, в которых правда живет». «Когда христианство, – говорит он в другом письме, – станет действительным убеждением, т.е. таким, по которому люди будут *жить,* осуществлять его в действительности, тогда, очевидно, *все изменится.* Представь себе, что некоторая, хотя бы небольшая часть человечества вполне серьезно, с сознательным и сильным убеждением будет исполнять в действительности учение безусловной любви и самопожертвования – долго ли устоит неправда и зло в мире!» «Но до этого практического осуществления христианства в жизни, – прибавляет он, – пока еще далеко. Теперь нужно еще сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением. Это мое настоящее дело». Это дело состоит именно в восстановлении «истинного» христианства, которое и по внешней форме не противоречило бы разуму. И все это дело имеет своей последней целью и своим исходным психологическим мотивом практическую задачу общественной реформы. «С тех пор, как я стал что-либо смыслить», – говорит Соловьев, – «существующий порядок вещей (преимущественно же порядок общественный и гражданский, отношения людей между собою, определяющие всю человеческую жизнь)… далеко не таков, каким он *должен быть,* что он основан не на разуме и праве, а напротив, по большей части, на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном подчинении... Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно,* – значит для меня, что *оно должно быть изменено,* преобразовано... *Я* тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено». Задача возрождения истинного христианства а, следовательно, и задача теоретического умения, и обоснования христианства есть для него, как показывает Соловьев в этом письме, средство для намеченной практической реформы жизни. Описывая свои научные занятия философией и богословием в Сергиевой посаде, он говорит: «Все это – только начальные, подготовительные знания,

настоящее дело еще впереди. Без этого дела, без этой великой задачи мне незачем было бы и жить…».

Мы привели только немногие отрывки из рассматриваемых писем Соловьева, наиболее интересные для характеристики его интеллектуальной натуры. Но эти письма дают некоторый материал и для общей оценки еще поныне несколько загадочной и неуясненной личности Вл.Соловьева. В них есть и любопытные свидетельства отношения Соловьева к литературе и умственным движениям того времени, а также указания на недоумения, которые уже тогда возбуждала его своеобразная деятельность и идейное направление, напр., добродушно-юмористическое описание встречи, оказанной ему в Сергиевом посаде[526]. Будущему биографу Соловьева эти письма дадут весьма много, и все ценители Соловьева прочтут их с живым, неослабевающим интересом.

Новая книга о Вл.Соловьеве[527]

По единогласному, никем не оспариваемому убеждению мыслящей России, Владимир Соловьев есть величайший русский философ. Это убеждение, конечно, справедливо. У нас не было и нет философа, могущего сравниться с ним по широте духовного захвата, многообразию мотивов и глубине мыслей. В известном смысле можно даже без всякого преувеличения сказать, что он – *единственный* русский философ, и такое суждение будет более содержательным, чем всегда относительная количественная оценка. Нужно только условиться, что разуметь под «философом». Конечно, Вл.Соловьев не был ни единственным, ни даже величайшим русским *мыслителем;* по силе прозрения, по широте духовного горизонта такие личности как Чаадаев, Достоевский, Леонтьев – можно было бы помянуть и других – по меньшей мере не уступают ему. Точно также Вл.Соловьев – не единственный, а, может быть, даже не величайший философ-теоретик, *исследователь* в специальной области философского знания. Но не *мыслители,* обогащающие сознание светом чистой интуиции в ее непосредственной форме – мыслители-художники или нравственно-религиозные гении, – ни *ученые,* разрабатывающие систему универсального бытия так, как физиолог исследует организмы и математик – величины, не суть еще философы. Быть философом – значит быть в одном лице и в глубочайшем органическом единстве духа одновременно и сразу и интуитивным мыслителем, и мастером отвлеченной мысли; это значит сочетать творческое расширение общечеловеческого кругозора, открытие новых жизненных путей и целей с научным обоснованием идей и чисто логической их систематизацией. Говоря словами самого Соловьева: быть философом – значит иметь *систему цельного знания,* т.е. обладать своей собственной *верой* и уметь оправдать ее как *знание.* В России – стране крайностей и односторонностей – этот идеал философии и философа сознается еще довольно смутно.

По большей части у нас господствуют во взглядах на философию либо крайний мистицизм и интуитивизм, либо столь же крайний рационализм. Для одних гениальные художественные прозрения суть единственная истинная философия; по их мнению, Россия, которая вправе гордиться рядом мировых гениев-художников мысли, тем самым обладает высшей философией, и всякое стремление к системе и доказательству есть самомнение «малого разума», филистерство и духовное грехопадение. Другие видят единственный идеал философии в научной системе, и новейших немецких *ученых,* чуждых жизненного творческого озарения бытия или, во всяком случае, мало способных к нему, объявляют единственным образцом философа[528].

Кто не разделяет этих двух односторонностей, кто не решится назвать философами ни гениев чистой интуиции, ни мастеров логической архитектоники, кто вслед за Платоном знает, что философия есть действие божественного Эроса, осуществляемое при свете Прометеева огня – диалектики, – тот должен признать, что Вл.Соловьев есть доселе единственный русский философ, единственное имя, которое мы можем противопоставить великим мировым светочам философии. Эта оценка должна быть свободна от всякого идолопоклонства; с ней совместимо свободное, критическое отношение и к замыслу философии Соловьева, и к ее доказательствам. Как прогресс философии, с ее логической и теоретической стороны, так и изменение всей духовной и жизненной перспективы со времени, когда сложилась система Соловьева, настолько велики (и на Западе и у нас, в России), что о приятии без оговорок всей этой системы в настоящее время не может быть и речи; и дефекты многих философских рассуждений Соловьева теперь, почти, бросаются в глаза[529]. С другой стороны, однако, национальная мысль не может попирать и целиком отвергать никакого истинно великого явления в прошлом. Признание Соловьева истинным и единственным русским философом, вместе с тем явное сознание недостатков и устарелостей его системы, ставит перед русской философией насущную задачу пересмотра наследия Соловьева.

До сих пор, однако, в этом отношении не было сделано почти ничего. Правда, друг и единомышленник Соловьева, Э.Л.Радлов опубликовал ряд исследований, в которых пытался в систематической форме изложить отдельные стороны учения Соловьева (его этику, метафизику, гносеологию, теологию и пр.); недавно эти исследования вышли отдельной книгой[530]. При всей важности такой систематизации учения Соловьева (который, хотя и *имел* систему, но не изложил ее сам в законченной форме), она далеко не исчерпывает основной задачи, которую философия Соловьева ставит перед русской мыслью. Не говоря уже о том, что здесь дана лишь систематизация отдельных частей, а не целой философии Соловьева, изложение не сопровождается критикой; и потому книга Э.Л.Радлова является только пособием (несомненно, весьма ценным) для изучения философии Соловьева и тем самым, средством для ее распространения, но не ее оценкой. Сборник статей о философии Соловьева, выпущенный несколько лет тому назад московским издательством «Путь», помимо незаконченности, эскизности собранных в нем работ, уже потому не может идти в расчет, что большинство его участников стоят именно на той точке зрения, для которой философия, как система и теория, вообще не существует[531]. Но не только в литературе осталась доселе невысказанной общая оценка философии Соловьева. Гораздо существеннее и печальнее то, что такая оценка, как будто, вообще отсутствует.

В отношении к Соловьеву у нас царит какое-то смешение слепого преклонения с равнодушием. С одной стороны, имя и мысли Соловьева окружены каким-то *табу;* о нем не говорят иначе, как о «незабвенном» и «великом», и по молчаливому уговору признано неприличным выступать *против* него; критиковать его считается оскорблением национальной святыни. С другой стороны, и друзья его, и противники в высшей степени равнодушны к нему; большинство его друзей ушли далеко от него, не посчитавшись с ним открыто, и иногда не вполне законно прикрываются его авторитетом. Противники же считают наиболее удобным не пробуждать его тени и просто проходят *мимо* него.

Это недостойное и недопустимое отношение к Соловьеву нарушено теперь книгой, которая – как бы ее ни оценивать по существу – есть одно из крупнейших явлений не только текущей русской философской литературы, но и всей современной мысли вообще. Мы имеем в виду недавно вышедшую книгу кн.Е.Н.Трубецкого «Миросозерцание Вл.Соловьева»[532]. Пока вышел, впрочем, лишь первый том этого исследования; второй том обещан в течение ближайших месяцев, и лишь тогда будет возможно оценить по существу эту книгу. Но и теперь мы считаем необходимым и возможным обратить на нее внимание читателя.

Автор, один из ближайших друзей и единомышленников Соловьева, определяет свой труд прямо как результат всей своей предшествующей умственной деятельности. Разобраться в наследии Вл.Соловьева значит для него дать ответ на последние и самые общие вопросы миросозерцания вообще. Соответственно этому работа задумана чрезвычайно широко: она дает систематическое изложение всего мировоззрения Соловьева в разных стадиях его развития. Вместе с тем она написана живо, ярко и увлекательно. На каждой строке ее чувствуешь, что это не просто ученое исследование, не «монография» о данном мыслителе, которую мог бы написать всякий добросовестный историк философии, даже совершенно чуждый Соловьеву, а живое размышление над дорогими и волнующими темами. Но самое главное в книге, что и субъективно больше всего привлекает к ней, и объективно придает ей наибольшее значение, есть своеобразное, возможное только в силу горячего личного отношения к Соловьеву, сочетание любовной верности делу и вере Соловьева со свободой, строгостью, подчас суровостью критики. Духовная близость к Соловьеву дает автору право быть вполне, до конца, искренним в отношении к нему; и серьезность, и острота для него обсуждаемых в книге вопросов вынуждает его к смелости критики. Критика же эта касается не деталей, а некоторых самых основных пунктов. В ней, или, по крайней мере, в ее общей тенденции, выразилось не просто личное расхождение Е.Трубецкого с Вл.Соловьевым, а перелом,

объективно совершившийся в религиозно-философской мысли нашего времени по сравнению с эпохой, породившей миросозерцание Соловьева.

А именно это обстоятельство делает книгу Трубецкого интересной и нужной не только для тех, кто, так или иначе, интересуется Соловьевым, но и для всех, кто хочет продумать до конца основы своего религиозно-философского миропонимания. А в силу жизненности конечных выводов из мыслей, обсуждаемых в книге, книга приобретает и живое этическое и публицистическое значение.

Основная тенденция всей работы, насколько она может быть уловлена уже из первого тома, есть решительный и до конца последовательный разрыв с *утопизмом* в миросозерцании Вл.Соловьева, с его мечтой о «земном рае», о целостном, неограниченном воплощении «царства Божия» в земной жизни. Наибольшей жизненности и силы этот разрыв достигает в отношении социально-политической философии Соловьева, именно его мессианического славянофильства и его теократического идеала. С большим мастерством автор изобличает и религиозную ложь мечты о совершенном вмещении «в земные берега» бесконечного всеединства божественного бытия, и его практическую неосуществимость. Этому утопизму противопоставляется идея «реальной политики», реального учитывающего неизбежное земное несовершенство отношения ко всем земным делам, и этот реализм признается единственным правильным выводом, как из основ миросозерцания самого Соловьева, так и из христианского жизнепонимания вообще. Корни утопизма Вл.Соловьева кн.Е.Трубецкой усматривает с исторической стороны, в «насыщенности утопизмом духовной атмосфере второй половины прошлого столетия», из которой вышел Соловьев, а с систематической стороны – в непреодоленности пантеизма в философии Соловьева, в постоянном смешении у него граней «того» и «этого» мира. Сам автор в предисловии признает первый из этих корней основным в психологическом смысле. «Всякое философское учение, – справедливо говорит он, – может иметь значение общечеловеческое, лишь, поскольку,

оно выражает собой какой-либо важный момент общечеловеческой жизни». Такое философское учение неизбежно связано корнями своими с окружающей его духовной средой. Столь же открыто автор признает главным источником своего разногласия с Соловьевым «исторические переживания новой, по существу чуждой Соловьеву эпохи, то новое мироощущение, которое нам пришлось пережить в дни великих бурь и потрясений, разразившихся над Россией». *Этот* духовный перелом есть, конечно, не личная особенность умственной жизни кн.Трубецкого; в той или иной форме, в отношении тех или иных верований и знамен, он пережит всеми, кто был способен вообще свободно мыслить и добросовестно усваивать вновь открывшиеся истины. Тут дело, конечно, не только в «днях бурь и потрясений, разразившихся над Россией»; эти дни произвели в душах именно этот, а не какой-либо иной поворот только потому, что они явились реактивом для мотивов, еще ранее складывавшихся не только в русском, но и в общеевропейском сознании. Крушение утопизма есть именно основная черта умственной жизни конца прошлого и начала нынешнего столетия. Это можно иллюстрировать одной аналогией: *toutes prepositions gardees*[533], отношение миросозерцания Е.Трубецкого к миросозерцанию Вл.Соловьева соответствует отношению современного «ревизионизма» к классическому марксизму, насыщенному бланкинстским утопизмом. Этот кризис впервые, кажется, в европейской жизни был пережит и бесстрашно высказан Герценом, но и доселе мы стоим под его знаком, и итоги его далеко не исчерпаны.

То, что кн.Е.Трубецкой пережил и выразил этот духовный переворот в связи с религиозно-философским миросозерцанием Вл.Соловьева и тем самым перенес его в новейшую русскую религиозно-философскую мысль, которая вся исходит от Соловьева, образует главное значение его книги. Этим в современную русскую религиозную мысль внесена струя жизненности, которая доселе была в ней недостаточно сильна. Возрождение религиозных интересов и идей в новейшее время, будучи реакцией на миросозерцание позитивное, в значительной

мере осуществилось в форме рецепции славянофильского утопизма. О религиозно-философском направлении, связанном с именем Мережковского и откровенно подчеркивающим свою связь с социально-политическим утопизмом, мы здесь не говорим[534]. Но даже и та, несомненно, более серьезная и потому, и более жизненная группа мыслителей, которая пришла к религиозному миросозерцанию через разрыв с утопизмом позитивистическим находится под явным влиянием романтического утопизма славянофильства. В этом ее слабость и источник, кажется, неизбежной ее практической недоговоренности. Книгу Трубецкого проникает, напротив, здоровое чувство жизненной практической *ответственности* религиозных идей, неудовлетворенность всякой шаткостью в отношении между мечтой и делом, которая выражается в несогласованности как бы двух программ – «программы минимум» и «программы максимум». В этом отношении она могла бы и должна была бы иметь большое историческое влияние.

Таково жизненное и публицистическое значение этой выдающейся книги. Совсем иная тема – то положительное миросозерцание, которое сложилось у кн.Е.Трубецкого в результате этого переворота, и религиозно-философское обоснование, которое он ему дает. Это есть, коротко говоря, неуклонное проведение через всю область религиозной философии, начиная с ее теоретического фундамента и, кончая последними социально-политическими выводами, строгого дуализма между вечным и временным, небесным и земным. И в этом отношении, мы лично испытываем разногласие с автором – мало существенное по практическим выводам, но очень глубокое по посылкам. Преодоление утопизма, думается нам, может и должно быть осуществлено на ином пути. Но об этой, принципиально наиболее важной стороне дела, до окончания книги говорить не время.

Духовное наследие Владимира Соловьева[535]

Среди сонма гениев, которыми столь богата русская духовная культура XIX века, гений Вл.Соловьева сияет своим особым светом. Соловьев есть в истории русской мысли явление в своем роде единственное. Несмотря на всю его славу и влияние, он остается доселе далеко недостаточно оцененным. Более того: в некоторых основных своих устремлениях, в некоторых характерных для него сочетаниях идей он, как при жизни был, так и доселе остается *одиночкой,* непризнанным и возбуждающим протест.

Я не берусь в краткой статье изложить и оценить миросозерцание Соловьева в его целом. Я хотел бы только остановиться на некоторых основных мотивах его мысли, имеющих, по моему мнению, особую ценность, и, в частности, тех из них, от которых обычно отталкивается господствующий тип русской мысли.

Прежде всего, оценивая гений Соловьева, так сказать, с его формальной стороны, надлежит отметить, что Соловьев есть в истории русской мысли первый – и доселе самый выдающийся – самостоятельный русский философ, первое явление русского философского гения. До него русская мысль, хотя и обнаруживала напряженный интерес к философии, но в смысле оригинального творчества не шла дальше неосуществленных замыслов и незавершенных набросков. Лишь в лице Соловьева осуществилось гордое предсказание Ломоносова, что «может собственных Платонов российская земля рождать». Мысль Соловьева, как и других великих русских мыслителей, определена религиозным интересом, направлена не на бесстрастное описание мира, а на его религиозное осмысление и спасение. Но эта религиозная мысль нераздельно связана у него с *постижением* бытия, определена оригинальной независимой интеллектуальной интуицией и потому осуществляется средствами разума. В течение всего своего творчества он остался верен той задаче, которую он 19-летним юношей выразил в словах: «возведение христианства из

состояния слепой традиционной веры на ступень *разумного убеждения* и тем спасение человечества от зла и гибели»[536]. Можно, конечно, спорить о том, в какой мере такая задача вообще осуществима; более того, нельзя отрицать, что Соловьев в своих философских построениях часто как бы стыдливо скрывает подлинный, сверхрационально-мистический корень своих убеждений и впадает в недопустимый рационализм (как, например, при попытке рационально «вывести» основные догматы христианской веры). Здесь не место обсуждать сложный вопрос о правах и пределах разума при построении цельного миросозерцания. Достаточно отметить тот бесспорный, исторический факт, что религиозная мысль во все эпохи своего расцвета входила в некое органическое сочетание с философской интуицией и находила себе философское выражение. Этому факту противостоит, с другой стороны, весьма распространенное – в частности, в русском сознании и прошлого, и настоящего – отталкивание от философии и умов религиозных, и умов практического склада; для них «философствование» – независимая деятельность интуитивно-познавательной мысли – есть дело либо праздное и ненужное, либо же прямо вредное. Господством этой тенденции в значительной мере объясняется недостаточная оценка гения Вл.Соловьева.

Центральная философская интуиция Соловьева, определяющая и все его теоретическое миросозерцание, и всю его практически-моральную и духовную устремленность, заключается в видении мира – в его незримом для чувственного опыта существе – насквозь пронизанным и просветленным его божественным Первоисточником, короче говоря – в видении *божественной первоосновы мира.* Это не есть, конечно, атеизм, ибо Творец при этом отчетливо различается от творения; но, отличаясь от Творца, творение, все же, не безусловно инородно и противоположно ему; оно, напротив, в своей первооснове как-то сродни и близко Творцу, *производно-божественно,* и потому само свято и прекрасно. «Под грубою корою вещества» Соловьев прозревает «нетленную порфиру Божества»[537]. Чтобы оценить эту основоположную интуицию Соловьева, полезно

вспомнить глубокую мысль Достоевского, что самый тонкий и опасный вид атеизма есть не отрицание Бога, а отрицание Божьего мира[538]. Для Соловьева мир есть поистине *Божий мир.*

Как известно, у Соловьева эта интуиция божественной первоосновы мира конкретизировалась в учении о «Святой Софии» – в веровании в особое женственное, производно-божественное начало, которое есть как бы «душа мира» или его «ангел хранитель». Я не буду здесь останавливаться на этом, во многих отношениях спорном учении, позднее развитом о.Флоренским и о.Булгаковым[539]. Признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо. Единственное, что здесь существенно и ценно, есть общий дух и смысл установки, который состоит в *религиозной любви,* в благоговейном отношении к миру и человечеству в его священной первооснове. Эта общая тенденция прямо противоположна господствующему в католическом богословии представлению о резкой, непреодолимой противоположности между «surnaturel» и «naturel».

Интуиция Соловьева находит свое адекватное выражение не в специфическом учении о св.Софии, а в более общем учении о *всеединстве* бытия (термин, введенный в философию Соловьевым)[540]. Для чувственного восприятия и рассудочного познания мир есть множественность отдельных, независимых друг от друга существ и реальностей, стоящих лишь во внешних отношениях между собой. Соловьев видит мир и человечество как некий цельный живой организм, отдельные части которого суть как бы его органы и клетки, внутренне связанные и согласованные, ибо жизненная сила этого целого есть его интимная связь с Богом, его пронизанность единым и потому объединяющим божественным началом. Можно сказать, что вся философия Соловьева есть лишь метафизическое разъяснение и истолкование слов ап.Иоанна «Бог есть любовь»; существо бытия есть внутренняя гармония, бытие одного для другого, согласованность жизни, любовь. Эта согласованность, примиренность, гармоничность бытия есть мерило истинного бытия и потому мерило добра. Напротив, раздор, обособление,

враждебность, будучи состоянием противоестественным, есть существо зла. Зло, в качестве распадения на обособленные и враждебные части, есть выражение отпадения от Бога. Мерило добра есть универсализм, вселенскость, всечеловечность. И Соловьев, соединяющий в себе натуру мыслителя с натурой духовного борца, ведет в течение всей своей жизни неустанную борьбу против всяческого обособления и эгоизма – против раздробляющего человеческую жизнь культа ограниченных ценностей, «отвлеченных начал», и против обособления и эгоизма в области религиозной, национальной, культурной, политической и социальной. Цель его борьбы есть всечеловеческая солидарность. Соловьев был вселенским миротворцем. Эта основная духовная устремленность Соловьева имеет совершенно особую ценность в нашу трагическую эпоху анархического развала мира и господства в нем всяческого сектантского фанатизма.

Одна сторона этой духовной широты Соловьева, его стремления обнаружить внутреннюю связь и взаимозависимость там, где обычно господствует противопоставление и противоборство, заслуживает особого упоминания. Это есть вместе с тем центральная идея его религиозной философии; мы имеем в виду идею *Богочеловечества* или – в более общей форме – *Богочеловечности.* Вся история христианского европейского человечества стоит под знаком одного рокового и трагического недоразумения – именно враждебного противопоставления двух вер – веры в Бога и веры в человека, – доходящего часто до прямой и ожесточенной борьбы между ними. По существу вера в человека, в святость и достоинство человеческой личности, конечно, немыслима вне христианства и есть прямой его продукт. Однако, в исторической христианской церкви была особенно влиятельна тенденция – наиболее ярко выраженная у Августина[541] – к возвеличению Бога за счет уничижения человека. Поэтому, когда начиная с эпохи Ренессанса, пробудилась страстная вера в великое назначение и в творческую мощь человека, – эта вера приняла форму восстания сначала против церковной традиции, а затем и против Бога. Это роковое недоразумение все углубляется в

течение последующих веков. Вера в права и свободу человеческого духа, страстный призыв обеспечить человеку условия жизни, соответствующие его великому достоинству, становятся пафосом неверующих, боевым лозунгом в борьбе против христианской веры. Гуманизм отождествляется с богоборчеством. Этот богоборческий гуманизм, в силу таящегося в нем противоречия, обречен был выродиться в чистый демонизм, и потому в новое, невиданное доселе порабощение и разложение человеческого духа; его последнее проявление на наших глазах есть коммунизм. Христианская мысль, начиная с XIX века и особенно в наше время, неоднократно пытается *внутренне* преодолеть это роковое недоразумение через религиозное санкционирование того, что правомерно в притязаниях гуманизма. Но все эти попытки остаются внутренне слабыми в силу своего компромиссного характера. Им недостает пафоса пламенной веры, способной двигать горами.

В учении о Богочеловечестве Соловьев первый в истории христианской мысли дает принципиальное, религиозно-догматическое обоснование тому, что можно назвать христианским гуманизмом. Христово откровение есть для него не только новое откровение о Боге, но и *откровение о человеке* – и эти два откровения суть лишь две нераздельные стороны полноты христианской правды. Соловьев указывает, что все права человека имеют своим единственным основанием дарованную верующим во Христа *власть быть чадами Божиими»* (Ев.Иоан.1:12). Богочеловечность Иисуса Христа есть источник потенциальной богочеловечности человека. Торжество правды и силы Бога в явлении Богочеловека Иисуса Христа есть зачаток и залог реального преодоления всяческой порабощённости и униженности человека. И это есть не просто догмат пассивной веры, а цель вселенской творческой активности человека. Самые дерзновенные упования и творческие замыслы человеческого духа – бессмысленные и гибельные в отрыве от Бога, в самосознании человека, как «плешивой обезьяны» – оправданы, более того – обязательны для него, как существа, укорененного в Боге, как участника

вселенского дела обожения человечества и мира. Как бы ни оценивать систематическое обоснование этой идеи у самого Соловьева, – можно смело сказать, что сама эта идея указует единственный духовный путь, который может вывести человечество из его нынешнего тупика.

Другое, не менее значительное проявление великого начала всеединства, (или, скажем проще, всечеловеческой солидарности) есть общеизвестная установка Соловьева в вопросе об отношении между восточной и западной христианской церковью. Можно сказать, что смысл этой установки остался, в общем, доселе непонятым и неоцененным. В католических кругах распространено убеждение, что Соловьев просто отрекся от православия и обратился в католицизм. Но и православные, по большей части, обвиняют его в отступничестве от истины православной церкви и в гибельном увлечении католическими «ересями». Все эти суждения основаны на недоразумениях (в возникновении которых, правда, отчасти повинен тот страстный полемический задор, в который – на короткое время – впал Соловьев). Соловьев никогда – даже в пору наибольшего своего увлечения западной церковью – не был католиком и не переставал сознавать себя членом православной церкви. Даже самая «католическая» его книга «Россия и вселенская церковь» содержит не только (еретическое именно с католической точки зрения) учение о св.Софии, но и явно антикатолическое утверждение, что миряне в силу миропомазания равны епископам, и что их свобода означает некую их верховную власть, «наравне с папой»[542].Недаром иезуиты, по инициативе которых была издана эта книга, упрекали его в «мистицизме и вольнодумстве». Наделавшее столько шуму пресловутое причащение в 1896 г. Соловьева в униатской церкви было актом не верующего члена католической церкви, а религиозного вольнодумца, считавшего себя в праве пренебречь канонической преградой между православной и католической церковью (в чем он, как известно, покаялся в предсмертной исповеди)[543]. Это с полной очевидностью явствует из *одновременного этому акту* письма к французскому писателю

Tavarnier[544], в котором Соловьев признает идею «подчинения церковной власти, как Богу» *заблуждением* и даже *ересью* и предрекает, что огромное большинство разделяющих эту идею при пришествии антихриста перейдут на его сторону. В одной статье 1893 г. он заявляет, что непогрешимое в церкви «не различимо *видимым образом»,* что «дилемму: папизм или духовная свобода – можно обойти только путем недостойных и бесплодных сделок с совестью», и что он сам принимает «духовную свободу» (Соч.VI, 401–410)[545]. Свою «религию св.Духа» он признает «столь же далекой от ограниченности римской, как византийской, аугсбургской и женевской» (письмо к Розанову 1892 г.)[546]. В сущности никогда не признавал основного отличительного догмата католической церкви и непогрешимости папы римского, в его точном и полном смысле; он считал только, что единство церкви требует признания (освященного, по его мнению, традицией первых веков христианства) верховенства авторитета римского первосвященника; единение вокруг этого традиционного центра может каждым осуществляться «в *той мере, какую указует ему его совесть»* (приведенное письмо к Tavarnier).

Подлинный смысл церковной установки Соловьева вытекает, как указано, из исповедуемого им начала всеединства; с особой, исключительной силой он сознавал это начало именно в отношении церкви Христовой, как зачатка и носителя вселенского спасения и обожения. Богочеловеческое единство церкви по самому его существу не может целиком содержаться только в восточной, или только в западной церкви, а живет лишь в их – заслоненном греховными человеческими раздорами – нераздельном и потому и *неразделенном* единстве. Соловьев с глубочайшей остротой мистического видения сознавал единый Богочеловеческий организм церкви в его онтологической глубине, *выходящим за пределы* рокового раздора между восточным и западным христианским миром. Для него была совершенно непереносима мысль, что национальное самомнение и культурное обособление фактически вытеснило у людей, считавших себя верующими христианами, чисто религиозное восприятие все человечности

Христовой церкви. Именно на этом он – с честностью истинно независимого мыслителя, преодолел глубоко укорененные в нем самом славянофильские верования. Непререкаемый примат чисто религиозной установки, сознания сверхземного, богочеловеческого и потому всечеловеческого существа Христовой церкви над всеми земными интересами, над национальными, конфессиональными и культурно-историческими симпатиями, антипатиями и предубеждениями – таков смысл незыблемой церковной установки Соловьева. Перед лицом этого всечеловеческого единства церкви различие между восточным и западным христианством теряет для него всякое принципиальное значение – примерно так же, как для ап.Павла, в церкви Христовой нет различия между эллином и иудеем. Где это различие превращается в раздор и обособление, и человеческие предубеждения получают псевдорелигиозную санкцию, там совершается измена правде Христовой. Великий христианский принцип, что любовь к брату своему есть мерило любви к Богу, распространяется по Соловьеву и на отношение между разными исповеданиями. Быть может, Соловьев в своей богословской мысли недостаточно осознал чисто религиозное и духовное различие между восточным и западным типом христианства и в пылу борьбы против религиозного самомнения славянофилов недооценил своеобразную духовную мудрость восточного христианского богословия (только теперь понемногу открываемую западным христианством); он только – по его собственным признаниям – из личного опыта встреч с западными христианами непроизвольно ощущал *внутренние* трудности сближения этих двух частей христианского мира. Но что значит этот дефект его мысли по сравнению с величием и истинно христианской правдой его основной установки! Она особенно важна в наше время. Психологически вполне естественно, что в русской эмиграции тоска по родине, любовь к утраченной родной православной культуре непроизвольно склоняет снова к славянофильскому смешению религиозного чувства с национальным и рискует затемнить и заслонить подлинное, именно сверхнационально-религиозное

христианское сознание. Но, с другой стороны, мы живем в эпоху, когда объединение христианского мира, сознание его внутреннего единства перед лицом смертельной опасности от надвигающегося на мир царства антихриста становится вопросом жизни и смерти. Поэтому более, чем когда-либо, следовало бы нам осознать спасительную правду принципиальной установки Соловьева. Со времени знаменитой речи Достоевского русский человек претендует быть «всечеловеком»[547]. Слишком часто это остается неоправданной пустой претензией. Но Соловьев был подлинным *всечеловеком* – потому что был подлинным христианином.

Последнее, на что я хотел бы указать в духовном наследии Соловьева, есть поистине изумительное предвидение катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем, и – что еще важнее – религиозные выводы, к которым он пришел на основе этого предвидения. Обыкновенно, бросаются в глаза и вспоминаются теперь некоторые частные содержания этого предвидения: «желтая опасность», крушение православной русской монархии, возникновение диктатуры с притязанием на мировое господство и т.д. Все это свидетельствует, конечно, о необычной политической и исторической проницательности Соловьева. Но существенны, все же, не эти частные предсказания. Единственно существенно и носит характер подлинного пророчества общее предчувствие – среди, казалось бы, незыблемого благополучия мира и беспрепятственного мирного прогресса – надвигающейся на мир чудовищной демонической силы зла... Соловьев был в течение большой части своей жизни типическим человеком XIX века: он не только веровал в неуклонный прогресс человечества – он дал этой вере религиозную санкцию, отождествив прогресс с неодолимым космическим действием вошедшей в мир при Боговоплощении Христовой силы, с верховным метафизическим процессом обожения мира. От этой, вдохновлявшей все его существо веры, он под конец жизни был пробужден каким-то наитием, подлинно аналогичным наитию ветхозаветных пророков. «Наступающий конец мира – пишет он в 1897 г. – как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух,

прежде, чем увидит море»[548]. И уже накануне смерти, в 1899 году он начинает «Повесть об Антихристе» фразой, которая в то время должна была казаться нелепой фантазией и которая теперь производит поистине потрясающее впечатление: «Двадцатый век был веком великих войн, потрясений и гражданских междоусобиц»[549]. Невольно вспоминаются слова апостола: «Когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба, и не избегнуть» (I Фесс., 5:3).

Еще более значительна та новая религиозная установка, к которой через это предвидение приходит Соловьев. В нем рушится и традиционная теократическая идея объединения, и христианизация мира под верховным руководством Церкви, и отождествление победоносной силы Христовой правды с внешним гуманитарным прогрессом. Отказавшись от этих идей, так долго соблазнявших его мысль, Соловьев отчетливо утверждается отныне в героической, эсхатологически определенной установке первохристианской веры. Христовой правде не суждена внешняя победа над миром, внешний успех в мире; Церковь Христова, подобно ее божественному Основателю, побеждает мир, только будучи гонима силами мира и претерпевая скорби. По самому своему существу, именно как духовная сила, противостоящая «князю мира сего», церковь Христова на земле воплощена в гонимом меньшинстве истинно верующих, в свободной совести которых звучит незаглушимый и недолимый голос правды Христовой:

В незримой глубине сознанья мирового
Источник истины живет незаглушен,
И над руинами позора векового
Глагол ее звучит, как похоронный звон.
Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,
Но светит он во тьме, где грань добра и зла,
Не властью внешнею, а правдою самою
Князь мира осужден и все его дела[550].

Эсхатологическая вера последних лет Соловьева, поскольку она выражена в отчетливом утверждении хронологически-исторической близости конца мира и событий, предсказанных Апокалипсисом, быть может, есть тоже

некоторое рационалистическое упрощение сложности и неисповедимости судеб мира; в этой форме она прямо противоречит слову Христа о неведомости срока конца мира. Но великая и насущно нужная правда совершенно одинокого в XIX веке напоминания Соловьева об эсхатологической основе христианской веры заключается в отчетливом различении между земной и небесной перспективой, между человеческими упованиями о земном счастье и даже о земном торжестве правды – и неисповедимым путем Провидения, ведущим к конечной победе Христовой правды через скорби, потрясения и крушение мира в его привычном нам облике. В атмосфере нашей трагической эпохи, требующей непоколебимой веры в верховную силу Христовой правды, – веры, не питаемой никакими иллюзиями и потому не смущаемой их крушением, – нельзя преувеличить всего духовно оздоровляющего значения этого последнего религиозного достижения Соловьева.

Миросозерцание Константина Леонтьева[551, 552]

Вряд ли кто из русских читателей, не интересующихся специально богословской литературой, обратил внимание на книгу свящ.Аггеева[553], между тем, она чрезвычайно поучительна именно не с богословской, а с общей культурно-философской и общественно-исторической точки зрения. Она содержит обстоятельное изложение жизни и учения малоизвестного, к сожалению, но выдающегося русского мыслителя Константина Леонтьева. Автор использовал для своей книги отчасти совершенно новый материал – рукописные тетради Леонтьева, содержащие критические заметки последнего о печатных оценках его произведений. Литература о Леонтьеве невелика, собственные его сочинения (за исключением двухтомного сборника статей «Восток, Россия и славянство»)[554] разбросаны по старым журналам и почти недоступны; Леонтьева мало знают и еще меньше понимают. Если не считать более старых критических отзывов о Леонтьеве, то единственными источниками ознакомления с ним могли служить только заметка Вл.Соловьева в «Энциклопедическом словаре» (перепечатана в IX томе Собрания сочинений) и статья Н.А.Бердяева (в его книге «Sub specie aeternitatis»). Книга К.М.Аггеева пополняет, таким образом, существенный пробел в литературе[555]. Леонтьев во всяком случае заслуживает, чтобы его знали и с ним считались. Лишь для непосвященных или крайне нечутких людей покажется парадоксальным утверждение, что по силе, глубине и богатству духа – правда, духа больного, несчастного, в корне раздираемого внутренней дисгармонией, – Леонтьев представлял совершенно исключительное явление. По нашему личному мнению, Леонтьев в качестве религиозного мыслителя – вернее сказать, в качестве «философа» в ницшевском смысле, т.е. «законодателя и судьи ценностей», превосходит в среде русских писателей и Вл.Соловьева, и Толстого, и уступает только Достоевскому.

Мы не беремся судить о Леонтьеве с той точки зрения, с которой его преимущественно оценивает К.М.Аггеев: мы не

решаемся дать определенный ответ на вопрос, в какой мере идеи Леонтьева действительно соответствовали христианству и, в частности, православному мировоззрению (на что претендовал сам Леонтьев). Мы чувствуем себя лично совершенно некомпетентными к тому и – независимо от этого – опасаемся, что вопрос этот в известной мере и не допускает вполне объективного решения: слишком уж широко понятие христианства и слишком много, иногда, противоположных мировоззрений оно исторически обнимало собой. В общем, вероятно, тезис почтенного автора рассматриваемой книги придется признать бесспорным: миросозерцание Леонтьева есть, во всяком случае, чрезвычайно одностороннее и, в высшей степени, своеобразное христианство – уже потому, что сама духовная личность Леонтьева была совершенно самобытной.

Гораздо важнее для нас общая оценка мировоззрения Леонтьева вне отношения к догматической системе какого-либо вероучения. В этом отношении, как указано, у нас сделано еще весьма мало. Общественное мнение, привыкшее у нас вообще к внешним, политическим критериям, знает Леонтьева только как яростного реакционера и изувера. Ив.Аксаков определял его учение как «сладострастный культ палки»[556]. Этим дана довольно меткая характеристика *выводов* мировоззрения Леонтьева, но нисколько не определены его посылки и внутренняя связь его содержания. Свести идеи Леонтьева к системе, открыть логическую взаимозависимость отдельных частей его учения в сущности и невозможно: слишком противоречивы и самостоятельны те мотивы, под влиянием которых оно сложилось. Как совместить эстетическую страсть к богатству и сложности жизни с изуверским монашеским аскетизмом, как соединить глубочайший пессимизм с романтической верой в возрождение византийского строя или тонкую любовь к свободному и самобытному многообразию жизненных явлений с цинической проповедью самодовлеющего значения государственного насилия? Несмотря, однако, на то противоречивое иррациональное сплетение отдельных ветвей духовного существа Леонтьева, в нем есть некоторый общий

корень. Этот корень сам состоит из двух неразрывно слитых частей, и его вернее всего можно было бы определить как *эстетическое изуверство.*

Что страстный, органический *эстетизм* был основным свойством натуры Леонтьева – в этом согласны все его критики. В книге Аггеева эта черта отмечена весьма ярко на основании чисто биографических (и автобиографических) данных. Известно также, что именно этим мотивом определялась фанатическая ненависть Леонтьева к «эгалитарному» прогрессу, к будничным, мещанским, прозаическим и обезличивающим формам современной европейской цивилизации. «Не ужасно и не обидно ли было бы думать, что Моисей исходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбелами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах *для того* только, чтоб французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия?..» Эта мысль, которая во множестве оборотов встречается у Леонтьева, роднит его не только с Ницше, близость к которому и в других отношениях весьма замечательна, но и с соответствующими пессимистическими размышлениями о современной культуре у Дж.Ст.Милля, Герцена, Ибсена и др.; она роднит его вообще с романтической тоской по красоте и сложности старых форм жизни. Что выделяет Леонтьева из общего романтического течения и является его индивидуальной своеобразностью – есть сочетание эстетизма с изуверством, с мрачным пессимизмом, с суровой, почти извращенной любовью к жестокости и насилию. Религиозный и моральный фанатизм суть явления общераспространенные и привычные; эстетический фанатизм есть загадка, воплотившаяся в трагической личности Леонтьева.

Эстетизм сам по себе гораздо более тяготеет к оптимизму, к любовному, всепрощающему, гармоническому умонастроению; его часто упрекают в индифферентизме, в отсутствии

необходимой меры фанатизма. Классический тип эстетического духовного склада выражен в «олимпийском», гармонически-благостном, оптимистическом умонастроении Гёте. Гёте лишь по недоразумению и близорукости обвиняли в аристократизме и холодной, гордой замкнутости; напротив, самая характерная черта его мироощущения, сближающая его со Спинозой, состоит в том, что он ничего не отвергает и не проклинает всецело, ни в чем не видит одного только зла или ничтожества, а напротив, все принимает и благословляет, чует всюду родство между низшим и высшим, и дуализм добра и зла побеждает своим всепримиряющим художественно-пантеистическим чувством. Точно также в современных формах романтической религиозности – в «De profundis» Оскара Уайльда и у Метерлинка[557] – мы видим преодоление суровой, карающей моралистической религии чувством универсальной эстетической гармонии, ощущением религиозной святости всякого проявления жизни и человеческой души. «Преодоление морали» идет здесь в сторону отрицания зла; эстетическая оценка, вытесняя моральную, учит всюду видеть Бога, все любить и всюду улавливать гармоническую, положительную, благую сторону. Леонтьев – также «аморалист» по глубочайшей основе своего мировоззрения; он ярко и остро, оставаясь в полном одиночестве среди окружавшего его общерусского морализма, ощущает недостаточность, мелкость, почти пошлость и ограниченность исключительно моралистического отношения к жизни. «Все хорошо, что прекрасно и сильно: будь это святость, будь это разврат, будь это охранение, будь это революция, все равно. Люди не поняли еще этого...». Он оправдывает преступление, указывая на «бесконечные права личного духа, до глубины которого не всегда могут достигать общие правила законов и общие повальные мнения людей». Всю уверенность и, вместе с тем, невыразимость своего отрицания морали Леонтьев лучше всего обнаруживает в следующих словах: «Независимая от «страха Божия» и вообще от какой-нибудь обрядно-мистической религии сухая нынешняя мораль, сознаюсь, мне просто ненавистна по причинам, объяснения которых для людей простоватых должны быть

очень пространными и потому здесь неуместны, а умные и так согласятся со мной».

Но эстетический аморализм Леонтьева имеет не оптимистическую, а ярко пессимистическую окраску; он направлен не на преодоление самого понятия зла, а скорее на признание прав зла как такового. Сходно с Ницше и Бодлером, но, пожалуй, еще сильнее их Леонтьев ощущает красоту всего трагического и демонического; болезненная острота этой любви к трагическому граничит у Леонтьева почти с садизмом. Где нет зла и насилия, порождающих трагедию, там для Леонтьева жизнь скучна и пошла; всякое благополучие, всякая спокойная добродетельность есть начало духовного разложения и смерти. «Что лучше – кровавая, но пышная духовно эпоха Возрождения или какая-нибудь нынешняя Дания, Голландия, Швейцария – смирная, зажиточная, умеренная?..» Леонтьев был смел духом и не боялся выводов; свою любовь к трагедии и к злу он исповедовал не отвлеченно или теоретически, а клал в основу своей практической общественной программы. В пору всеобщего негодования на турецкие зверства мнимый «славянофил» Леонтьев бестрепетно выступил с принципиальной защитой их во имя красоты героизма. «С отупением турецкого меча, – говорит он, – стало глохнуть религиозное чувство... Пока было жить страшно, пока турки насиловали, грабили, убивали, казнили, пока во храм Божий нужно было ходить ночью, пока христианин был собака, *он был более человек, т.е.* был идеальнее»[558,559]

Это демоническое ощущение красоты зла и насилия, в конечном счете, определило все миросозерцание Леонтьева. Оно привело его к фанатической проповеди двух основных типов насилия – внешнего и внутреннего, государственного деспотизма и религиозно-аскетического самоистязания. Особенно интересно, как этот мотив доводит эстета Леонтьева до религиозного изуверства. Его религия и с объективной, и с субъективной ее стороны, – и как богопознание, и как идеал душевного настроения – всецело обусловлена этой эстетической любовью к насилию и трагизму. Бог есть для него только грозный властитель и мстительный судья, а практическое

значение религиозности сводится к жесткому аскетизму, к душевной борьбе и принудительному истреблению всех естественных побуждений. Во внешней и внутренней жизни Леонтьев требовал только *бича* и *узды* для воспитания той душевной тревоги и напряженности, той мрачной энергии отчаяния и неудовлетворенности, в которой выражается красота трагедии. Эта беспредельная любовь к трагическому, в конечном счете, направилась против своего собственного источника: эстетическая жажда широты и многообразия жизненных форм, признание «бесконечных прав духа» были отданы в жертву всепорабощающему государственному деспотизму и религиозному аскетизму, и прирожденный язычник стал афонским монахом, не переставая, однако, до конца жизни страдать от этой непреодоленной двойственности.

К Леонтьеву *mutatis mutandis*[560] применимы слова, некогда сказанные о Гоббсе[561]. Он был революционером в услужении реакции. Весь радикализм его исконно мятежного духа, глубина и богатство его, несомненно, болезненной и заблудшей мысли по сравнению с обыденным морализмом и социальным оптимизмом начинают уясняться нам только теперь, после Бодлера, Ницше, Ибсена. Среди наших русских мыслителей, теперь уже относящихся к прошлому, Леонтьев, бесспорно, один из самых интересных и своевременных, несмотря на некоторые явные уродства его умонастрения. Быть может, большинство еще и теперь обратит внимание лишь на общественные и моральные заблуждения Леонтьева и увидит в примере Леонтьева только предостережение против всяких новых исканий, против всяких попыток переоценки традиционных политических и нравственных ценностей. Таким духовно консервативным прогрессистам мы лично, открыто, предпочитаем духовно прогрессивного реакционера Леонтьева. Надвигающаяся неотложная задача перестройки и углубления наших культурных идеалов требует, чтобы общественная мысль перестала только шокироваться политической «неблагонамеренностью» Леонтьева и игнорировать его за нее, а отнеслась к нему беспристрастно и с полной духовной свободой.

Константин Леонтьев, русский Ницше[562]

Для немецкого или вообще европейского восприятия Достоевский до сих пор выступает единственным настоящим представителем «русского», «русского духа». Меланхолическое глубокомыслие и экстатическая страстность Достоевского обычно просто отождествляются с «русской душой». Совсем не желая нанести ущерб истинному и представительному значению Достоевского, мне все же, хотелось бы подчеркнуть односторонность подобного восприятия. Уже великий русский национальный поэт Пушкин, имеющий для русского духа такое же значение, как Гёте для немцев – правда, не как мыслитель, а как поэт и как личность, – по меньшей мере, столь же представителен для другого, «аполлонического», гармонически-просветленного элемента русского чувства жизни, как Достоевский для ее «дионисического», хаотически-динамического элемента. Но сейчас внимание немецкого читателя хотелось бы обратить на другую русскую фигуру, до сего дня ему неизвестную, фигуру, даже и в самой России до последнего времени не признанную, – одинокого, самобытно-оригинального и вместе с тем очень характерного в национальном отношении мыслителя *Константина Леонтьева.*

Несмотря на блестящий литературный и художественный талант и гениальную глубину мысли, всю свою жизнь Константин Леонтьев оставался почти незаметен. В великой и длительной борьбе двух русских идейных направлений – славянофилов и западников – он не смог примкнуть ни к одному из них и, соответственно, был отвергнут ими обоими. Он самым решительным образом ненавидел космополитически-рационалистическое и гуманистическое восприятие жизни западниками и, вместе с тем, рассматривал благодушно-оптимистический религиозно-национальный образ мыслей славянофилов как опасную иллюзию, основанную на ложной идеализации русской народности. Так и случилось, что его отвергли и не признавали все; он считался хотя и одаренным, но не принимаемым всерьез оригиналом и пользовался дурной

славой неистового, вплоть до безумия, реакционера. Даже самые близкие друзья, среди которых были замечательные люди, как, например, религиозный философ Владимир Соловьев, или не смогли увидеть всей глубины его духа, или не отважились признать его значение публично. И только новое поколение, большей частью, выросшее уже после его смерти в совершенно измененной и, значительно, более углубленной духовной ситуации, оказалось в состоянии ощутить величие его духа, свидетельствуя о его выдающемся значении – но не следуя за ним; оригинальность Леонтьева слишком своеобразна, слишком замешена на противоречивой сложности его личной натуры, чтобы он мог иметь последователей. Таковы суждения Розанова, Петра Струве, Бердяева и других[563].

Константин Леонтьев родился 25 января 1831 года в семье помещика в деревне Кудиново (Калужская губерния в центральной России). Его отец в духовном отношении был совершенно незначительным человеком. Напротив, мать была эстетически и религиозно тонко чувствующей натурой и, по его собственному признанию, оказала на него сильное влияние. Но еще сильнее было воздействие образа жизни старого русского дворянства, вошедшего в его плоть и кровь. Всю свою бурную жизнь при многократной смене занятий и, несмотря на нужду, которая всегда преследовала его, Леонтьев оставался типичным русским «барином», дворянином с врожденной привычкой к роскоши, к свободной, ничем не стесненной жизни – жизни с размахом, щедростью и безграничным произволом; он и вправду был старой русской «широкой натурой». Он изучал медицину и начинал свою карьеру военным врачом в Крымской войне. После войны он прожил два года в одном имении в Нижегородской губернии в качестве домашнего врача, чтобы затем попытать счастья в Петербурге – уже в качестве литератора. После многих горьких разочарований он обращается к дипломатии; в 1863 году начинает службу секретарем русского консула на острове Крит и живет в различных турецких, греческих и болгарских городах до 1874 года. Эти одиннадцать лет были самыми счастливыми и плодотворными в его жизни. Мировоззрение Леонтьева едва ли

мыслимо вне глубоких переживаний его любовной жизни на Балканах. В 1871 году в его судьбе произошла важная перемена. Во время тяжелой болезни он пережил религиозное обращение, вследствие которого он скоро уехал в Афонский монастырь к знаменитым русским старцам и прожил там целый год. Уже тогда было у него желание принять монашество, но мудрые старцы отклонили его. Леонтьев возвращается в Россию, где вступает в духовное общение со старцами Оптиной пустыни (духовный тип этих старцев – правда, в своеобразном освещении – известен читателю Западной Европы благодаря образу Зосимы, данному Достоевским), а потом уезжает, продолжая вести кочевую жизнь. Прожив полгода в другом монастыре (Николо-Угрешская обитель под Москвой), он переселяется сначала в Москву, а позднее, в 1879 году, в поисках заработка – в Варшаву, где становится сотрудником русской национально-консервативной газеты «Варшавский дневник». Это занятие Леонтьев опять сменил на должность члена Московского цензурного комитета, в которой и пребывал шесть лет. В 1885 году он увольняется со службы и вновь переселяется в Оптину пустынь. Как частное лицо он живет там до августа 1891 года. В августе 1891 года он принял тайное пострижение в монахи. По приказу знаменитого старца Амвросия Леонтьев покидает Оптину пустынь и поселяется в другом монастыре (Троице-Сергиева Лавра) и вскоре после этого 24 сентября 1891 года умирает.

Что касается внутреннего содержания такого непостоянного, полного внешних перемен жизненного пути, то здесь прежде всего нужно подчеркнуть, что Леонтьев не принадлежал к тем типичным мыслящим натурам, которые находят высшее удовлетворение в тихом созерцании, в чисто объективном мышлении. Как его мышление, несмотря на склонность к холодной, ничего не почитающей объективности (по примеру естественно-научного познания), в своих главных чертах направляется на страстную оценку жизни, так и его личная жизненная потребность никоим образом не удовлетворялась чистым созерцанием и пониманием. Напротив, его пламенная фаустовская душа стремится насладиться жизнью во всей ее

полноте. Его творческий порыв направлен не на чистое мышление, а, как и у Гёте, на выражение и проявление собственной личности. Трагически неисполнимым остался этот порыв, как бездейственными и безответными оставались его идеи. Он пережил множество любовных приключений, оставлявших его внутренне неудовлетворенным. Еще в юности в Крыму Леонтьев вступил в брак с простой молодой гречанкой, не отказавшись при этом от любовных увлечений. Его жена, не имевшая какого-либо духовного взаимопонимания с мужем, к тому же скоро впала в неизлечимое беспамятство; этот брак Леонтьев воспринимал как крест, наказание за грехи. Он едва ли мог выносить жизнь без роскоши, красоты, аристократизма и досуга, но всю жизнь был постоянно беден, должен был жить в стесненных обстоятельствах и с отвращением работать ради добывания денег. Только в годы, которые русский странник провел на Балканах, был у него доступ к красоте природы и человеческой жизни. Поистине, судьба наделила его трагической участью одинокого мыслителя, беспокойного и неудовлетворенного скитальца. От того жизненного идеала, к которому Леонтьев стремился и который постоянно проповедовал, ему самому в избытке достались только трагизм, борьба, самоотверженность и страдания. Обращение к христианству и решение стать монахом не принесли ему душевного спокойствия; он принадлежал к тем гениальным цельным натурам, сильной стороной которых было отсутствие любых радикальных внутренних перемен и которые, несмотря на все изменения, на все внутренние и внешние катастрофы, всегда остаются самими собой. Рассматривать его судьбу через внешние обстоятельства, определять ее рядом неблагоприятных случайностей – неполно и поверхностно; взгляду, который проникает глубже, она с неизбежностью открывается предопределенной ее собственной внутренней сущностью.

В чем же состоит главная идея, которой была посвящена трагическая жизнь мыслителя и жертвой которой, если можно так сказать, он стал? Она состоит в единственной для русской духовной жизни установке: *в вере в высшую метафизическую*

ценность красоты, которая заключается в свободном космическом проявлении полноты жизни, а значит в отрицании господствующих моральных критериев, ведущих к упрощению и обеднению жизни. Из этого возникает страстная, никогда не могущая успокоиться ненависть ко всему мещанскому, убогому, прозаически-добродетельному, нивелирующему в личной и общественной жизни. На этой эстетико-метафизической ненависти покоится его социально-политический консерватизм, более того – его реакционерство.

В привычной для него ярко-образной манере Леонтьев однажды рассказал, что привело его к решительному разрыву с либерально-демократическими идеями, которые он почитал в юности под воздействием господствующего направления. Однажды он как-то прогуливался в Петербурге по Невскому проспекту с одним радикальным писателем. Леонтьев спросил своего спутника: «Желали бы вы, чтобы во всем мире все люди жили в одинаковых маленьких, чистых и удобных домиках?» – на что последовал ответ: «Конечно, чего же лучше?!» «Тогда», – рассказывал Леонтьев дальше, – «я сказал: «Ну, так я не ваш отныне! Если к такой ужасной прозе должны привести демократические движения, то я утрачиваю последние симпатии свои к демократии. Отныне я ей враг! До сих пор мне было неясно, чего прогрессисты и революционеры хотят...» В это время мы были уже на Аничковом мосту или около него. Налево стоял дом Белосельских, розоватого цвета, с большими окнами и огромными кариатидами; за ним, по набережной Фонтанки, видно было Троицкое подворье, выкрашенное темно-коричневой краской с золотым куполом над церковью, а направо, на самой Фонтанке, стояли садки рыбные, с их желтыми домиками, и видны были рыбаки в красных рубашках. Я указал своему спутнику на все это и сказал: «Вот вам живая иллюстрация. Подворье во вкусе византийском – это церковь, религия; дом Белосельских в виде какого-то «рококо» – это знать, аристократия; желтые садки и красные рубашки – это живописность народного быта. Как все это прекрасно и осмысленно! И все это надо уничтожить и сравнять для того, чтобы везде были все маленькие, одинаковые домики или вот

такие многоэтажные буржуазные казармы, которых так много на Невском». – «Как вы любите картины», – сказал он. – «Картины в жизни», – возразил я, – «не просто картины для удовольствия зрителя; они суть выражение какого-то внутреннего, высокого закона жизни – такого же нерушимого, как и все другие законы природы…». Последняя мысль – чисто гетевская.

В общей форме Леонтьев выражает свою эстетически обоснованную оценку жизни и ее философско-историческое применение в прекрасной мысли, которая содержится в одном из его лучших сочинений – «Византизм и славянство». «Не ужасно и не обидно ли было бы думать, что Моисей исходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбелами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия. Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!».

Эстетический взгляд, как уже было сказано, образует общую основу мира идей Леонтьева: с юношеских лет до самой смерти, в свои и «языческий», и «христианский» периоды он открыто заявлял себя его приверженцем. Мысли и высказывания подобного рода встречаются во всех его произведениях – в юношеских (не очень интересных в художественном отношении) романах, в красивых новеллах из жизни современных ему греков, в которых чувственный мир южной красоты переливается сверкающими красками, и во всех его политических и философско-исторических статьях позднего времени и, среди других, в его главном произведении, двухтомном собрании статей «Восток, Россия и славянство»[564].

Леонтьев не только не систематик, он вообще не абстрактный мыслитель, не теоретик, который мог бы

проанализировать сложные проблемы и располагать обильным и чистым материалом идей. Его мысли ясны, просты и всегда односторонни, так как они вытекают из одной единственной идеи, владеющей всем существом Леонтьева. Он порой напоминает мир идей Гёте – не только содержанием, но также и образом мышления, будучи примечательным представителем чисто наглядного «предметного мышления», сторонником которого считал себя Гёте. Только у Леонтьева это касание мысли к предметам, наглядно-конкретной полноте жизни связано со страстной оценкой содержания жизни, в чем он особенно похож на Ницше. Все, что он может сказать, собственно, является только развитием этой общей идеи – эстетической метафизики жизни и применением ее для частных социальных и исторических вопросов. Но удивительно то, к какой полноте сильных, многозначащих мыслей приводит Леонтьева эта единственная идея.

Эстетическое рассмотрение жизни изначально связано со ставшим привычным идейным мотивом, неточно обозначаемым названием «аморализма». Согласно такому аморализму для свободного расцвета жизни хорошо все, что присутствует в ней не только как моральное добро, но и как моральное зло – и, да будет так! Я напомню античное (псевдогиппократовское) изречение, которое усвоил себе Гёте: «Что бы боги не решили – *справедливо или несправедливо* – всегда уместно». Уже в первых своих сочинениях Леонтьев высказывает эту же самую мысль: «Но нам есть указание в природе, которая обожает разнообразие, пышность форм; наша жизнь по ее примеру должна быть сложна, богата. Главный элемент разнообразия есть личность, она выше своих произведений… Многосторонняя сила личности или односторонняя доблесть ее – вот более других ясная цель истории». «Что лучше – кровавая, но пышная эпоха Возрождения или какая-нибудь нынешняя Дания, Голландия, Швейцария, смирная, зажиточная, умеренная? Прекрасное – вот цель жизни; и добрая нравственность, и самоотвержение ценны только как одно из проявлений прекрасного, как свободное творчество добра. Чем больше развивается человек, тем больше он верит в прекрасное, тем

меньше верит в полезное». «Не в том дело, чтобы не было нарушения закона, чтобы не было страданий, но в том, чтобы страдания были высшего разбора, чтобы нарушения закона происходили не от вялости или грязного подкупа, а от страстных требований лица. И Креон у Софокла прав как закон, повелевающий убить Антигону, и Антигона, которая, любя брата, похоронила его, – права». «Нравственность есть только уголок прекрасного, одна из полос его... Иначе куда же деть Алкивиада, алмаз, тигра и т.п.». «Что бояться борьбы и зла? Поэзия жизни та велика, в которой добро и зло велико. Дайте и злу и добру свободно расправить крылья, дайте им простор... Отворяйте ворота и творите свободно и смело... Растопчут кого-либо в дверях – туда и дорога!.. Вот что нужно, что было во все великие эпохи... Если для того, чтобы на одном конце существовала Корделия, необходима леди Макбет, давайте ее сюда, но избавьте нас от бессилия, сна, равнодушия, пошлости и лавочной осторожности... Кровь не мешает небесному равнодушию... Жанна д'Арк проливала кровь, а она разве не была добра как ангел? И что за односторонняя гуманность, доходящая до слезливости? Одно столетнее,величественное дерево дороже двух десятков безличных людей; и я не срублю его, чтобы купить мужикам лекарства от холеры!».

Удивительно, что Леонтьев, как уже было замечено, предложил это воззрение после своего обращения к христианству. «Христианство», – говорит он в одном месте, – «не отрицает обманчивого и коварного изящества зла; оно лишь учит нас бороться против него и посылает на помощь ангела молитвы и отречения. Поэтому-то и родственность романтизма эротического и романтизма религиозного в душе нашей так естественна и так опасна». Далее мы увидим, как на этом пути Леонтьев приходит к совершенно особому и притом весьма рискованному, а в некоторых отношениях также поучительному пониманию сущности христианства. Но прежде нужно проследить общее движение мысли эстетического «аморализма». Это воззрение, обнаружившее такое поразительное сходство с Ницше (несмотря на то, что о нем Леонтьев никогда не слышал и свои главные работы издал еще

в семидесятых годах, когда Ницше публиковал только свои первые, относительно безобидные юношеские работы), совершенно неправильно называется «аморализмом». Собственно, Леонтьев (как и Ницше) совсем не отрицает нравственных ценностей; он только производит «переоценку ценностей», или, точнее, он замечает несовершенство и односторонность господствующих моральных ценностей и бессмыслицу их универсалистских притязаний. Ему, собственно, ненавистна не сама мораль как таковая (хотя такая ошибка в отношении него, так же как и Ницше, по-видимому, находит свое объяснение во множестве соответствующих его высказываний), а только мораль выгоды, счастья и единодушия... Можно сказать, что Леонтьев (как и Ницше) стремится выявить смысл моральных ценностей как таковых, решительно отрицая господствующий этический релятивизм, рассматривающий их как средство для внеморальных целей – человеческого счастья, удовлетворения субъективных человеческих потребностей. С ужасом он говорит о том, что господствующее мнение – нечто само по себе абсолютно ничего не стоящее – рассматривает процветание и удовлетворение среднего человека как высшую и единственную цель наших моральных усилий, как критерий нравственной ценности наших действий.

«Европейская мысль поклоняется человеку *потому только, что он человек.* Поклоняться она хочет не за то, что он герой или пророк, царь или гений. Нет, она поклоняется не такому *особому и высокому развитию* личности, а просто индивидуальности *всякого* человека и *всякую личность* желает сделать счастливою *(здесь, на земле),* равноправною, покойною, надменно-честною и свободною в пределах известной морали. Это-то искание всечеловеческой равноправности и всечеловеческой, правды, исходящей не из *положительного* вероисповедания, а от того, что философы зовут личной, *автономической* (т.е. самовольной, самоузаконяющейся) нравственностью, это-то и есть яд, самый тонкий и самый могучий из всех столь разнородных зараз, разлагающих постепенным действием своим все европейские общества». Не только с эстетической, но и с моральной точки

зрения он не мог понять, как это можно хотеть «повиноваться сапожнику, а не священнику или воину, получившему от него благословение». И куда бы делась сама мораль, если бы однажды была достигнута такая цель господствующей морали?.. «Будет разнообразие – будет и *мораль…* Ибо даже всеобщее равноправное и равномерное благоденствие если бы и осуществилось на короткое время, то убило бы всякую мораль. Милосердие, доброта, справедливость, самоотвержение, все это только тогда и может проявляться, когда есть горе, неравенство положений, обиды, жестокость и т.д…» Леонтьев верит, что эстетически-прекрасное является, так сказать, космически-истинным, соответствуя подлинной глубочайшей сущности природы и человека, образуя также единственную основу настоящей морали. «Эстетика как критерий приложима ко всему, начиная от минералов до человека». «…Красивы, прекрасны, привлекательны и т.п. могут быть одинаково какой-нибудь кристалл и Александр Македонский, дерево и сидящий под ним аскет и т.д.». «Она, поэтому, приложима и к отдельным человеческим обществам, и к социологическим, историческим задачам. Где много поэзии – непременно будет много веры, много религиозности и даже много *живой* морали... Эстетика *жизни* гораздо важнее отраженной эстетики искусства». И конечно же, всеобщая и изначальная ценность эстетического несовместима с притязаниями морали на всеобщую и высшую ценность.

«В явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное потому, что человек, *не желающий себя обманывать,* видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу... Юлий Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича (героя повести Гоголя, жалкого, преследуемого несчастиями чиновника), и даже Скобелев (победоносный генерал, участник русско-турецкой войны) был несравненно развратнее многих современных нам «честных тружеников», и если у вспомнившего эти *факты* есть эстетическое чувство, то что же ему делать – коли *невозможно отвергнуть,* что в Цезаре и Скобелеве в тысячу раз больше

поэзии, чем в Акакии Акакиевиче и в самом добром и честном из сельских учителей». «Я думаю не о страдающем человечестве, – написал однажды Леонтьев в частном письме, – я думаю всегда только о поэтическом человечестве».

Еще раньше было показано, что на этой эстетико-космической философии жизни основано реакционное социально-политическое воззрение Леонтьева, а именно на ненависти к антиэстетической уравнительности либерально-демократического прогресса. Но на основе своего мировоззрения Леонтьев построил целую философию истории или социологическую теорию. Здесь он исходит из примечательных соображений *Данилевского* (в сочинении «Европа и Россия»), углубляя их эстетико-метафизическим пафосом своей личности, и приходит к результатам, которые опять-таки странным образом напоминают идеи современного немецкого мыслителя – а именно философию истории *Освальда Шпенглера*)[565].

Любая культура, любая народность в истории является органической сущностью, существом, к которому применим закон органической жизни. А главный закон органического развития состоит в том, что организм от первичной простоты и слабости внутреннего единства переходит к цветущей сложности своих разнообразных сил и возможностей и одновременно к более строгому единству. За периодом развития идет период старения и упадка. Этот последний процесс, в противоположность первому, состоит в новом упрощении и смесительном уравнении частей и в ослаблении единства между ними. Следовательно, эстетическая ценность, максимальное многообразие и строгое единство формы, совпадая со строго научным понятием органического развития, применимы к человеческим обществам. Но эстетико-метафизическое понятие истинного развития, как развития естественно-научно-социологического, является *полной противоположностью* тому, что обычно называют «прогрессом», потому что «прогресс» в современном, либерально-демократическом смысле является уничтожением многообразия различного рода – положений, образованности,

имущественного состояния – и ослаблением внутренних взаимосвязей (государственной власти и вообще всех строгостей и жестокостей, формирующих и дисциплинирующих жизнь). Следовательно, так называемый прогресс есть не что иное, как знак умирания цивилизации. В этом смысле «прогресс», так сказать, сам *реакционен:* благодаря ему, с высот своего расцвета, социальный организм возвращается назад, к исходной точке, к первичной простоте, но, разумеется, только так, как старость впадает в детство: что было тогда возможностью расцвета жизни, теперь стало только знаком умирания, близостью смерти. Именно в этом состоит огромное и решающее различие между первичной простотой и вторичным смесительным упрощением. В этой связи Леонтьев формулирует замечательное положение о различном значении прогрессивного и консервативного направлений в разные исторические эпохи. До эпохи «цветущей сложности» «все либералы правы, все консерваторы неправы». Но «после цветущей и сложной эпохи, как только начинается процесс вторичного упрощения и *смешения* контуров, т.е. большое однообразие областей, смешение сословий, подвижность и шаткость властей, принижение религии, сходство воспитания и т.п., как только деспотизм формологического процесса слабеет, так *в смысле государственного блага все прогрессисты становятся неправы в теории, хотя и торжествуют на практике.* Они неправы в теории, ибо, думая исправлять, они разрушают; они торжествуют на практике, ибо идут легко по течению, стремятся по наклонной плоскости. Они торжествуют, они имеют громкий успех.

Все охранители и друзья реакции правы, напротив в теории, когда начнется процесс вторичного упростительного смешения; *ибо они хотят лечить и укреплять организм.* Не их вина, что они ненадолго торжествуют, не их вина, что нация не умеет уже выносить дисциплину отвлеченной государственной идеи, скрытой в недрах ее». Итак, Леонтьев – реакционер из ревностной любви к свободной полноте культурного развития: в эпоху средневековья или Ренессанса он был бы страстным «либералом». Так как в гениальной и своеобразной личности

Леонтьева мысль органически связана со словом, то при любой попытке обобщающего изложения многое утрачивается. Поэтому и далее дадим возможность говорить самому Леонтьеву.

«Эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития. При последнем внутренняя идея держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях и ограничивает его разбегающиеся, расторгающие стремления. Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма, есть не что иное, как процесс разложения, процесс того вторичного упрощения целого и смешения составных частей… Явления либерально-эгалитарного прогресса схожи с явлениями горения, гниения, таяния льда; они сходны, например, с явлениями холерного процесса, который постепенно обращает весьма различных людей сперва в более однообразные трупы (равенство!), потом в совершенно почти схожие остовы (дальнейшее равенство) и, наконец, в свободные (относительно, конечно) азот, водород, кислород и т.д.».

Можно было бы до известной степени сказать, что прогресс является энтропией социальной жизни. «Европа была проста и смешанна до IX века: она хочет быть опять смешанна в XIX веке. Она прожила 1000 лет! Она не хочет более морфологии! Она стремится посредством этого смешения к идеалу однообразной простоты и, не дойдя до него, должна будет пасть и уступить место другим». «Со времени объявления «права человека» началось пластическое искажение образа человеческого на демократизируемой (т.е. опошляемой) земле». «Ибо глупо, например, так слепо верить, как верит нынче большинство людей, по-европейски воспитанных, в нечто невозможное, в конечное царство правды и блага на земле… Глупо и стыдно даже людям, уважающим *реализм,* верить в такую *нереализуемую* вещь, как счастье человеческое… Смешно служить такому идеалу, не сообразному ни с опытом истории, ни даже со всеми законами и примерами естествознания. Органическая природа живет разнообразием, антагонизмом и борьбой; она в этом антагонизме обретает единство и гармонию,

а не в плоском унисоне. Если история есть лишь самое высшее проявление органической жизни на земле, то и тогда разумный реалист не должен быть ни демократом, ни прогрессистом в нынешнем смысле... Смешно, отвергая всякую положительную, ограничивающую нас *мистическую ортодоксию...,* поклоняться *ортодоксии прогресса,* кумиру поступательного движения...». «Я вправе презирать такое бледное и недостойное человечество, без пороков, правда, но и без добродетелей, и не хочу ни шагу сделать для подобного прогресса!.. И даже больше! если у меня нет власти, я буду страстно мечтать о поругании идеала всеобщего равенства и всеобщего безумного движения; я буду разрушать этот порядок, если власть имею, ибо я слишком люблю человечество, чтобы желать ему такую спокойную, быть может, но пошлую и унизительную будущность!». «О, ненавистное равенство! О, подлое однообразие! О, треклятый прогресс! О, тучная, усыренная кровью, но живописная гора всемирной истории! С конца прошлого века ты мучаешься новыми родами. И из страдальческих недр твоих выползает мышь! Рождается самодовольная карикатура на прежних людей; *средний рациональный европеец,* в своей смешной одежде, *неизобразимый* даже в идеальном зеркале искусства, с умом легким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному практической благонамеренностью! Нет, никогда еще в истории до нашего времени не видал никто такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идеалом однородного серого рабочего, *только рабочего и безбожно-бесстрастного* человечества! Возможно ли любить *такое* человечество?!». В этом же духе он отчеканил афоризм, касающийся фрачного костюма: «Куцый траур, который Запад надел с горя по своему великому прошлому».

В этом отрицании более позднего европейского развития Леонтьев согласен со славянофилами. Но в остальном он во многих пунктах довольно далек от их хода мысли. *Во-первых,* он, в отличие от славянофилов, никогда не осуждал западную культуру как таковую. Конечно, и у славянофилов (и у Достоевского) тоже находят любовь и уважение к европейскому

прошлому, но крайняя ненависть к католицизму и преувеличенное мнение о роли «римского элемента» в западной истории мешали им справедливо оценить западноевропейскую культуру. Напротив, Леонтьев был прямо-таки влюблен в старую европейскую культуру. Культуру европейского средневековья и Ренессанса он считал высшим уровнем культуры, достигнутым когда-либо человечеством: по его мнению, даже античность должна была отступить перед ней. В этом отношении он был настоящим романтиком, из тех, каких знает Западная Европа. *Во-вторых* – и здесь мы подходим к новой, в высшей степени оригинальной особенности идейного мира Леонтьева, – он не разделял веры славянофилов в национальный принцип. Ему принадлежит замечательное и особенно интересное для нашего времени утверждение, что национальный принцип в чистом виде, который не ориентируется на высшие ценности и одновременно и бессознательно не порождает в качестве сопутствующего явления национального своеобразия творческое культурное развитие, а только обожествляется в виде «народной идеи» как таковой, – является продуктом нового времени, который как лживая уловка служит демократически-революционным стремлениям. В одной статье, которая носит характерное название «Национальная политика как орудие всемирной революции»[566], и во многих других работах он глубоко анализирует эту связь. Все национальные движения нового времени как на Западе, так и на Востоке, которые стараются освободить народную жизнь от теснящих ее пут чужеземного господства, служили только для того, чтобы добиться свободы действия для демократического процесса разложения и антинациональной космополитической уравнительности. Что «право наций на самоопределение» внутренне связано с демократическим мировоззрением, Леонтьев понял на полвека раньше Вильсона; но тогда же он увидел пагубные последствия этого. Он не побоялся сделать из этого своего социологического открытия самые резкие выводы, совершенно неслыханные и неприемлемые для русского общественного мнения. Он, русский дипломат на Балканах в 70-х годах, незадолго до

русско-турецкой войны, которая велась Россией во имя освобождения славян с восторженного одобрения славянофильски настроенного общественного мнения, смело утверждает, что для славян, для процветания православной церкви и национальных культур турецкий деспотизм был бы намного полезнее, чем освобождение славян, которое неотвратимо столкнет их в поток европейской демократии, вследствие чего безвозвратно погибнет их национально-религиозное своеобразие. Именно этот, чисто политический взгляд, находился в самой тесной внутренней связи с общей точкой зрения Леонтьева на благодатное, благотворное влияние насилия, трагического хода жизни на развитие культуры. «Пока было жить страшно, пока турки насиловали, грабили, убивали, казнили, пока во храм Божий нужно было ходить ночью, пока христианин был собака, он был более человек, т.е. был идеальнее. В двадцатых и тридцатых годах этого столетия были еще добровольные мученики; были матери, которые говорили своим сыновьям: «Лучше пусть убьют тебя турки, нежели видеть мне тебя изменником Христу...». Но свобода дала простор мелочным европейским влияниям, ограниченному самомнению. Поэтому у него не было сочувствия к национальному движению балканских славян. «С первого взгляда все это движение христиан кажется не столько *демократическим,* сколько *национальным.* Но это лишь одна из особых форм общего прогресса демократизации всей Европы, как Западной, так и Восточной». Константинополь должен оставаться турецким, чтобы он не мог стать центром мировой революции, затмив собою Париж. «Бойтесь, напротив, того, – обращается он к русскому общественному мнению, – чтобы *наше торжество не зашло сразу слишком далеко, чтобы не распалась бы Австрия, и чтобы мы не оказались внезапно и без подготовки лицом к лицу с новыми миллионами эгалитарных и свободолюбивых братьев-славян».* Из этого видно, что у Леонтьева – и в этом заключалось его очередное отличие от славянофилов – нет веры в славян, в самостоятельную славянскую культуру. На Балканах у него была возможность узнать, как слаба культурная почва у славян, как воспитанный в старых национальных

обычаях славянин в городе скоро усваивал образ мысли и привычки космополитического европейца. С ужасом и горечью, но и с характерной для него интеллектуальной честностью он признавал, что, например, в Англии с ее тысячелетней культурой процессы демократизации и смесительного упрощения наталкиваются на много большие препятствия и происходят значительно медленнее, чем на зыбкой славянской почве. В греко-болгарском церковном споре, возникшем по поводу притязаний болгар на отделение от греческой церкви и образования церкви национальной, он был, опять-таки, в противоположность всему русскому общественному мнению, которое из славянофильских симпатий поддерживало болгар, на стороне греков, так как незыблемость церковного авторитета казалась ему много важнее, чем национальные интересы болгар. В «национальной церкви» он почувствовал ослабление строгого церковно-иерархического авторитета, т.е. начало разложения. Ему казалось, что из славянских народов, в особенности чехи, отравлены западным демократическим духом, и, со свойственным Леонтьеву бесстрашием в выводах, он находит желательным, чтобы немцы вынудили Россию предоставить чехов немецкой силе и немецкому культурному влиянию, чтобы уберечь славянство от вредного действия этого племени. «Их претенциозное и либеральное бюргерство (Леонтьев говорит о чешской буржуазии) гораздо вреднее своим *мирным* вмешательством, чем бунты польской шляхты. Это тоже *химическое,* внутреннее отравление… Если бы нужно было проиграть два сражения немцам, чтобы обстоятельства заставили нас с радостью отдать им чехов, то я, с моей стороны, желаю от души, чтобы мы эти два сражения проиграли». Можно себе представить, как должны были реагировать на такие почти циничные выступления славянофилы и вообще большинство русских патриотов. Но этот цинизм был у него только выражением отважно неустрашимой идеи. Он хочет порабощения чехов немцами так же, как хочет порабощения славян турками, наконец, так же, как для самой России он желает самого деспотического правления – в интересах настоящего разнообразного и героического

развития культуры. Он так же мало готов щадить другие нации, как и свою собственную.

Что же думал Леонтьев о самой России? При чтении большинства его работ могло бы показаться, что русскую национальную культуру он по-славянофильски противопоставляет охваченному разложением Западу и ждет от России расцвета подлинно новой культуры. Как русский патриот, он, конечно, тосковал об этом, порой питая такую надежду. Но – и это, быть может, самое главное его расхождение со славянофилами – он не верил в русский народ, в самобытную русскую народную культуру. Он пришел к горькому убеждению, что как таковой из себя самого русский народ не может создать никакой культуры. У него есть мысли, которые почти дословно совпадают с идеями сомневающегося в русском народе западника Чаадаева. Самым важным были для него не народ, не Россия как таковая, а великая идея культуры, которую должен осуществить народ. Церковно-государственные принципы всегда были дороже Леонтьеву, чем национальность как таковая. «Я не понимаю французов, – скажет он однажды, – их привычки *служить всякой Франции и всякую Францию любить…* Я желаю, чтобы отчизна моя *достойна* была *моего* уважения, и Россию *всякую* я могу, разве, по принуждению выносить».

Он не мог отказать старой западной культуре в более глубоком уважении, нежели прошлому России, и не раз предостерегал от спесивых приговоров западным культурным принципам. Удивителен такой бесстрашный универсализм у озлобленного противника космополитизма. Но как раз в этом универсализме, когда он против своей воли протягивает руку заклятым врагам – русским радикалам (он глубоко уважал Александра Герцена, в некоторых отношениях родственного ему по духу, несмотря на принадлежность последнего к радикализму и социализму)[567], – Леонтьев, возможно, и является более всего подлинно русской натурой.

Опять-таки, в противоположность славянофилам, он ценит в России не народный, а государственный элемент. Может быть, Леонтьев вообще единственный великий русский мыслитель, у

которого имеется непосредственное ощущение *государственной идеи.* «Без мистики и пластики религиозной, без величавой и грозной государственности… – какая же будет в жизни поэзия?..». «Есть люди очень гуманные, но гуманных государств не бывает. Гуманно может быть сердце того или иного правителя, но нация и государство – не человеческий организм. Правда, и они организмы, но другого порядка, они суть идеи, воплощенные в известный общественный строй. У идей нет гуманного сердца. Идеи неумолимы и жестоки, ибо они суть не что иное, как ясно или смутно сознанные законы природы и истории». «Исполнение исторических судеб зависит, скорее, от чего-то более высокого и непостижимого, чем от сознательных и человеческих действий». Государство есть «формирующая идея общества». «Форма – это деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет». «Государственная мощь – это тайный железный остов, на котором великий художник – история – формирует прекрасные и могучие формы культурной жизни». К сущности государства принадлежат насилие, хитрость, сверхморальная слепая мощь. «Государство есть, с одной стороны, как бы дерево, которое достигает своего полного роста, цвета и плодоношения, повинуясь некоему таинственному, не зависящему от нас деспотическому повелению внутренней, вложенной в него идеи».

Следовательно, Леонтьев обладал глубоким пониманием исторически-организующего и культурного знания русской государственной власти. В отличие от славянофилов, он прославлял сильное русское государство петербургского периода – он любил и высоко ценил Петра Великого. Период «цветущей сложности» русской культурной истории он видел не в Московском царстве, а в государстве Петра Великого и Екатерины. Точно так же в споре между Николаем I и славянофилами он принимает сторону первого. Это звучит уж очень по-западнически, и эти мысли Леонтьева противоречат другому, более важному моменту его историко-политического воззрения. Для него даже ценность русской государственности

была производной; главную культурную ценность русской истории он видел в традициях Византийского царства. Византизм был для него лучшим выражением органически растущего пышно разнообразного развития культуры на основе эстетически организованной и поэтому также сурово воспитывающей религии и взращенной такой религией крайне деспотической государственной власти. Хаотическое в славянстве – не исключая и у русского народа – было удержано в повиновении мрачно-аскетическим византийским православием и сформировано в мощное государство. Но у Леонтьева эта восхищенная любовь к греческому православию никогда не переходит в национальное высокомерие, в ненависть или неуважение к католицизму; он признавал, что не в состоянии отделаться от величия идеи папской непогрешимости; с присущей ему смелостью объективного наблюдателя, он утверждал, что католицизм после разделения церквей стал намного более созидательным, нежели греческая ортодоксия. Это были чисто эстетико-исторические соображения, которые его, по своей вере преданного сына православной церкви, влекли к римскому католицизму. Но чем дальше, тем острее чувствовал Леонтьев, что все прекрасное и ценное, во что он мог верить и чего сильно желал, принадлежит прошлому – не только на Западе, но и на Востоке, а будущее везде должно быть охвачено неминуемым дальнейшим вырождением. Если раньше он выражал надежду, что от процесса деградации Россия могла бы спасти себя и даже Запад со всеми его настоящими свершениями, его позитивной немецкой, «не тенденциозной, а истинной, серьезной и печальной наукой», – то с годами он все больше и больше впадает в универсальный пессимизм. Он не верит в юность России: Россия уже завершает свою длительную историю; она не моложе, или, во всяком случае, не намного моложе Западной Европы и точно так же готова к увяданию и смерти. Из этого ощущения происходит его неумолимо-резкий и страстный реакционный образ мыслей. Он отчеканил выразительную сентенцию: «Надо подморозить Россию, чтобы она не гнила!» Но он был достаточно пессимистичен, чтобы сомневаться и в

таких мерах. Эстетическая скорбь по гибели прекрасного разнообразия в исторической жизни, натуралистические прогнозы о необходимом конце всякого культурного организма связывались, наконец, у него с религиозно-апокалиптическим предчувствием приближающегося светопреставления. Старые народы вымирают, новых скоро на Западе не будет – все определенно идет к концу. Этот конец всех вещей он подозревал в надвигающемся социализме. С пророческой силой видения он предсказывает, что социализм неотвратим, и провидит его истинную природу. Он ясно видит, что у социализма нет ничего общего с гуманитарным либерализмом и демократией, хотя он и является их выродком; что при нем будет господствовать не свобода, а высшее рабство, что при нем люди придут не к желанному всеобщему счастью, а к нездоровому, жестокому, полному боли существованию. Несмотря на то, что «все церковное, все самодержавное, все аристократическое, все охраняющее прежнее своеобразие и прежнюю богатую духом разновидность никогда больше не удастся в жизни» и все народы придут к одному результату – государству среднего европейца, угрожая слиянием во всемирную республиканскую федерацию, – грядущее состояние ничего не захочет знать о том «слишком *подвижном* строе, который придал всему человечеству эгалитарный и эмансипационный прогресс». Человечество медленно будет перерождаться в новое, неслыханно-жестокое рабство. Этот надвигающийся порядок, как это и подобает царству антихриста, будет чудовищной карикатурой настоящей жизни, ибо при нем господствуют деспотизм, насилие и страдания. Если эти мысли сопоставить с упомянутой ранее пессимистической оценкой культурного бессилия и аморфности Востока, то результатом станет жуткое предсказание русского большевизма. В любом случае Леонтьев ясно сознавал упадок либеральной демократии и приход примитивного деспотизма, каким являются и фашизм, и большевизм. В то время, когда все добрые, целомудренно-образованные европейцы были убеждены, что либерально-демократическо-гуманитарный общественный порядок неистребимо укоренился, обещая

долгое, мирное, культурное развитие, он предчувствовал близкую «мировую катастрофу», мировую войну и мировую революцию, которые приведут к «всемирной ассимиляции» и, глумясь, растопчут любой гуманистический либерализм.

Эти мрачные пророчества, как вообще философско-исторические утверждения Леонтьева, строятся исключительно на основе его общего социально-философского мировоззрения, которое, в свою очередь, связано с его религиозными идеями. Как уже сказано, Леонтьев приобрел совершенно своеобразный взгляд на сущность христианства, в который смогла гармонически влиться его «языческая», или ренессансная, метафизика жизни. В отличие от Ницше, полемика которого с христианством основывалась на ошибочном отождествлении христианства с гуманистической моралью, Леонтьев утверждал острейший антагонизм между христианством и гуманитаризмом и строил на этом противоречии свой идеал христианства. Редкое событие, когда христианство было приведено в соответствии с пылким мироутверждением человека Ренессанса (что ему удалось, несмотря на многие потрясающие духовные борения), покоится не на том, что Леонтьев верил в христианство, преисполненное любви, идущее навстречу страданиям и нуждам мира, а напротив, на мрачно-трагическом, сурово-аскетическом и принципиально пессимистическом представлении о христианстве, которое он усвоил себе. Как он сам был обращен в христианство ужасом, страхом перед смертью и адом, так и в его религиозном настроении решающим остался страх Божий во всей реалистической мощи этого чувства, что напоминает у него уже не столько ветхозаветное, сколько «horror antiquus»[568], или высоко ценимый им ислам (религию «дрожащих тварей», по выражению Пушкина).

«Доброта, прощение, милосердие… Они взяли лишь одну сторону евангельского учения и зовут ее *существенной стороной!* Но *аскетизм* и суровость они забыли. Но на гневных и строгих Божественных словах они не останавливались?.. Нельзя… все мягкое, сладкое, приятное, облегчающее жизнь принять, а все грозное, суровое и мучительное отвергать как несущественное».

Леонтьев не заметил, как сам впал в противоречивую односторонность. «Розовое христианство», замеченное им в морализующих сектах и даже у Достоевского, было ненавистно его сердцу. Имелось посредствующее звено, которое связывало это мрачно-аскетическое, монашеское христианство, опиравшееся скорее не на образы русской святости, а на византийские или восточные образцы, с пантеистическим мироутверждением, – в согласии того и другого с трагизмом жизни. Трагическое, необходимость страдания, вечно длящаяся борьба добра и зла, которая в земной жизни никогда не сможет завершиться в пользу добра, невозможность найти и уметь обосновать небесную гармонию на земле – это то, в чем согласны мироотрицающий аскетизм и мироутверждающая эстетика. В то время как аскетизм подобного рода религиозно отрицает мир как царство сатаны, тогда же он отрицает возможность нравственного улучшения мира (стремление, в котором он видит только человеческое высокомерие и слепоту) и, *следовательно,* по меньшей мере, *теоретически санкционирует,* хотя и с печальным смирением, *весь мир таким, каким он однажды дан.* От этой резиньяции до некоего злорадства – часто совершенно незаметное расстояние, и христианс-ко-языческое сердце Леонтьева в некоторой степени находится посередине между этими двумя чувствами. Полярность контрастов была равно необходима как его эстетической метафизике жизни, так и его религиозному аскетизму. Лично Леонтьев был не злым, а скорее сердечным человеком, а подозрения некоторых близоруких критиков, будто его учение шло от личного предрасположения к садистичности, не подтверждаются никакими биографическими фактами. Но все же пессимистическое учение о неискоренимости зла, естественно, наполняло его эстетическую душу немного извращенной радостью. «Горести, обиды, буря страстей, преступления, ревность, зависть, угнетения, ошибки – с одной стороны, а с другой – неожиданные утешения, доброта, прощение, отдых сердца, порывы и подвиги самоотвержения, простота и веселость сердца! Вот *жизнь,* вот единственно возможная на этой земле и под этим небом *гармония.*

Гармонический закон вознаграждения – и больше ничего. Поэтическое, живое согласование светлых цветов с темными – и больше ничего».

Эстетически требуемая полнота жизни невозможна без трагедии, жестокостей, героизма, без наличия зла. Почти со злорадством Леонтьев утверждает: «И под конец, не только не настанет *всемирного братства,* но именно *тогда-то оскудеет любовь, когда будет проповедано Евангелие во всех концах земли.* И когда эта проповедь достигнет, так сказать, до предначертанной ей свыше точки насыщения, когда, *при оскудении* далее и этой *любви,* неполной, паллиативной (которая здесь возможна и действительна), люди станут верить безумно в «мир и спокойствие», – *тогда-то и постигнет их пагуба… и не избегнуть!».*

Со страстной ненавистью говорит он о «гуманитарном лжехристианстве». «Гуманитарное лжехристианство с одним бессмысленным всепрощением своим, со своим космополитизмом – без ясного догмата, с проповедью любви – без проповеди «страха Божьего и веры», без обрядов, живописующих нам самую суть христианского учения… – такое христианство есть все та же революция, сколько ни источай оно меду; при таком христианстве ни воевать нельзя, ни государством править; и Богу молиться незачем. Такое христианство может только успокоить всеобщее падение. Оно и в кротости своей преступно!».

Монахи нравились ему тем, что они *«все пессимисты* относительно европеизма, свободы, равенства и вообще относительно земной жизни человечества... Они думают, что войны, распри семейные, неравенство, болезни, «глад и трус» не только *неизбежны,* но иногда даже очень полезны людям». Леонтьев не терпел морализма в религии. «С христианской точки зрения изредка, при немощи нашей, повеселиться несравненно позволительнее, чем проповедовать ересь безбожной этики и невероятной всеобщей любви». «Самые дурные страсти менее вредят *общему духу и общему строю* монашества, чем высокие принципы, если их вносят некстати в монашескую жизнь». «Несовершенство и греховность

монашеского большинства *даже необходимы для высших целей иночества»,* потому что в борьбе с ними «выработались» в монастырях святые люди, великие подвижники и старцы.

Леонтьев был непреклонно строг к ложным принципам и снисходителен и мягок к человеческим слабостям и страстям, которым он внутренне симпатизировал. Аскетическое христианство привлекало его своим трезвым реализмом, которому соответствовала его собственная пантеистически окрашенная объективность. «Аскетизм христианский подразумевает борьбу, страдания, неравенства, т.е. остается верен *феноменальной* философии строгого реализма; а эвдемоническая вера мечтает уничтожить *боль,* этот существенный атрибут всякой исторической и даже животной *феноменальности.* Христианство сообразнее на практике и с земной жизнью, чем эти холодные надежды всеполезного прогресса». «Буду верить в Евангелие, объясненное Церковью, а не иначе. Боже мой, как хорошо, легко! Как все ясно! И как это ничему не мешает: ни эстетике, ни патриотизму, ни философии, ни правильно понятой науке, ни правильной любви к человечеству».

Для развития религиозных убеждений поучительно наблюдать, как крайний религиозный пессимизм поворачивает к всепрощающему и доброму оптимизму. В этом настроении уже имеется что-то от подлинно русской православной религиозности, которая в иных отношениях оставалась Леонтьеву чуждой. У мудрых старцев Оптиной пустыни Леонтьев учился соединять суровую набожность с бесконечной добротой и снисходительностью к человеческим слабостям. Заслуживает внимания и такой факт, что православные старцы не возражали против писательства Леонтьева и даже часто поощряли его к дальнейшей работе. Несмотря на все заблуждения этой пылкой, односторонне гениальной личности, этой ренессансной натуры, в которой жизнеутверждающее чувственное начало сочеталось с суровым трагическим героизмом, в его религиозности – не без некоторого искажения – все же было нечто родственное с космизмом русского

православия, с его преисполненным любви универсализмом и стремлением к просветлению бытия.

Окончательное суждение о мировоззрении Леонтьева вынести трудно. По своей неповторимой оригинальности он принадлежит к тем аристократическим натурам, которые, по словам Шиллера, «платят тем, что они есть». По меньшей мере, неразумно пытаться и целиком принимать мировоззрение Леонтьева, и отрицать его выдающееся духовное значение. Пристрастная односторонность влекла его ко многим ошибкам и несправедливым суждениям. Несомненно, что Достоевский, которого Леонтьев причислял к обычным сентиментальным гуманитаристам, оставил нам более глубокое и всестороннее христианское миропонимание, чем Леонтьев. Однако для нас он остается не только лично захватывающей фигурой. При всей его односторонности изумляет исключительная, можно сказать, классическая реалистическая объективность его взглядов, поразительная дальновидность его суждений, его почти пророческое ясновидение. И если самым главным событием нашего времени является закат гуманистической веры, выпестованной столетиями, а теперь раскрывающей свои внутренние противоречия, если человечество стремится к новому жизненному синтезу, корни которого уходят в старые, вечные религиозные истины, то невозможно отказать Леонтьеву в значении одного из гениальных предшественников новой духовной эпохи.

Перевод с немецкого В. Курапиной

Памяти Л.М.Лопатина[569]

Десять лет тому назад, в 1920 году, в самое страшное, голодное и холодное время так называемого «военного коммунизма», скончался в Москве Лев Михайлович Лопатин[570], один из крупнейших русских философов XIX века, с именем которого связан расцвет русской философской мысли в 80–90-х годах прошлого столетия. Он принадлежал к блестящему кругу московских философов (достаточно здесь напомнить имена Владимира Соловьева и братьев Трубецких), в трудах которых впервые возникло то, что можно в узком и более точном смысле назвать *русской философией.*

Русская мысль XIX века, полная совершенно исключительного, по богатству и глубине, идей духовного содержания, до 80-х годов не имела надлежащего философского оформления. По-своему содержанию она была, прежде всего, религиозно-общественной мыслью или, если угодно, философией истории; самостоятельный общий философский фундамент, – то, что Аристотель называет «первой философией» – в ней почти отсутствует, хотя в зачаточной форме принципиальные философские идеи высокой значительности и встречаются у славянофилов Киреевского и Хомякова. Среди русских шеллингианцев первой трети XIX века были, правда, и солидные ученые (Велланский) и талантливые, вдохновленные натуры (Павлов), но не было самостоятельных мыслителей[571]. Русское гегелианство, очень значительное по вызванному им общему брожению идей, не привело к самостоятельному философскому творчеству (за исключением позднейших трудов Чичерина)[572]. Русская философия в духовных академиях – доселе почти не исследованная и недостаточно оцененная – стояла особняком и во всяком случае не породила никакого философского движения идей[573]. В 60-х годах единственным самостоятельным и оригинальным русским философом был Юркевич[574]. Поэтому мы вправе сказать, что русская философия в точном смысле слова возникает впервые в 80-х годах XIX века в той московской

школе, одним из самых значительных представителей которой был Л.М.Лопатин.

Разумеется, бесспорное первенство здесь принадлежит Владимиру Соловьеву. Но Вл.Соловьев, при всей значительности его философских трудов, был натурой слишком универсальной – одновременно и интимно-мистической, и общественно-действенной – чтобы чистая философия могла стоять в центре его творчества. Вл.Соловьев все же в гораздо большей мере был богословом и религиозным публицистом, чем философом. Систематическая теоретическая философская мысль, как таковая, его сравнительно мало интересовала и, при всей ее остроте, у него она все же не стоит на уровне его религиозно-мистических интуиции; иногда она даже исполняет у него, по средневековому образцу, роль внешней «служанки» богословия, когда он пытается осуществить невозможное и ненужное дело философского «выведения» догматов веры. Вл.Соловьев сам сознавал недостаточность систематического философского обоснования своего мировоззрения: смерть застала его за разработкой «Теоретической философии», от которой сохранилось лишь вступление, свидетельствующее о значительном, но, к сожалению, неосуществленном замысле[575].

В противоположность Вл.Соловьеву – натуры, в иных отношениях неизмеримо более духовно одаренной и глубокой – Л.М.Лопатин был образцом чистого теоретика-философа. В этом смысле Лопатин стоит в русской философии особняком, занимает свое особое место и нашел своих продолжателей лишь в русских философах-систематиках XX века. Лопатин первый в России создал *систему теоретической философии.* Эта система выражена в главном труде его жизни – в двухтомной книге «Положительные задачи философии», вышедшей в 1868–1888 годах (по сравнению с которой все остальные его работы являются лишь корольлариями и «парергами»)[576]. Философская значительность этого классического труда доселе еще не оценена надлежащим образом русской мыслью (на Западе она остается до сих пор просто неизвестной). В эпоху величайшего упадка философии на Западе, когда в Германии, например, среди господства

материализма и всяческой безыдейности лишь возникали первые робкие попытки возрождения философского идеализма в лице новокантианства первой формации (Риль, Лаас[577], первая книга Когена[578]) – модная в то время, философски малозначительная «философия бессознательного» Гартмана не может идти в счет – Лопатин создал и критически обосновал в своем труде целостную систему спиритуалистической метафизики. Заглавию его книги соответствует преимущественно содержание первого ее тома. В нем, на основе исключительного по тонкости и проницательности критического анализа философии Канта, доказывается необходимость и возможность для философии «положительных задач», т.е. метафизического познания. Лопатин убедительно изобличает несостоятельность кантианского замысла гносеологии, как науки, предшествующей онтологии и долженствующей, путем исследования человеческого познания, определить его границы. То, что – в противоположность этому замыслу – теперь, после работ Гуссерля и Николая Гартмана – стало общим местом и немецкой философской мысли – именно, что теория знания, будучи сама частью онтологии, познания бытия, никак не может, не впадая в противоречие, быть наукой, преюдициальной[579] в отношении онтологии – было убедительно показано Лопатиным без малого полвека тому назад. Второй том «Положительных задач» посвящен уже развитию самой метафизической системы автора. В нем также проницательный философский взор автора творчески преодолевает философские предубеждения и ходячие мнения его времени. В центре исследования стоит «закон причинности». В противоположность господствующим позитивистическим и рационалистическим идеям, для которых причинность есть либо только «эмпирическая связь закономерности», либо выражение постоянства и как бы косности бытия, Лопатин вскрывает в причинной связи ее внутреннее, динамически-творческое существо, и на этой основе строит свою динамическую метафизику. В теснейшей связи с этим общим философским мировоззрением стоит спиритуализм Лопатина. Также впервые в европейской философской литературе и за несколько

десятилетий до соответствующих достижений немецкой философской психологии, Лопатин ниспроверг кумир «психологии без души», показав, что непредвзятому анализу душевная жизнь всегда предстоит как живое единство и творческая глубина, а не как комплекс «психических процессов». В центре этого анализа стоит глубокомысленное и, вместе с тем, необычайно ясное раскрытие *сверхвременной* природы душевной жизни и сознания. Вообще Лопатин дает впервые то, что теперь именуется «описательной психологией» или «феноменологией душевной жизни» и что в его время господства натуралистической психологии было делом совершенно неведомым (В этом отношении доселе имеет интерес неизданный, вышедший когда-то только в форме литографированных записок его курс «Психологии»)[580]. В этом Лопатин имеет точку соприкосновения с Бергсоном, который как раз тогда уже опубликовал свою первую книгу «*Les donnees immediates de la consience*»; и любопытно, что Лопатин первый обратил внимание на, тогда еще, никому неизвестного, французского философа и сочувственно цитировал его[581].

Конечно и Лопатин не избег общей участи, в силу которой даже самый значительный и самостоятельный мыслитель как-то определен «духом эпохи» и ограничен его пределами. Пределы метафизической мысли Лопатина положены, прежде всего, тем, что ему остались чужды мотивы *платонизма.* Он – «субстанционалист» скорее лейбнице-аристотелевского типа мысли, и его философия, несмотря на спиритуалистически-метафизическое ее содержание, на наш нынешний философский вкус все же отдает натурализмом. С методологической стороны Лопатин, вместе с тем, для нас теперь чересчур рационалистичен. Правда, ему принадлежит в этом отношении большая, в России особенно существенная заслуга отстаивания прав и достоинства философского разума, чистой мысли. Но резкость его противопоставления «разума» и «веры», отсутствие чутья к сверхрациональному интуитивному источнику рациональной мысли, – попытка в рациональных формах выразить то последнее, абсолютное в бытии, что по существу выразимо только в терминах «*docta ignorantia*»[582],

мистического видения рационально невыразимого – придает его философии односторонний рационалистический оттенок.

И все же, философское миросозерцание Лопатина имеет для нас не только «исторический» интерес, и наше отношение к нему никак не может исчерпаться почетным упоминанием его заслуг в прошлом. Работы Лопатина должны быть без оговорок причислены к лучшим и высшим достижениям философской мысли последнего полвека, и потому никакое дальнейшее философское творчество не должно было бы их обходить. В частности, долг русских философов, – обычно набрасывающихся на всякую, даже мало значительную новинку западной философии, – внимательно изучать философию Лопатина. В нынешнюю эпоху упадка мысли и интереса к мысли это особенно существенно.

Письма А.И.Эртеля[583]

Бьернсон, в своей драме «Свыше нашей силы», устами молодого анархиста высказывает – не новую, впрочем – мысль об исключительной силе *посмертных* призывов, об особом, мистически-повышенном влиянии на людей голоса, раздающегося из иного мира[584]. Если это так, то надо надеяться, что те замечательные и всецело своевременные идеи, которые А.И.Эртель впервые поведал нам после своей смерти – в только что изданных его «Письмах», – будут иметь действие большее, чем указания и проповедь людей, с которыми нас соединяет смутная и раздражающая близость земной жизни. Если мы действительно переживаем эпоху исканий, если ни господство рабского консерватизма и партийности мысли, ни разброд и хаос неверия не заглушили в нас духа правды, – словом, если, выражаясь терминами Ницше, современное состояние умов означает не только *Untergang*, но и *Übergang*[585]– не одно лишь крушение старого, но и переход к высшему, – то замечательная книга писем Эртеля должна произвести глубоко захватывающее и плодотворное впечатление, действовать на нас, как озаряющий луч света среди унылых скрытых сумерек.

Бывают крупные, созидающие умы, которые, однако, лишены счастливой способности проявить себя сполна в художественном или вообще объективном творчестве, – которым, в противоположность гетевскому изречению, «Бог не дал поведать, что они страдают». Такие умы обнаруживают свою мощь и яркость только в личной жизни, лишь для немногих близких людей, входящих в непосредственное соприкосновение с ними; и единственный объективный след, который остается после них и по которому их идейное творчество может стать доступным обществу, есть их личная переписка.

К таким именно умам, бесспорно, принадлежал Эртель. Я не берусь судить о художественных произведениях Эртеля и почти совершенно их не знаю; но одно можно сказать наперед, не зная Эртеля, как художника, и не имея о нем никакого

суждения: если бы его произведения стояли на высоте его души и философского гения, он давно был бы признан одним из крупнейших русских писателей. Я не колеблюсь признать, что как мыслитель, Эртель стоит на уровне Герцена, с которым его сближает широта и свобода мысли и особый дар художественно-реалистического чутья правды. Некоторые страницы его писем напоминают лучшие культурно-философские этюды Герцена, вроде «Писем к старому товарищу»[586]. Более того: значительно уступая Герцену по силе художественной проникновенности, он отчасти даже превосходит его по независимости мысли. Несмотря на все свое огромное философское дарование, Герцен всю жизнь находился в плену убогой материалистической метафизики, а также склонен был поддаваться иллюзиям (напр., социализма или славянофильского народничества), тогда как Эртель развивал свое философское мировоззрение совершенно самостоятельно, в противовес всем господствующим идеям окружавшей его среды. Правда, он испытал явственное влияние Толстого, но из воззрений Толстого он усвоил лишь то, к чему его непосредственно влекло его собственное сознание и что, в той или иной форме, он, несомненно, выработал бы и вне воздействия толстовских идей; и, с другой стороны, он решительно и сразу отверг некоторые существенные стороны толстовства – его догматизм, рационализм и аскетизм, его противообщественное и узко индивидуалистическое направление. Письма Эртеля обнаруживают его совершенную духовную самобытность, его энергичную борьбу и самозащиту против всех духовных течений, с которыми он соприкасался; он одинаково свободно критикует и догматическое толстовство Черткова[587], и позитивизм Лесевича, и самоуверенную гегельянскую метафизику М.А.Бакунина, и господствующий нигилистический радикализм революционной интеллигенции. Всему этому он противопоставляет свой собственный идеал, основанный на широком и правдивом знании жизни и на глубоком религиозно-философском ее осмыслении.

Привести здесь полностью хотя бы лишь наиболее замечательные и поучительные выдержки из писем Эртеля нет

возможности: это значило бы переписать едва ли не всю книгу целиком. Когда принимаешься читать его письма с карандашом в руке, чтобы подчеркнуть более выдающиеся места, имеющие общий и современный интерес, то приходится исчеркивать десятки страниц подряд, и не знаешь, что тут можно выпустить. Не только саму личность Эртеля, но и его миросозерцание в его характерных оттенках можно узнать, в конечном счете, только из самих его писем: и нужно пожелать, чтобы «Письма Эртеля» стали теперь настольной книгой русского интеллигентного читателя. Здесь же мы можем лишь охарактеризовать наиболее типичные идеи и мотивы в мировоззрении Эртеля.

Основная и глубочайшая черта мышления Эртеля есть осознавшая себя *духовная гибкость* и вытекающий отсюда протест против всякого рода *догматизма.* «Нужно, прежде всего, не отрываться от жизни, не смотреть на нее с высоты доктрины готовой, а войти в нее». «Жизнь так сложна, – пишет он Черткову, – так перепутана, что никакая сеть теорий, никакая паутина тонко составленных нравственных соображений и построений не покроет ее, – а покроет ее и не будет мучиться от ее сложности только тот, кто, не умничая праздно, будет подчиняться Богу, в нем присутствующему, отдавая дань и добру, и правде, и красоте – будет подчиняться *свободно* этому Богу. Если же он, в каждом отдельном случае, будет точно аршин вынимать из кармана свои *теоретические* понятия о добре, правде и красоте, и примеривать этим аршином свои поступки: точно ли, дескать, это добро, и точно ли красота? – мученик тот человек и не обрел он еще Бога». Он хорошо знает, что «далеко не все ясное и непреложное в сфере разума ясно и непреложно в жизни», и что ни одним разумом «может и должна устраиваться жизнь». «Вы видите» – пишет он в другом случае Черткову – «светлое течение только в одном: в истинном христианстве, в жизни по Христу, т.е. в стремлении так жить – я не вижу его везде, где есть деятельность на пользу общую, деятельность, подвигаемая любовью к людям, деятельность без наскоку, без нахрапа, облагороженная широкой терпимостью к людям и нетерпимостью ко злу».

Эта борьба против всякого доктринерства и догматизма, это чисто-гетевское, интуитивное понимание «серости» теории по сравнению с живой зеленью древа жизни проникает все мироощущение Эртеля. Я отмечу еще лишь замечательную по глубине и правдивости оценку с этой точки зрения проповеди Толстого: «Л.Толстой сделал все, что мог, и это хорошо. Если он не повернул общественного течения, куда ему хотелось, так ведь это тоже хорошо. Ибо жизнь во всем ее объеме, во всем ее разнообразии красок, тонов, выражений не подлежит одному знаменателю – хотя бы этот знаменатель был не токмо Толстой, но даже и сам Христос. Но Толстой липший раз и с необыкновенной силой двинул в общественное сознание понятие о Правде, – и что там ни делай, как ни старайся зажать ему рот Победоносцев и К, как ни компрометируй его мыслей архиепископы Никаноры и Михайловские своими нападками, Буренины и Суворины своей защитой, Правда останется; и в бесчисленном количестве казусов, в бесчисленных проявлениях человеческого духа сослужит свою великую службу[588]. Л.Толстой потерпел фиаско в той части своей деятельности, которая задавалась целью создать и осуществить известный практический идеал, перестроить тип общества по образцу логических категорий, свести все разнообразие и богатство жизни к схеме древнехристианской общины, фиаско неизбежное, если припомнить, что планы общественного устроения отнюдь не осуществляются одной теоретической работой мысли, ни даже одним личным примером, а целой совокупностью исторических условий и сложным процессом общенародного сознания. Но где Толстой отчасти выяснил и реставрировал, отчасти же, воздвигал на невиданную еще высоту незыблемые понятия любви, истины, и, добавлю, красоты, он имел и имеет, и будет иметь огромный успех. Правда, успех, мало уловляемый статистикой, как это всегда бывает с таинственным процессом философской мысли и художественного творчества».

«Правда» (с большой буквы) есть особое, излюбленное Эртелем понятие, под которым он разумеет нераздельную связь теоретической истины, с правдой нравственной и эстетической;

и эту, чутьем сознаваемую, норму объективности и метафизической гармонии во всей ее целостности и многообразных проявлениях он противопоставляет всяким рационалистически-догматическим попыткам схематизировать жизнь. Он метко подчеркивает, напр., важную роль *такта,* аналогичного художественному такту, в общественной деятельности (в замечательном письме к А.В.Погожевой[589], стр.297); тот же (чисто-гетевский) мотив заставляет его развивать (в письме к М.А.Бакунину) идею о необходимости гармоничного сотрудничества художественной интуиции и научного мышления в искусстве и в философии.

Антидогматизм не есть лишь выражение некоторых *формальных* черт умонастроения Эртеля – именно широты и гибкости его духовной натуры; он связан и с самим *содержанием* мировоззрения Эртеля. Эртель любит и ценит жизнь во всей ее полноте, сложности и противоречивости; душа его от природы настроена религиозно и притом пантеистически; во всяком глубоком, сильном и жизненном проявлении жизни он чует дыхание Божества, подмечает следы высшей «Правды»; именно потому ему и претит всякого рода подавление, обеднение и калечение жизни односторонностью теории. Поэтому в области этики его религиозный антидогматизм приводит его к борьбе с *морализмом,* со стремлением всецело подчинить жизнь суровым рациональным требованиям нравственных разграничений. Он не устает бороться против толстовского аскетизма, против сосредоточения помыслов на одном лишь личном нравственном совершенствовании. К числу самых замечательных страниц его писем принадлежат те, в которых он доказывает, что одно стремление к добру, не сопутствуемое мотивами влечения к красоте и истине, может дать отрицательные и разрушительные результаты; что аскетизм, при всей своей чистоте, стоит в опасном родстве, с одной стороны, с эгоистическим равнодушием к людям, и с другой – с деспотизмом и изуверской жестокостью. Но если даже нравственный мотив брать в его высшей форме – как действенную и живую любовь к людям, – то и этого одного недостаточно, по мнению Эртеля, для человеческого блага;

любовь, – говорит Эртель, – всегда должна сочетаться с *«пониманием»,* т.е. с умением ценить объективные начала бытия; иначе говоря, любовь к людям должна идти рука об руку с любовью и пониманием *культуры.* Эртель боится «святой простоты», той нравственной святости, которая не пополняется и не умеряется общей культурностью. Причину искажения и относительной неплодотворности христианства он усматривает в том, что оно созидалось «простыми» людьми, не любившими культуры и боровшимися против античной цивилизации. И он боится, что наши демократические «Феденьки», став на место Победоносцевых и Д.Толстых, «натворять» из-за своей святой простоты такие дела деспотизма, которые будут ничуть не лучше прежних[590]. В своем письме к А.В.Погожевой, от 26 декабря 1892 г., которое прямо поражает какой-то гениальной прозорливостью и в котором содержится целая культурно-философская программа, в высшей степени своевременная и драгоценная, Эртель, между прочим, говорит: «Я склонен думать, что плодотворность 40-х годов отчасти произошла и от того, что протестующие люди того времени испытали на себе самих глубокую и серьезную культуру. И это даже удивительно, если вспомнить, что они были сплошь «дворяне»..., а с 60-х годов в этот класс протестующих вступили разночинцы и вместе с некоторыми поправками к дворянскому миросозерцанию внесли пропасть фантастики и грубую односторонность. Это ли не знаменательный факт, что дворянин Герцен, *эмигрант,* в большинстве вопросов стоял ближе к интересам, потребности и содержанию русской действительности, нежели сын попа Чернышевский, – и дворянин Иван Аксаков ближе мещан, семинаристов и даже крестьян, фигурировавших хотя бы в процессе 193»[591]. Ту же мысль Эртель развивает и в письме к П.Ф.Николаеву по поводу «Алеши» – типа культурного дворянина, выведенного Эртелем в одном из его романов[592]. «Симпатии мои скорее на стороне «Алеш», нежели разночинцев, и знаете почему: потому что в «Алешах» *более свободы,* нежели в Базарове и его наследниках. Тот сложный и мудреный путь, коим «Алеши» стремятся к истине, действительно много уносит сил по-пустому, а иногда и

заводить в болото, но в этом пути есть и достоинства: тут все испробовано, все испытано, ничего не взято на веру, и в результате – все свое, а не из книжек и не из теорий, т.е. чужих. Не знаю, как вам, а мне что-то не посчастливилось встретить образованного разночинца, который был бы вполне *свободным.* Глядишь, от человека так и брызжет дерзостью суждений и бесповоротной смелостью критики; но это только на первый раз; с другой же стороны, этот самый демон куда сколь смирно идет в той или иной теоретической запряжке... Я не презираю разночинца, но думаю, что это – сила неотесанная и недостаточно свободная». «В сущности, если вы хотите знать до конца мою мысль – будет хорошо лишь тогда, когда впереди пойдут не дворяне, не буржуа, не разночинцы, не народ, а именно люди с *религиозною* жаждой правды и свободные, свободные вполне».

Эта религиозная любовь к культуре заставляет Эртеля не только ценить воспитание личности и отмечать необходимость пополнения «механики» общественных реформ пристальной культурой своего «я» (в письме к Погожевой), но и понимать значение общественно-культурного навыка, сложившихся бытовых форм культуры. Он подчеркивает ценность живого национального чувства (письмо к Черткову, стр.59 и сл.); стоя сам на точке зрения внецерковной религиозности, он дорожит в эстетическом и историческом отношениях бытовой, народной церковью; и он ясно видит, что «отсутствие твердости» в нашем «быте» есть не благоприятное условие для дальнейшего развития, – как это принято думать со времен Герцена, – а помеха ему. «В русской истории идей и фантазий ужасно много, «навыков» же никаких, если не считать навыков к беспорядку решительно во всех сферах жизни». В метком образе он иллюстрирует различие между прогрессивным движением жизни у нас и на Западе: «Голый человек, никогда не надевавший и не видевший платья, иногда вдруг потребует одежды и не удобной, а обыкновенно фантастической. И человек, выросший в одежде, но увидавший, что он вырос, и что платье сделалось тесно и режет под мышками, требует себе другое по росту. Вот разница между русским и европейским отрицанием». «Народнические

грезы – грезы и больше ничего... Передовые движения в Западной Европе – звенья непрерывной, идущей из глубины старой и глубокой культуры, цепи; у нас же всякие движения в большинстве – из случайных обстоятельств, из тех же мотивов, по которым движется вобла в устьях Волги. Возьмем, например, социализм, как он сложился у немцев. Не думаешь ли ты, что он мог так сложиться только у народа, где проселочные дороги обсаживаются вишнями, и вишни бывают целы? Там, где посадят простую, жалкую ветелку и ее выдернут – даже не по злобе, а просто «так себе», и где для сокращения пути на пять саженей проедут на телеге по великолепной ржи – не барской или купеческой, а крестьянской, – там может быть разиновщина, пугачевщина, все, что хочешь в этом роде – «бессмысленном и жестоком», по выражению Пушкина, – но не социализм. Во всей сфере отношений, верований, идей, отрицание, чтобы стать плодотворным, чтобы привести к хорошим новообразованиям, к прогрессу, должно вырасти, воспитаться и закалиться в этих же самых отношениях, верованиях и идеях». Поэтому задачу русской интеллигенции Эртель видит не в осуществлении на практике «Царства Божия», а в том, чтобы «создать почву для такого царства, т.е. словом и делом водворять сознательный и твердо построенный *быт».* «Я не хочу, разумеется, сказать, – добавляет он, – что такой «быт» должен быть сколком с европейского во всех его буржуазных подробностях. Но он, во всяком случае, должен быть утвержден на уважении к личности, к труду, к уму, к сознательно принятой власти, со всеми вытекающими из такого безусловного уважения практическими «материальными» определениями. Без этой опоры, без такой организации быта мы надолго останемся головотяпами».

Свободная религиозность, требование принципиального, религиозно-метафизического осмысления жизни, борьба против догматизма в теории и практике, сознание необходимости органического перевоспитания личности и созидания прочного культурного быта, понимание односторонности и ложности всякого отвлеченного морализма, «отрицания» или «протеста» – будь то толстовский аскетический индивидуализм или интеллигентская вера в механическую политическую борьбу –

таковы, в грубом обозначении и перечислении, основные мотивы и идеи мировоззрения Эртеля. Кому дороги, кому вообще говорят что-либо такие идеи – и не только в их отвлеченном значении, но и в их жизненном соединении в духовном организме самобытности личности, – тот пусть знакомится и насладится ими по оригиналу. Можно не колеблясь утверждать, что мера успеха «Писем Эртеля» будет служить показателем степени идейности, чуткости и жизнеспособности современной общественной мысли.

Нравственное учение Л.Н.Толстого[593]

(К 80-летнему юбилею Толстого 28 августа 1908 г.)

Великий гений, восьмидесятилетие которого празднует Россия, давно уже возвышается над нашей жизнью с неприступным одиночеством горной вершины, давно уже, живя среди нас, живет в вечности, чуждый нашим похвалам и порицаниям. Он еще многое может дать нам, но мы ничего не можем дать ему. Чествование таких редчайших людей должно носить особый характер; оно может состоять только в уяснении, укреплении и просветлении нашего собственного отношения к ним. Правда, рассуждая по существу, вряд ли нужен был такой повод для того, чтобы русское общество думало о величайшем человеке современной России. Но люди уж так устроены, что более склонны искать нового, чем великого, и нуждаются во внешних толчках, чтобы сосредоточивать внимание на том, о чем никогда не следовало бы забывать; и потому мы должны быть благодарны случаю, напоминающему нам о нашем великом современнике.

Мне кажется, этим случаем следует воспользоваться, прежде всего, для того, чтобы исправить совершенно ненормальное отношение к Толстому, установившееся в русском обществе. Его хвалят и возвеличивают как бы только для того, чтобы купить этим право не думать о нем и без проверки отвергать его идеи. Из всех современных мыслителей Толстой пользуется наибольшей славой, но вместе с тем, кажется, наименьшим признанием. Обыкновенно полагают, что в этом только и сказывается двойственность отношения к Толстому, как к художнику и как к проповеднику-мыслителю: первый пользуется безграничным признанием, второй почти повсеместно и, безусловно, отвергается. Но не это мы имеем здесь в виду: оставляя совершенно в стороне Толстого-художника, можно отметить двойственность и в самом отношении к Толстому-мыслителю; немногие решаются отказать в величии, глубине и мудрости его идеям, и однако, почти все или отвергают их, или просто игнорируют. Замечается какое-то

шаткое, скользкое отношение, отношение, не продуманное до конца и по крайней мере, бессознательно, не лишенное оттенка лицемерия. Не будет слишком резко сказать, что русское общество имеет в отношении идей Толстого *не вполне чистую совесть.* Оно, как бы, не решается взглянуть ему прямо в лицо, и старается славословием заглушить, умертвить острую, режущую силу его вопросов. Толстого обыкновенно *отвергают,* но не *опровергают;* нам, по крайней мере, неизвестно серьезное, достойное своей задачи и вполне удовлетворительное опровержение воззрений Толстого; даже аргументы Вл.Соловьева в сущности крайне слабы, скорее бьют на чувство, чем дают рациональную критику[594].Это не значит, что объективная правда на стороне Толстого; напротив, ошибочность или, по меньшей мере, односторонность многих его решений интуитивно чувствуется настолько явственно и сильно, что мы вправе приписать этому чутью некоторое объективное значение и во всяком случае должны видеть в нем психологический факт. Почти все мы, с разных точек зрения и по различным мотивам *не в силах* принять идеи Толстого целиком, в той форме и в том сочетании, как они даны в «толстовстве». Но уважение к самим себе и к гению Толстого требует, чтобы мы *выяснили* и обосновали наше отношение к его мировоззрению; и если мы выполним это добросовестно и вдумчиво, то мы не только поймем, в чем и почему мы не можем сойтись с ним, но мы также яснее разглядим сокровища нетленной правды в его учении, и узнаем, чему мы можем и должны учиться у него. Критическое очищение нравственного учения Толстого и выяснение его положительных сторон есть одна из важнейших задач современной этической мысли. Здесь мы можем лишь вкратце наметить некоторые важнейшие пункты этой задачи.

Довольно распространенное мнение признает Толстого, при всем уважении к его гению и нравственным силам, «плохим» и «слабым» мыслителем. Для того, чтобы оценить это мнение, нужно условиться, в чем видеть силу мышления. Толстой, бесспорно, мыслитель односторонний; но эта односторонность проистекает исключительно из огромной логической силы, можно сказать, из логической беспощадности его мысли. Вся

трудность опровержения Толстого обусловлена тем, что идеи суть, по большей части, бесстрашные и логически безупречные выводы из господствующих и общепризнанных посылок. В этом – и сила, и слабость Толстого. Кто неспособен пересмотреть идейные посылки нравственного миросозерцания, тот или попадается в сети толстовства, или – что случается гораздо чаще – остается в шатком, неустойчивом отношении к учению Толстого, не решаясь его признать и не имея силы его опровергнуть. Огромная и самая важная заслуга Толстого состоит в том, что он вскрывает противоречия и непоследовательности господствующего нравственного сознания, показывая, что выводы этого сознания, его каждодневные суждения и оценки не соответствуют его собственным посылкам; слабость же Толстого – в том, что сами эти посылки для него абсолютно неприкосновенны, так что он предпочитает оставаться при самых парадоксальных выводах, чем проверить исходную точку своих размышлений. Поэтому, при всем революционизме своих конечных выводов, Толстой остается типом *консервативного* мыслителя, в особенности, если сравнить его с такими учителями мудрости, как Гете, Ницше, Достоевский. Но этот безгранично честный и стойкий консерватизм сам сеет плодоносные семена прогресса: заставляя нас продумывать до конца наши моральные посылки, осязать их последние корни, он сам намечает нам путь также и для их преодоления.

Это идейное положение отчетливо обнаруживается на самой оригинальной и наиболее обсуждающейся части мировоззрения Толстого – на *учении о непротивлении злу.* Внутренний смысл этого учения сводится к прямолинейному проведению начала *моральной принципиальности* и отрицанию компромисса; при этом добро и зло усматривается в известных поступках и отношениях людей, т.е. предполагается (в согласии с общим мнением), что поступки и отношения сами по себе хороши и плохи, и что моральная оценка человека определяется его поступками. Толстой делает из этих посылок логически безупречный вывод: никогда, ни при каких условиях и ни по каким мотивам нельзя совершать дурных поступков;

следовательно, нельзя противиться злу насилием, ибо насилие дурно. В этом пункте особенно ясна шаткость и непродуманность отношения к Толстому русского интеллигентного общества. Выводы Толстого осуждаются с ожесточением, против них возмущается нравственная совесть, требующая деятельной борьбы со злом; а между тем, основная посылка толстовского рассуждения именно моральная принципиальность, отрицание компромисса, недопущение поступков, которые дурны сами по себе, но преследуют благую цель – есть символ веры, можно сказать, фундаментальная аксиома русской интеллигенции. Толстой только последовательнее своих моральных единомышленников, протестующих против его выводов: он справедливо указывает, что главный, основной компромисс содержится уже в самом факте насильственной борьбы, а совсем не в каких-либо политических или партийных методах этой борьбы. Приняв посылки, нельзя не принять и вывода; а если вывод неприемлем, то это требует пересмотра посылок. И действительно, вдумываясь в исходную точку этого морального рассуждения, можно найти, что она совсем не обладает аксиоматической достоверностью, а есть лишь выражение некоторого морального *догматизма.* Нельзя видеть зла в каких-либо внешних поступках, в насилии, в лжи, в употреблении вина, мяса и т.п.; добро и зло суть критерии, применимые в абсолютном смысле только к настроению, к внутреннему строю личности; поступки суть только внешние, всегда неточные и приблизительные указатели душевных переживаний и личного облика того, кто их совершает; и только этот общий облик, сам по себе, бывает дурен и хорош. Поэтому одинаковые поступки могут быть в одном случае хороши, в другом – дурны, в зависимости от их мотивов, от внутреннего смысла и преследуемой ими цели. Кто прилагает к ним абсолютные и застывшие критерии, тот впадает в догматизм и проповедует своего рода обрядность. Сказать, что нельзя насильно спасти покушающегося на самоубийство или насильно вырвать жертву из рук истязателя, потому что это есть акт недопустимого насилия, – это все равно, что сказать, что нельзя накормить

больного мясной пищей в постный день. Таким образом, в этом учении Толстого сказался характерный русский догматизм, стремление отыскивать внешние, осязаемые критерии в отношении того, что допускает только неуловимую для общих правил индивидуальную оценку, – то «старообрядчество», к которому, по глубокому наблюдению Тургенева, неудержимо влечет русского человека. Отвергнув этот догматизм, мы лишаем силы посылки толстовского учения, но это предполагает отказ и от иного, менее последовательного, но столь же догматического употребления этих посылок, господствующего в нашей интеллигенции. Мы научаемся моральным основам терпимости, видим условность и суетность мнимо-абсолютных оценок, сортирующих людей и их дела на основании партийных, политических и вообще внешних критериев. Преодолеть *моральный* радикализм Толстого значит тем самым и еще в большей мере преодолеть моральное умонастроение *политического* радикализма. Но этим догматизмом, все же, не исчерпывается смысл учения о непротивлении злу; и именно отказавшись от его догматической формулировки, мы можем найти его истинное и глубокое значение. Заменив внешние критерии внутренним, перенеся нравственную оценку с поступков на переживания и настроение личности, мы открываем великий, вечный смысл правила: не противься злу злом. Если единственный действительный нравственный идеал, единственное *абсолютное добро* сводится к известному внутреннему состоянию – к душевной чистоте, благости воли, святости настроения, – то правило: «не противься злу злом» означает: нельзя бороться со злыми страстями возбуждением злых же страстей вражды и ненависти. Зло должно побеждаться не злом, а добром, ненависть – любовью, гнев – кротостью. Нравственная чистота, идеалы любви и согласия не суть блага, которые можно было бы пускать в оборот, отчуждать, чтобы вознаграждаться впоследствии с лихвою; они суть неотъемлемые достояния личной жизни, с которыми никогда нельзя расставаться, которые всегда должны руководить нашим поведением. Эта идея – одна из величайших идей чистого христианства – в наши дни никем

не была высказана с такой силой и убедительностью, как Толстым. В этом отношении прямым антиподом «толстовства» является марксистский социализм. Философский смысл учения о классовой борьбе состоит именно в вере, что идеал *любви* творится средствами *злобы,* что путь к устроению *солидарности* лежит в усилении *раздора* между классами, что социальный *мир* может быть лишь продуктом ожесточенной социальной *борьбы.* Лозунг ненависти (хотя и во имя конечного торжества любви) противостоит здесь чистому лозунгу любви в толстовстве, и в выборе между ними не может быть долгих колебаний. Правда, и здесь не существует общего правила, действующего во всех случаях без исключения; бывают редкие случаи, когда дела любви действительно творятся ненавистью, когда применимы гетевские слова о силе, которая вечно ищет зло и вечно творит добро. Но, если взять человеческую жизнь в ее целом – все равно, в ее личной или общественной стороне, – то ничто не может быть в ней пагубнее веры в общее спасительное действие злых инстинктов. Практическую вредность и ошибочность фанатической религии социальной вражды мы испытали на горьком опыте; стоит только осознать ее принципиально, и мы поймем, как важно, дорого и необходимо нам правильно понятое толстовское учение о непротивлении злу злом. Нравственный, а следовательно, и общественный прогресс совершается в форме постепенного накопления положительных чувств и вытеснения отрицательных, и никогда не может быть прочно укреплен на противоположном основании – таков смысл этого учения. Средства деятельности должны быть адекватны ее цели, ибо сама цель достигается только накоплением этих средств. Как бы мы ни смотрели на теорию катастроф и переворотов в применении к социальной жизни, основа социального прогресса – прогресс нравственный – никогда не знает переворотов; прогресс здесь тождествен с воспитанием, с постепенным накоплением навыков и инстинктов. И потому, кто стремится к идеалу любви, тот должен стремиться плодить любовь, а не ненависть.

В тесной связи с этим учением Толстого стоит другая проблема толстовства, когда-то также вызвавшая бурные споры. Проблема эта гласит: личное самосовершенствование или общественная деятельность? Толстой здесь решительно стоит на точке зрения *нравственного индивидуализма:* первая и последняя задача личности относится к самой личности, к ее существованию и нравственному развитию. И это воззрение принимает у Толстого резкую антиобщественную тенденцию: не нужно заботиться об обществе и его пользе, каждому нужно работать только над самим собой, и общественное благо будет обеспечено, только когда каждый обоснует свое собственное благо на твердой нравственной почве. В этом – пункт величайшего расхождения между Толстым и всей русской интеллигенцией, которая выдвигает на первый план обязанность общественного строительства и считает заботу о собственном благе (хотя бы нравственном) непозволительным эгоизмом. Любопытно при этом, что обе стороны смотрят теоретически одинаково на вопрос: обе видят непримиримое противоречие между личным совершенствованием и общественной деятельностью, и только разно выбирают в этой антиномии, разно оценивают удобство того и другого пути. Господствующая точка зрения отмечает обыкновенно легкость и возможную быстроту общественной реформы по сравнению с личной проповедью и личным подвигом и подчеркивает независимость прогресса общественных форм от прогресса личной нравственной жизни. Нельзя отрицать относительной правды этого мнения; в известных пределах общественные формы живут самостоятельной жизнью и могут улучшаться независимо от изменения нравственного уровня людей. Когда в пору жестокой реакции и интенсивной потребности в политической реформе раздался призыв яснополянского отшельника к личному самосовершенствованию и к «неделанию», он встретил решительный и почти единодушный протест, и в этом протесте, бесспорно, сказалось здоровое чувство общественного самосохранения. Но теперь, оглядываясь назад и подводя итоги прожитому, мы должны признать, что и на стороне Толстого была значительная доля

истины, и притом истины насущно-необходимой. Более глубокое размышление, оплодотворенное политическим и нравственным опытом, показывает, что общественные формы суть все же в последнем счете закрепившиеся личные отношения и следовательно, зависят от состояния участвующих в них людей. Пусть в известных пределах можно совершенствовать форму здания при одном и том же материале – в конце концов, все же качество постройки зависит от качества материала, и из гнилого или некрепкого материала нельзя возвести высокого и прекрасного здания. Прежде общественная реформа казалась нам столь легкой по сравнению с улучшением нравственного состояния людей. Теперь мы убедились, что и изменение форм общественной жизни – дело бесконечно сложное и трудное, и если мы захотим, отвлекшись от частностей, отыскать глубокую, внутреннюю, общенациональную причину неудачи общественного движения, то мы, бесспорно, найдем ее в *непригодности человеческого материала.* И если чему-либо нас должна была научить эта неудача, то, прежде всего, – пониманию великой задачи нравственного обновления и личного совершенствования. Понять это – значит отказаться от обычного противоположения личного и общественного подвижничества. Прогресс есть не что иное, как *воспитание человеческого рода,* по прекрасной мысли Лессинга[595]. Нам нужно воспитываться каждому по отдельности и всем вместе, и последними, основными формами *общественной* деятельности являются личный пример и проповедь. В этом отношении также правильно понятое и очищенное от догматизма толстовство есть то «новое слово», в котором мы теперь нуждаемся. Задача перевоспитания себя и других (не только нравственного, но и общекультурного) никогда еще не ставилась отчетливо русской интеллигенцией; тяжко и горько думать, что, когда неуспехи общественного строительства заставили интеллигенцию вернуться к проблемам личной жизни, на очереди дня стала проповедь разнузданности. Мы не сомневаемся, что это есть лишь временное затмение; но выход из этого тупика – только в сознательном усвоении здоровой и мудрой стороны толстовского учения о личном подвиге.

Противоречие, отмеченное выше, между догматической формулировкой и истинным, индивидуалистическим смыслом учения о непротивлении злу, есть только выражение более широкой двойственности, проникающей все миросозерцание Толстого. Мировоззрение Толстого можно было бы кратко охарактеризовать, как сочетание *догматического морализма с индивидуализмом.* Под догматическим морализмом я разумею стремление беспощадно подводить всю сложность жизненных явлений под строгие, для всех одинаковые и однозначные мерки добра и зла, которым придается абсолютное значение. Этот догматический морализм привел Толстого к суровому аскетизму, к отрицанию культуры, чистой науки и чистого искусства, он заставил свободный, могучий дух гения подчиниться раз навсегда определенному деспотическому уставу поведения и требовать его соблюдения от других, он сказался в открытом стремлении обеднить, «опростить» жизнь, чтобы сделать ее вполне добродетельной. Этот нивелирующей и тиранирующей тенденции противостоит другая черта толстовского духа – его глубокий стихийный индивидуализм, который влечет его от внешнего к внутреннему, от рационализма к мистицизму, от общего для всех к своеобразию личной жизни, от всего мертвого и механического к живому и духовному. Во имя свободы и самоопределения личности он отверг власть и выработал анархический идеал общежития, который, как бы догматичны ни были его формы и выводы из него у Толстого, в своем существе намечает верную цель социального прогресса. Тот же индивидуализм с огромной силой выразился и в его понимании религии, как живого, личного, внутреннего отношения человека к божеству. В последнее время много говорят о *«новом* религиозном сознании»; эти разговоры ведутся в тесных кругах, тема обсуждается довольно книжно и пока, по крайней мере, не обнаруживает никакого сильного и жизненного значения. Мы хотели бы отметить, что единственным религиозным мыслителем, который действительно властно вторгся в религиозную жизнь и идеи которого захватывают и тревожат сознание, является у нас только Лев Толстой. И дело здесь совсем не в его таланте: дело

в той правдивости и остроте, с которой проявляется в нем религиозное сознание, разрывающее путы догматов, ищущее тесного, живого и доступного всякому общения с божеством. Как бы ни оценить религию Толстого по существу, нельзя отрицать, что в ней и в ней одной жизненно сказалось подлинно *новое* религиозное сознание. Эта новая религиозность, прежде всего, *индивидуалистична,* она ищет и находит Бога не в коллективной организации церкви, не в старых книгах и внешних таинствах, а только в великом таинстве богосознания человеческой души.

Этот плодотворный индивидуализм, оживляющий и углубляющий общественную, религиозную, этическую мысль сталкивается с догматическим морализмом, и их сплетение дает то «толстовство», которое и манит нас своей духовной красотой и отталкивает своей суровостью и холодной безжизненностью. Великая мысль о побеждающей силе любви выражается в мертвой формуле непротивления, чуткое понимание личных корней общественности приводит к отрицанию общественной деятельности, и беспощадная мораль отвергает почти весь мир – мир, сотворенный Богом любви. Строгая логичность в проведении моральных принципов не спасает Толстого от этих глубоких противоречий, коренящихся во внелогической стихии его духа. Гении противоречивы как природа, потому что они богаты и полны как она; и нам остается лишь черпать из них то, что благотворно для нас.

Но догматизм присущ только Толстому-мыслителю; художественное дарование Толстого, граничащее с сверхчеловеческим ясновидением, покрывает все внешние, сужающие цепи мысли, дает нам чуять великую, бесконечно сложную и богатую жизнь мирового духа и заставляет пантеистически преклоняться перед нею. И когда Толстой доверяется этому художественному религиозному чутью, он уходит далеко от своих узких человеческих теорий и показывает нам всю силу жизни и всю серость догматической мысли. Я знаю только одно рассуждение Толстого, в котором достойно сказался весь его гений; это рассуждение принадлежит

Толстому – почти юноше, но глубже его он ничего не сказал и позднее.

«Несчастное, жалкое создание – человек с своею потребностью положительных решений, брошенный в этот вечно движущийся, бесконечный океан добра и зла, фактов, соображений и противоречий! Веками бьются и трудятся люди, чтобы отодвинуть к одной стороне благо, к другой – неблаго. Проходят века, и где бы, что бы ни прикинул беспристрастный ум на весы доброго и злого, весы не колеблются, и на каждой стороне – столько же блага, сколько и неблага. Ежели бы человек выучился не судить и не мыслить резко и положительно, и не давать ответов на вопросы, данные ему только для того, чтобы они вечно оставались вопросами! Ежели бы только он понял, что всякая мысль и ложна, и справедлива: ложна – односторонностью, по невозможности человека обнять всей истины, и справедлива – по выражению одной стороны человеческих стремлений. Сделали себе подразделения в этом вечно движущемся бесконечном, бесконечно-перемешанном хаосе добра и зла, провели воображаемые черты по этому морю и ждут, что море так и разделится. Точно нет миллионов других подразделений, совсем с другой точки зрения, в другой плоскости… У кого в душе так непоколебимо это мерило добра и зла, чтобы он мог мерить им бегущие, запутанные факты? У кого так велик ум, чтобы, хотя в неподвижном прошедшем, обнять все факты и взвесить их? И кто видел такое состояние, в котором бы не было добра и зла вместе? И почему я знаю, что вижу больше одного, чем другого – не оттого, что стою не на настоящем месте? И кто в состоянии так совершенно оторваться умом хоть на мгновение от жизни, чтобы независимо, сверху взглянуть на нее? Один, только один у нас непогрешимый руководитель, Всемирный Дух, проникающий нас всех и каждого, как единицу, влагающий в каждого стремление к тому, что должно – тот самый Дух, который в дереве велит ему расти к солнцу, в цветке велит ему бросить семя к осени и в нас велит нам бессознательно жаться друг к другу»[596].

В этих гениальных словах содержится осуждение едва ли не всего догматического «толстовства». И все же их написал тот

же самый Толстой, и можно только изумляться богатству его духа, который в своем развитии мог обнять такие противоположности. Откинув, с помощью самого Толстого, догматическую, узкую, «слишком человеческую» оболочку толстовства, мы должны использовать его драгоценную сердцевину. Неустанно и сосредоточенно работать над самим собой, безбоязненно искать правду, превыше всего ставить божественную природу человеческой души, и мертвость догматов, традиций и стадных привычек в общественной, религиозной и этической жизни заменять свободным поклонением Богу любви в духе и истине – таковы бессмертные заветы Толстого.

Лев Толстой и русская интеллигенция[597]

Просматривая весьма обширную юбилейную литературу о Толстом, невольно поражаешься одним бросающимся в глаза контрастом – контрастом между восторженным восхвалением его гения и почти всеобщим равнодушным или отрицательным отношением к его идеям. Еще раз приходишь к выводу, что Толстой – наиболее прославляемый и, кажется, наименее признаваемый писатель современности. История литературы знает лишь немного примеров, чтобы еще живущий писатель приобрел среди своих современников такую почти безграничную по широте распространения и по интенсивности славу, какою пользуется Лев Толстой; но наверно еще не было случая, чтобы взгляды столь единодушно и повсеместно чтимого гения оказывали так мало влияния и встречали так мало живого отклика и признания, как это имеет место в отношении Толстого. Слава гениев, доживших до преклонного возраста и не утерявших творческой силы – слава Вольтера, Гете, Виктора Гюго, которую можно поставить в один ряд с популярностью Толстого, – была не простым почитанием их дарования и духовной мощи, а соединялась с живым, благодарным признанием их деятельности и проповеди. Вопрос, почему Толстому, несмотря на мировую славу, суждено жить в духовном одиночестве, заслуживает того, чтобы над ним задуматься. Любопытно при этом, что отрицательное отношение к воззрениям Толстого распространено в интеллигентных кругах русского общества, тогда как, с другой стороны, Толстой являет собой редкий, почти единственный пример русского писателя, оказавшего глубокое и заметное влияние на верования народных масс.

Вряд ли можно разрешить это недоумение указанием, что исповедуемая Толстым вера слишком элементарна и рационально проста, для того чтобы удовлетворять современное сознание. Само по себе такое указание вполне справедливо. По складу своего ума и по характеру своего миросозерцания Толстой принадлежит к типу мыслителей,

которых принято называть утопистами. Он – один из последних отпрысков мятежного, творческого и наивно-рационалистического духа XVIII века; «упрощение» жизни есть не только лозунг его веры, но и черта его умственной натуры, и все его оценки настоящего, как и надежды на будущее, основаны на игнорировании сложности и иррациональности жизни, на детски-наивном мнении, что все на свете, противоречащее ясным и простым требованиям разума, есть результат легко устранимого недомыслия или обмана. История есть для него не живое развитие и постепенное осуществление ценностей в сложной и мучительно-трудной борьбе, а бессмысленное питание человечества из стороны в сторону, которое должно прекратиться, как только люди «поймут» необходимую для них истину и «сговорятся» между собой. Простота и элементарность учения Толстого несомненна; однако она не может служить психологическим объяснением его непопулярности. Напротив, сами по себе эти качества скорее могли бы способствовать его успеху. Склонность соблазняться простотой и математически-рациональной ясностью, как залогом истины, есть характерное свойство молодого и неопытного сознания вообще, и в огромной мере она присуща русской интеллигентной массе. Разве, напр., популяризованная (и вульгаризованная) Каутским[598] теория марксизма с ее чудовищно-искажающим упрощением жизненных взаимозависимостей менее наивна, чем вера Толстого?

Вопрос усложняется еще тем, что другая, весьма характерная черта толстовского духа, тесно сближает его с господствующим умственным складом интеллигенции; это – его *морализ*м, или, точнее, *моральный утилитаризм.* Исключительно *этическое* направление, влечение рассматривать и решать все вопросы под углом зрения «практического разума», все многообразие жизненных явлений и интересов подводить под категории добра и зла и не признавать, даже не понимать иных, объективных критериев, напр., теоретических или эстетических – есть типическое свойство едва ли не всего русского национального духа и, во всяком случае, умственного состояния русской интеллигенции

за последние полвека. Но никто, пожалуй, не выразил этой черты ярче, чем Лев Толстой. «Толстовство» есть как бы квинтэссенция чистого морализма, моральная принципиальность, возведенная в абсолют и выступающая со смелостью и односторонностью, доступной только фанатизму гениальной натуры, против всего в жизни, что с ней не мирится. Несомненно, что именно эта сторона мировоззрения Толстого нашла наибольший отклик в русской интеллигенции и обусловила влияние проповеди Толстого в 80-х и 90-х годах прошлого столетия. И если, несмотря на это, Толстой не создал школы и даже далеко разошелся с господствующим интеллигентским жизнепониманием, то это объясняется не только односторонностью и узостью его доктрины, но и более глубокой причиной. Эта причина лежит, мне кажется, в *невосприимчивости современной интеллигенции к религиозному чувству и религиозному отношению к жизни.*

Существует коренное разногласие между двумя направлениями духа, которые очень хорошо были охарактеризованы Толстым под названием «общественного» и «религиозного» мировоззрения. Обычное, весьма распространенное мнение, что религиозность вредит делу общественности, ослабляя интерес к «земным» нуждам, и что наоборот, преданность общественным вопросам связана с потерей вкуса и интереса к религиозным проблемам, разумеется, в высшей степени грубо и несправедливо; но при всей своей неправильности оно, хотя и не точно, а потому в искажающей форме, отражает, все же, одно более тонкое и вполне реальное несовпадение духовных направлений. Интерес к религиозным и общественным вопросам, конечно, может совпадать и принципиально должен совпадать; это мы видим не только на примере отдельных лиц, как напр., того же Толстого – но в еще большей степени на примере целых культурно-политических движений, как напр., реформации или английской революции. Но действительно резко расходятся два умонастроения, из которых одно – «общественное» – основано на родовом или стадном инстинкте, другое же – «религиозное» – на инстинкте индивидуального бытия и, вместе с тем, на

чувстве космической связи. При одном умонастроении человек находит себя, находит опору и смысл своей жизни в принадлежности к коллективному бытию человечества, при другом – он отыскивает себе точку опоры в себе самом и через посредство своего индивидуального духа – в космическом бытии, в котором человечество и его история образует лишь один, правда, ближайший нам отрезок.

Одной из самых любопытных и загадочных психологических (или гносеологических) иррациональностей является та, которую Гегель обозначил, как «переход количества в качество». Она лежит в основе миропонимания, которое мы назвали «общественным» в тесном смысле слова и противопоставили религиозному, и сводится к *качественному, принципиальному* изменению оценки при количественном изменении ее объекта. «Общественник» презирает заботы и жизненные нужды, когда они касаются *одного* человека, и поглощен теми же заботами, если они относятся ко *многим,* к «большинству» или «обществу». Он не видит никакого смысла и цели в личной жизни и вместе с тем усматривает абсолютную и непререкаемую ценность в преследовании интересов той же личной жизни, если дело идет о массе или большинстве людей. Он требует от личности самоотречения и бескорыстия во имя столь же субъективных, т.е. эгоистических интересов «общества», которое, в конечном счете, есть все же только совокупность людей. В этом – основное *логическое* противоречие утилитарной морали, на которой покоится «общественное» миросозерцание: *требования* ее не согласуются с ее целями, с тем, *во имя чего* эти требования ставятся; и нет ничего легче, как простой логической последовательностью мысли разрушить эту мораль и освободиться от ее притязаний (как это сделал, напр., Штирнер[599] в отношении «религии человечества» Фейербаха). Нас, однако, здесь интересует не принципиальная проверка, а только психологическая характеристика указанного духовного направления; и с этой точки зрения ясно, что столь различная оценка интересов индивида и интересов множества тех же индивидов обусловлены привступлением родового или стадного

инстинкта, который окрашивает все жизнеощущение в новый цвет, темное делает светлым, ненужное и ничтожное превращает в важное и необходимое. Люди, как говорил Ницше, «жмутся друг к другу» и в этом тесном соприкосновении обретают прочность и смысл, которых лишено изолированное индивидуальное бытие.

Прямо противоположно этому религиозное, или, если угодно, *метафизическое* умонастроение, которое не видит принципиального различия между индивидуальным и коллективным существованием и отыскивает *объективные ценности,* на которые могла бы опереться человеческая жизнь, как таковая. Все равно, усматривается ли цель жизни в творчестве или созерцании, приписывается ли верховное метафизическое значение добру, или красоте, или истине, понимается ли Божество в категориях человеческой или космической жизни, – во всех этих формах решается вопрос *о смысле жизни,* об имманентной и объективной ценности, а следовательно, и задаче бытия. И если результаты, *выводы* этого умонастроения могут состоять в провозглашении общечеловеческой и даже вселенской солидарности, то его *исходная точка* всегда требует уединенного самоуглубления, индивидуальной самопроверки, сосредоточения внимания на своей собственной личности. Индивидуализм есть, таким образом, предпосылка и внутреннее условие религиозно-метафизического миросозерцания, и не во внешней близости к другим людям, а лишь в последних глубинах своей души человек отыскивает здесь связь с миром и человечеством. Кто хочет конкретно представить себе такого рода духовную работу, пусть перечтет «Исповедь» Толстого. Толстой принадлежит по преимуществу к таким религиозно-метафизическим натурам, и как бы мало нас ни удовлетворяли те или иные стороны его учения, в его запросах и переживаниях мы находим вечное, общечеловеческое, по своему основному направлению для всех одинаковое борение духа. В своеобразной, далеко не для всех приемлемой форме он все же соединил главные типические мотивы религиозно-метафизического творчества, близкие и знакомые всем, кому оно вообще доступно: глубокий

индивидуализм, стремление к оправданию жизни, искание последней абсолютной прочности, ощущение единства и близости всего сущего, разлад с внешним строем жизни и светлое предчувствие ее внутренней гармонии.

Толстой не удовлетворяет некоторым из нас, потому что он односторонний и слабый религиозный мыслитель; но огромное большинство интеллигенции он не удовлетворяет, несомненно, потому, что он, все же, подлинно религиозный мыслитель и, в качестве такового, неприемлем для позитивизма и позитивистически настроенного общества. Эта мысль может теперь уже показаться банальнойи устаревшей. Время позитивизма, по-видимому, давно прошло, философская несостоятельность его может считаться доказанной, а главное – наше общество уже обвеяно антипозитивистическими течениями; в литературе, по крайней мере, мистика и религия стоят как будто на очереди дня, и даже социал-демократы, для которых до последних дней религия и буржуазность были синонимами, начинают приспособляться к этому новому состоянию умов. И если судить людей по их словам, то власть позитивизма над духом русской интеллигенции уже прошла.

И все-таки, это не так. Мы старались выше показать, что истинная религиозность в настоящее время тождественна с индивидуализмом; а между тем индивидуализм в его подлинном смысле, как упорная работа самопознания и самоуглубления, есть нечто чуждое современной интеллигенции. Нам известен индивидуализм только анархический, тождественный с нигилизмом и само-разнузданием, но не индивидуализм творческий, который есть путь к познанию и признанию высшей правды и высшей нормы. С другой стороны, позитивизм тождествен со *стадностью,* с родовым инстинктом. Позитивизм, с его отрицанием смысла жизни, был бы совершенно невыносим и доступен разве только немногим титанам духа, если бы его логические выводы психологически не смягчались родовым инстинктом, влекущим людей друг к другу и заглушающим ужас жизни. Но самая характерная черта господствующего умонастроения или даже жизненного тона есть стадность, коллективизм (в широком

психологическом смысле слова). В этом отношении модная «мистика» не отличается от других направлений. Все сразу выносится на улицу, все хотят пережить сообща, и если старую «общественность» именуют теперь «соборностью», то от этого дело не меняется. Отсюда и близость «мистиков» к радикалам старого типа, исключительное внимание их к тем же политическим вопросам: «мистика» оказывается только новым нарядом, в который оделись старые души. Нет сомнения, истинная религиозность, объемля весь круг человеческой жизни, включает и решение проблемы общественности; но она подчиняет эту проблему проблеме личности и никогда не забывает о внутренних, личных корнях общественности. Напротив, где общественности придается самодовлеющее, исчерпывающее и верховное значение, там мы всегда имеем дело с духом позитивизма, как бы он ни называл себя сам и чем бы себя ни обосновывал. И в этом именно – коренной разлад между русской интеллигенцией и Толстым; это есть разногласие между религиозным и позитивно-общественным миропониманием, выражающееся, прежде всего, в различном отношении к общественности. В этом смысле Толстой не составляет исключения: он разделяет судьбу Герцена, Достоевского, Тургенева, Чехова, которые, каждый в своем роде, были религиозно-индивидуалистическими натурами и, каждый в своем же роде, стояли в стороне от большой дороги русского интеллигентского движения.

Изменится ли это отношение в будущем, или религиозно-индивидуалистическое умонастроение останется навсегда чуждым русском обществу? Кто знает, какие поразительные перемены может испытывать духовная физиономия народов в течение немногих десятилетий, тот остережется признать какое-либо культурное состояние абсолютным выражением национального духа. Но, во всяком случае, – такого рода эволюция есть всегда дело трудной, упорной и длительной работы – дело, которого нельзя смешивать с изменчивым дуновением настроения и моды.

Памяти Льва Толстого[600]

Перед свежей могилой Толстого нельзя пускаться в рассуждения, нельзя давать отвлеченную критику и объективную оценку его учения и веры. Здесь можно лишь одно: постараться осмыслить свою скорбь и любовь к Толстому, понять, что она означает и к чему обязывает. Это ограничение совсем не тождественно с банальным и фальшивым условным правилом: *de mortuis nil nisi bene*[601], которое так часто вырождается в обычай говорить о мертвых благонамеренную ложь. Это правило само мертвее смерти, я же имею в виду ту живую любовь, которая открывает нам душу отшедшего и наше подлинное отношение к ней.

При мысли о Толстом и его смерти мы все переживаем неподдельную и совершенно личную скорбь; все мы испытываем чувство, как при потере родного и близкого человека – странное и страшное чувство одиночества и опустения; кажется непонятным, что *его* уже нет, а жизнь идет своим порядком, как если бы ничего не изменилось, и сознаешь неизбежность примирения с горькой мыслью о жизни без *него.* Только в том разница, что *этот* человек близок всем людям, и потому можно со всеми делиться своим горем, не боясь быть назойливым; и так как все испытывают эту потерю, то она ощущается не как субъективное чувство, а как объективный, Для всех очевидный факт: мир *действительно* опустел со смертью Толстого.

Эта общность и солидарность всех в горе по Толстом – о немногих злобствующих изуверах или обездушенных глупцах, конечно, не стоит говорить – совершенно естественна; истинное величие Толстого в том и выражается, что он невольно заставил всех нас полюбить себя. Но в этом объединении вокруг могилы Толстого людей самых различных верований и убеждений, самой различной *жизни* содержится что-то, с чем трудно и невозможно примириться, именно когда душа полна образом Толстого. О Толстом скорбят все, перед его прахом с любовью преклоняются и те, чью жизнь он считал заблудшей и порочной.

Память его чтят и судебные деятели, и представители власти, и члены парламента, и революционеры, его любят и убежденные православные, и убежденные атеисты, люди чистой науки и поборники технического прогресса, хотя все, чем полна их жизнь – суд и власть, парламентская деятельность и революция, православие и атеизм, чистая наука и техника – отрицалось и отвергалось Толстым. И ведь в этом положении находимся все мы: все мы, при всем разнообразии наших вер и убеждений, как будто чужды всему, чем жил Толстой, и все же мы его любим и поклоняемся ему.

Можно ли это признать совершенно нормальным? Конечно, различие мнений не исключает любви и почитания. Было бы глупо и недостойно из почтения к Толстому искусственно вымучивать в себе согласие с его верой, и было бы постыдно из-за разногласия мнений не замечать величия и красоты его духовного облика. Но все же – неужели это расхождение между личным чувством к человеку и объективным отношением к его вере может быть безграничным? Это, пожалуй, возможно в отношении людей, которые близки нам *лично* в узком смысле этого слова, там, где действует правило: «не по хорошу мил, а по милу хорош», но совершенно невозможно в отношении человека, личное чувство к которому определяется все же какими-то внеличными, объективными основаниями. За что же, в конце концов, мы любим Толстого, если его вера и его жизнь, руководимая этой верой, ничего не говорит нам или даже прямо нам враждебна? «Великий талант», «великая душа» – эти обозначения выражают только наш невольный трепет перед духовной мощью, но не объясняют интимности нашего отношения к Толстому. Правда, человек, как личность, и его мысли и мнения суть разные вещи; но между ними, все же, имеется связь, и эта связь есть то, что зовется живой душой человека и в чем уже неразрывно слиты теория и практика, мысль и жизнь, ум и чувство. Нам дорог Толстой – это значит: нам дорога его жизнь, озаренная ему одному свойственным светом, нам дорога его вера, по крайней мере, поскольку она непосредственно коренится в его душе и определила его жизнь. Может ли любить Толстого тот, кто считает его безумным и

вредным мечтателем, который проповедывал только ложь и не понял истинной сущности человека и жизни? Вернее, пожалуй, обратить этот вопрос: может ли тот, кто истинно любит душу Толстого, не чувствовать внутренней правды в том, чем жил Толстой? Было бы неправильно ставить границы для любви, и если враги духа Толстого все же любят его личность, то это – тем лучше. Но можно поставить вопрос, не должны ли наши мысли и оценки гармонировать с нашими чувствами и не отставать от них. И нет надобности сомневаться в искренности тех, кто совмещают любовь к Толстому с враждой к его духу; человеческая душа полна противоречий и может на самом деле одновременно испытывать то, что по существу несовместимо. Но нельзя сомневаться, что такая неуясненная двойственность отношения полагает в душе разлад, требующий устранения; это должны непосредственно ощутить все, кто ищет прочности, глубины и цельности в своих чувствах. И когда в душе сталкиваются оценки, основанные на отвлеченных рассуждениях, и оценки, вытекающие из живого чувства любви, победа всегда, в конечном счете, окажется на стороне последних.

С нашим отношением к Толстому должно теперь произойти то же, что вообще случается с нашим отношением к близким и дорогим людям после их утраты: любовь, которая сильнее всего разгорается в нас и овладевает нами под влиянием острого сознания этой утраты, запоздалая любовь просветляет нас, и мы впервые начинаем понимать, кого мы собственно лишились, как велика невозвратимая потеря и как мало мы ценили, как поверхностно мы относились к предмету нашей любви, пока он еще был с нами; мы вдумываемся в душу и мысли покинувшего нас, и любовь открывает нам ту правду в них, которую мы ранее не замечали. Нельзя поверить, что именно на этот раз любовь не откроет нам глаз, что дни общенародной скорби пройдут бесследно для нашего сознания; ведь здесь дело идет не об одном только бесплодном раскаянии и сожалении, а о приобщении себя к тем духовным богатствам и силам, которые определили величие и красоту Толстого.

Я повторяю свой вопрос: за что, собственно, мы любим Толстого? И тут вряд ли могут быть сомнения и разногласия; мы любим его не за его художественный гений и не за его отвлеченное учение; то и другое сияет для нас лишь отраженным светом – светом его души. А то, чем ослепительно сияет для нас его душа, есть, прежде всего, два основных ее свойства: безграничное правдолюбие и острота нравственной совести. Толстой – пророк, который не знает иных мерил, иных точек зрения и оценок, кроме правды и праведности. Мы можем видеть правду не там, где видел ее он, и мы можем быть убеждены в исконной силе зла, которой он не допускал. Но сама правда и совесть действует неотразимо, привлекают и покоряют помимо воли. И если Толстой умеет почти гипнотически действовать на нас, если душа наша почти неудержимо рвется навстречу ему, как бы мы ни относились к нему сознательно, то это есть действие на нас всепокоряющих сил правды и совести. Бесстрашие пророка, который спокойно и без колебаний шел во имя правды против всего мира и всех земных сил, – конечно, *этот* образ покорил весь мир. Беспощадное отрицание и разоблачение всего ложного и фальшивого, всего поверхностного и шаткого, всего, что под сложной и утонченной внешностью таит убогое и внутренне несостоятельное содержание, и наряду с ним, то чутье правды, которое в художественном творчестве Толстого сказывается в его беспримерном психологическом анализе и граничит с сверхчеловеческим ясновидением, – эта острота и пронизывающая сила правды бросает нас, в тот «мороз и жар восторга», о котором говорил Тургенев[602]. Но эта правда не есть холодная и отвлеченная истина теоретика, и в этом отрицании и разоблачении нет черт бездушного презрения и мефистофельского сарказма; Толстой ищет правду лишь во имя совести и видит ее только в праведности и любви. Правда, тот же Тургенев справедливо отметил, что непосредственно и по своей душевной природе Толстой чужд любви, и мы не должны, из ложного пиетета, замалчивать это верное суждение[603]. Это не случайный дефект, не отдельное досадное пятно, которое искажало бы чистый облик великого проповедника, а

органическая черта, которая коренится в основном свойстве его натуры, создавшем из него пророка и подвижника. Толстой, по тонкому определению психолога Джемса, принадлежит к типу «дважды рожденных» натур[604]. Натуры «однажды рожденные» находят религиозное блаженство и успокоение сразу и непосредственно, в силу прирожденной и исконной гармонии своей личности. Напротив, натуры «дважды рожденные» приходят к религиозному идеалу лишь через борьбу со своим стихийным существом, через отречение от старого и духовный переворот. Таков Толстой. Глубоко страстное, земное, грешное и мятежное существо, он достигает религиозного света через отрицание всего и борьбу против всего, к чему его влекут стихийные порывы, и если чувство и идеал вселенской любви проникает его именно, как противовес естественному стремлению его страстной и могучей натуры к безграничному расширению и удовлетворению его личного «я», как противовес его титанической воле к бытию и власти, – то это есть лишь частный случай общего характера внутренней борьбы и самопреодоления, который носит его религиозное сознание. При этом не нужно забывать, что все, достигнутое подвигом и борьбой, ощущается всегда тем острее, глубже и сильнее, а также и того, что новое духовное состояние, осуществленное через самопреодоление, совсем не есть что-то надуманное и отвлеченно признанное, а есть столь же исконный и органический продукт личного духа, как и состояние, уже преодоленное. Несмотря на все перевороты, пережитые Толстым, или скорее, именно в силу их, Толстой всегда оставался целостной и непосредственной натурой: всегда продолжала сказываться его страстная и земная душа, и всегда он столь же непроизвольно ощущал те высшие чувства, в которых она преодолевалась и погашалась; Толстой-дитя уже мечтал о том всемирном братстве, с мыслью о котором умер Толстой-старец. И праведность всю жизнь была единственной мечтой Толстого, и всегда была подлинной, внутренней силой его существа, хотя и достигаемой через самопреодоление. И если уже юноша-Толстой органически «всем существом своим» понял греховность и ужас смертной казни, если Толстой-

художник задолго до своего осознанного переворота изобразил искания праведности и любви, немыслимые без соответствующих чувств в душе самого художника, – то мы понимаем, что и «вторая» его натура была столь же непосредственна и органична в нем, как и первая. В его душе было как будто отверстие, через которое он прямо видел и осязал добро и любовь, как бы непроницаемы ни были в остальных направлениях стены, которые ограждали его душу от живого огня любви.

И если нас потрясал великий правдолюбец, то столь же неотразимо действует на нас голос любви в нем, неустанный призыв к любви и всепокоряющая вера в ее могущество. Повторяю, то, что побеждает нас в Толстом, есть лучи или, скорее, молнии правды и любви, которые он с такой пророческой силой бросал в нас.

Но этим сказано еще очень мало – сказано лишь то, что, в сущности, сознательно или бессознательно испытывают все. Вопрос состоит в том, нет ли в этом непосредственном впечатлении от Толстого или в чувстве к нему какого-либо начала признания самой его веры, внутренних мотивов его миросозерцания. И тут, прежде всего, и сразу ощущаешь одно: эти два основных свойства души Толстого теснейшим образом связаны с его органической религиозностью. Вера в правду и любовь есть лишь отражение и проявление веры в божественную первооснову жизни. Так ощущать силу правды и любви может лишь тот, кто знает и чувствует, что эта сила имеет значение и происхождение не человеческое, а вселенское и абсолютное. Что такое, с земной, эмпирической точки зрения, правда и любовь? Человеческие силы, действующие в мире наряду с другими и обратными силами, – силы, успех которых ничем особенно не гарантирован. Поэтому с точки зрения здравого смысла или опыта вера во всемогущество правды и добра есть всегда слепая вера или глупость; житейская рассудительность должна всегда видеть в вере Толстого только наивную и неосновательную мечту или вредную ложь: «иудеям соблазн и эллинам безумие»[605]. Но для религиозного сознания оказывается естественным и самоочевидным то, что

бессмысленно и невозможно с эмпирической точки зрения, и наоборот: естественное и неизбежное в жизни представляется невероятным и прямо невозможным с религиозной точки зрения. Толстой сказал однажды изумительные слова о смертной казни, которые выражают его общее отношение к эмпирическому злу и неправде: «Смертная казнь как была, так и осталась для меня одним из тех человеческих поступков, сведения, о совершении которых в действительности не нарушают во мне сознания невозможности их совершения». Отсюда понятно, как бессмысленно было бы опровергать Толстого фактами и опытом. Когда фокусник производит на наших глазах действия и показывает факты, как будто опровергающие законы природы, в истинности которых мы глубочайшим образом убеждены, мы не верим тому, что видим, а продолжаем верить в эти законы природы. Так и Толстой не верит фактам жизни, когда они расходятся с его верой в безусловные законы нравственной и религиозной природы. Что правда и любовь всюду нужны, уместны и пригодны, что в известной глубочайшей сфере человеческого сознания они суть единственные подлинно реальные и потому всемогущие силы, – и что все остальное есть не реальность, а призрачное наваждение, – это для Толстого было столь же достоверно, как для нас – логическая аксиома «А есть А». Конечно, и с религиозной точки зрения можно не удовлетворяться тем дуализмом Толстого – присущим, впрочем, и Платону, и в значительной мере всему христианству, – который достигает высшего мира лишь через отказ от мира эмпирического; можно искать такой религии, в которой и земная жизнь вмещалась бы, как реальность и благо, а не отрицалась, как сон и ложь. Но, все же, лишь с религиозной точки зрения становится вообще *понятной* позиция Толстого, и его отношение к эмпирическим фактам перестает быть просто глупым и становится возвышенным. Отнимите от Толстого эту веру в высший, религиозный миропорядок, это платоновское непосредственное ощущение, что факты и законы земной жизни суть только сон и обман по сравнению с фактами и законами подлинно сущего бытия, – и Толстой превратится для нас в смешного глупца или

в скучного, упрямого доктринера, в Манилова или в генерала Пфуля, и станет действительно непонятным, как можно так сильно любить человека, который так мало нас духовно удовлетворяет. Напротив, если мысль его, признающая только правду и любовь, заставляет нас трепетать и любить его, то это значит, что, несмотря на все наше сознательное неверие, мы все же невольно откликаемся на голос, напоминающий нам об ином и высшем мире. И если теперь мы не можем примириться с мыслью, как может мир остаться без Толстого, то это значит, что мы не допускаем жизни без пророческого голоса о высшем мире и высшей правде.

Еще с иной точки зрения можно показать, что вне религиозности нет самой души Толстого, которую мы любим. Было справедливо отмечено, – да, впрочем, сам Толстой признал это в своей «Исповеди», – что исходным пунктом и мотивом всего мировоззрения Толстого был страх смерти. Это есть тоже одно из тех психологических сплетений в душе Толстого, в которых именно его земная натура определила в нем искание и достижение религиозной правды. Человек, никогда не задумывающийся над фактом смерти, будет всегда чужд религии, и, наоборот, человек, всецело одержимый мыслью о смерти, всегда испытывает религиозные чувства, каково бы ни было его сознательное мировоззрение. Что такое был страх смерти у Толстого? Это был, во всяком случае, не просто животный инстинкт, иначе его ведь нельзя было бы преодолеть никакой верой и никакими размышлениями. И мы знаем по «Исповеди», что страх смерти значил у Толстого мистический ужас перед временным, преходящим характером жизни, ужас перед бессмысленностью всей жизни, если она проходит и исчезает бесследно и не прикреплена к чему-либо вечному и безусловному. Жажда вечного и абсолютного, потребность понять жизнь, каждый шаг и момент жизни «под неким знаком вечности», ибо вне вечности все становится бесцельным и бессмысленным, – ведь надо же признать, что именно это ощущение, а не какие-либо отдельные нравственные чувства или общественные идеи, есть само существо души Толстого. Жажда вечности и непосредственное

чувство вечности есть начало одинаково и философии, и религии, и без них нет ни истинного мудреца, ни истинного пророка и подвижника. Кто исходит из них, для того все вопросы жизни приобретают новый смысл и новую форму. Все они требуют тогда абсолютного разрешения, – разрешения, которое могло бы немедленно и всецело примирить нас с жизнью. Здесь становится невозможным общественный утилитаризм, рассматривающий личную жизнь, лишь как средство для блага будущих поколений, общественные проблемы связываются с личными и подчиняются им, и вся жизнь сосредоточивается в одном чувстве и в одной мысли. Кто не испытывает и не понимает этого мироощущения, тому Толстой по существу должен быть чужд; что Толстой говорил разные хорошие и благородные вещи или что он был вообще великим человеком, не может же заставить тех, кому он чужд, чувствовать его родным и близким себе. И если, напротив, мы все это чувствуем, то это значит, что веяние вечного покоряет нас и что вопрос о смысле жизни заставляет нас трепетать всей душой, – даже тех из нас, которые сами считают себя закоренелыми позитивистами и атеистами.

Вера в смысл жизни и потребность устроить и переживать жизнь так, чтобы она имела этот абсолютный смысл, чтобы в каждом ее мгновении сияли лучи вечности, эта вера и потребность проникает все учение Толстого, и как бы мало нас ни удовлетворяли те отвлеченные теории, в которых он выражает свое учение, самый дух последнего мы должны принять и любить, если мы любим Толстого. Я укажу лишь на два пункта, в которых отражается религиозный дух Толстого: один касается области практики, другой – области теории, один относится к формам действия, другой – к формам познания. Центром нравственного мировоззрения Толстого является учение о непротивлении злу злом. Что означает это учение не по своей букве, а по своему внутреннему духу? Я, по крайней мере, непосредственно ощущаю его правду, как чисто религиозную истину: добро коренится в сердцах человеческих и может осуществляться только через сердца. Как ни банальна и мало содержательна, на первый взгляд, эта формула, она

отделяет непроходимой пропастью религиозное понимание добра от позитивного и утилитарного, и по своему духу учение Толстого есть не что иное, как призыв к признанию личной и вместе божественной природы добра. Нельзя приемами зла творить добро, нельзя, в расчете на отдаленную выгоду потомства, общества, человечества, терпеть нравственный ущерб, нельзя нравственный капитал личности отчуждать и пускать в оборот, отрывать его от глубочайшего средоточия личности, как это делает утилитарное и механическое понимание Добра с его принципом: «цель оправдывает средства». Добро есть не ставка в жизненной игре, не личное имущество, которое мы вольны растрачивать и пускать в оборот, а унаследованное от Божества и потому неприкосновенное достояние, которого мы ни на мгновение не можем лишиться, не потеряв связи с вечностью, а вместе с ней и смысла жизни. Можно спорить о том, вытекают ли из этой мысли те практические выводы в области нормирования поведения и отношений между людьми, которые делал из них сам Толстой, и я лично убежден, что они не вытекают, и что вообще никакая одинаковая и ко всем людям и случаям жизни равно применимая нормировка внешнего поведения не может быть логически выведена из нравственного идеала, который непосредственно определяет лишь настроение и склад души; суровый, мелочный и для всех одинаковый устав поведения, – то, что обычно разумеется под «толстовством», – есть лишь обрядовая, внешняя сторона учения Толстого, не связанная с самим его духом и даже противоречащая интимной свободе его внутреннего содержания; но нельзя не видеть, что это учение – при всей рационалистической прямолинейности и потому односторонности своих выводов – по своим посылкам, по своему духу и внутреннему смыслу есть необходимое и правильное моральное отражение религиозного жизнепонимания. С религиозной точки зрения нравственное творчество есть божественный процесс, осуществляемый душой, и потому оно может совершаться лишь органически и проступать изнутри наружу, а не делаться и сообщаться внешним, механическим способом; нравственная деятельность

есть духовное произрастание и воздействие, процесс органического *самовоспитания,* как и воспитания других через органическое же *заражение* добром.

В области созерцания и теории, в области Богопознания и миропознания Толстой представляется большинству из нас еще менее приемлемым, чем в области нравственной. Верующие находят, что его вера скудна и одностороння, и что он слишком много прав предоставил отвлеченному разуму. Люди неверующие, люди чистой науки и прикладного знания, напротив полагают, что он слишком узко провел границы человеческого разума, отвергнув науку, технику, планомерное общественное строительство. Несомненно, правы те и другие, и мы не можем не искать мировоззрения, в котором одинаково и вера, и разум понимались бы более широко, чем у Толстого. И все же есть нечто, чем Толстой нас потрясает и заставляет внимать себе и в этой области: это есть та непосредственная цельность и устойчивость, с которой в нем самом примирены вера и разум. Все мы живем, раздираемые противоречием и борьбой между этими двумя началами; все мы не в силах охватить и замкнуть сферу знаний и верований, необходимость которых мы сознаем, найти ее связь и средоточие. Наиболее религиозные и преданные вере люди признают теперь, что кроме веры, возможно и рациональное, научное знание; оно только не интересует их, и они требуют, чтобы оно не переступало своих законных границ и не вторгалось в дела веры. С другой стороны, самые фанатичные поклонники науки и рациональной практики мирятся с верой, как с «частным делом» личности и, по крайней мере, допускают ее психологическую необходимость. Времена, когда разум признавался дьяволом, и времена, когда он объявлялся божеством, одинаково прошли. Самые рассудительные, но не самые горячие из нас одинаково почитают и разум, и веру, но требуют, чтобы они были распределены по разным местам нашего мозга и не соприкасались друг с другом. Последнее решение есть, конечно, весьма полезное педагогическое и пропедевтическое правило, поскольку мы уверены, что фактически в головах огромного большинства людей смешение веры с разумом не

может привести ни к чему, кроме сумбура. И вообще наше нынешнее отношение к вере и разуму делает честь нашей широте, терпимости и культурности; но оно, все же, свидетельствует, что мы – эпигоны, жертвы безвременья, что лучше всего мы чувствуем себя во втором и предпоследнем, а не в первом и последнем. И в мгновения великого трагизма, когда в лицо нам веет дыхание абсолютного, мы шатаемся и чувствуем себя беспомощными, сознаем недостаточность своей веры или своего разума и тоскуем по утраченному духовному единству. И вот рядом с нами, в конце XIX и в начале XX в., посреди сложной, раздробленной и бесконечно спутанной культурной жизни, появляется человек, у которого есть единая душа и единая религия в глубочайшем смысле слова и для которого разум и вера есть одно и то же, – мудрец и пророк, как его знала древность и почти не знает новая культура. Подобно тому, как например, Гераклит, Платон или из новых Спиноза не могут ведать и допускать религии за пределами своего знания, ибо их философия и есть для них религия, или подобно тому, как апостол Павел, Иоанн Богослов или блаж.Августин не знают какой-либо науки за пределами своей веры, которая и означает для них единственное и совершенное разумное познание жизни, – так и для Толстого вера и разум по существу есть одно и то же, и ему чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства – одинаково и Тертуллианова вера в нелепость[606], и современное поклонение безрелигиозному разуму. Конечно, то, во *что* Толстой верил и что он видел, было, во всяком случае, неполно и односторонне. Но то, *как* он верил и видел, потрясает нас и делает Толстого в наши дни легендарным существом, как если бы среди нас жил ветхозаветный пророк или античный мудрец. Мы видим свет правды в раздробленных отражениях и отблесках, и не находим его источника или боимся взглянуть на него; он же своими орлиными очами глядел прямо на солнце, и если этот блеск слепил и его, и во всем остальном мире, где для нас есть свет, он видел только тьму, то это не может уже нас удивлять. Поэтому наше отношение к Толстому всецело зависит от того, предчувствуем ли мы, хотя и не можем узреть, тот свет, который

он видел, тоскуем ли мы по нему или нет; в последнем случае он был бы только жалким слепцом, который спотыкается и там, где уверенно ступают дети, – в первом же случае он есть высшее существо, ослепленное слишком ярким светом.

В этом понимании Толстого, как существа, ослепленного светом, содержится, мне кажется, разгадка неизбежно двойственного отношения к нему. Он приводит нас в трепет и внушает нам благоговение, ибо мы видим, как сам он весь озарен лучами того света, который он прямо созерцает; но его отношение к нашей, земной, сумеречной жизни, как к абсолютной тьме, его неспособность различать многосложные очертания предметов и разнообразные переходы между светом и тенью, на которых основаны все наши расценки жизни, – все это неизбежно возбуждает в нас протест. Это положение ослепленного светом человека, который с дневного простора возвращется в пещеру, где видны лишь смутные тени – это трагическое положение описал и пережил духовный брат Толстого – Платон. Мы же, благоговейно почитая человека, спустившегося с недоступных нам высот в нашу сумрачную пещеру, все же не можем отказаться от мечты увидеть солнце так, чтобы оно не затемнило, а осветило нам мир. Или, выражаясь иначе, Толстой видит свет лишь там, где кончается жизнь, где, на недоступных живому существу горных вершинах, блестит бесконечная и однообразная ослепительная белая и ровная поверхность девственного снега; мы же, глядя на эти вершины, хотим, чтобы сияние их доходило до нас, освещало и оживляло все многообразие красок и очертаний нашей жизни. В этом – задача завершения и дальнейшего развития религиозного сознания; мы ищем святости без отречения от мира, мы ищем религиозной органичности жизни, не искупаемой ее обеднением и упрощением, мы хотим поверх неизбежного для религиозного чувства дуализма между абсолютным и относительным, тем и этим миром, укрепить и уяснить их высшее единство.

Но, все же, это преодоление Толстого возможно только через ту же тоску по свету, что жила в нем, и благоговейная любовь к Толстому предполагает единомыслие и единодушие с

ним в самом основном: в общем религиозном отношении к жизни. Тогда разномыслие в *решении* религиозной проблемы не исключает действия на нас его общего религиозного духа, и расходясь с ним во мнениях, мы можем преклоняться перед ним, как перед пророком Божиим, и тосковать теперь над жизнью без пророка, – который ведь не так скоро вновь народится. Любовь и благоговение к Толстому *обязывают;* они обязывают нас не к «толстовству», не к отказу от курения или городской жизни, а к отказу от обыденщины, от бессмысленного потопления жизни во временном и внешнем, от безрелигиозного отношения к жизни. И мне кажется, что эти чувства не только обязывают, но уже начинают осуществлять в нашей душе то, чего они требуют от нас. Мне кажется, что смерть Толстого пробуждает в большинстве из нас глубоко дремавшие религиозные чувства, что наше отношение к памяти Толстого есть отношение по существу религиозное и что эта смерть может явиться началом коренного духовного переворота в сознании общества. Голос мертвых звучит и действует сильнее голоса живых. Эти дни национальной скорби по самом национальном нашем гении не должны и не могут пройти бесследно для национального самосознания; если объединение интеллигенции с народом, если единство национального сознания, о котором мы все мечтаем, может вообще осуществиться, то легче и вернее всего – вокруг могилы Толстого и с помощью того религиозного чувства, которое вызывает теперь и в неверующем интеллигенте, и в православном крестьянине эта священная могила. Я далек от кощунственной мысли об утилитарном использовании для общественных целей смерти Толстого. Я ощущаю в себе и вокруг себя нарастание того благоговейного отношения к Толстому, для которого оскорбительна утилитарная его оценка; и повторяю, мне хочется верить, что именно это новое чувство явится источником нашего духовного обновления. Если это случится – я не решаюсь этого утверждать, а высказываю лишь надежду и робкую веру, – то это духовное обновление послужит в свою очередь, само собой и без преднамеренной мысли о том, делу общественного обновления. Если же этого не будет,

если смерть Толстого окажется не событием национальной жизни и началом новой ее эпохи, а лишь эпизодом, оживившим столбцы газет и залы собраний, то история скажет о нас, что мы не заслужили быть современниками Толстого и свидетелями его прекрасной смерти. Будем же верить этому, пока жизнь нас не опровергнет, будем призывать дух Толстого благословить и просветить нашу жизнь, личную и общенародную!

Толстой и большевизм[607]

Со смешанными чувствами приходит Советская Россия к празднованию столетия со дня рождения Л.Н.Толстого. Разумеется, прежде всего, чествуется великий, всемирно известный художник, один из крупнейших романистов мира, которого можно будет рассматривать просто как самого большого представителя реализма. В таком отношении юбилей Толстого вполне приемлем для правящих кругов Советской России, и встречать праздник они будут без какого-либо душевного разлада. Большевизм печется о том, чтобы слыть защитником и покровителем искусства и ценителем больших художников. Хотя идея автономности культурной ценности искусства, как и вообще ценности культуры, чужда большевистскому мировоззрению, и большевизму свойственно использовать искусство в политических целях, в качестве элемента всеобъемлющей системы политического воспитания, – все же пока искусство остается областью, в которой свобода, непредвзятость и творческое развитие относительно неопасны и потому терпимы. В какой-то мере оно является клапаном для духовной свободы, преследуемой в других областях. С другой стороны, все, что повышает репутацию духовных достижений России, ее творческой власти в мире, пусть и косвенно, но фактически полезно нынешнему русскому правительству.

Но одновременно Толстой является великим религиозным мыслителем и моралистом, человеком, религиозно-нравственное и социальное миропонимание которого с такой изначальной силой запечатлелось в общественном мнении России и за ее пределами, что слава Толстого-художника была оттеснена на второй план этим его значением. Мировоззрение Толстого не только резко и бескомпромиссно должно противостоять главному пункту большевистского догматизма, который видит абсолютную истину в материалистическом революционном марксизме или даже ленинизме – фактически в этом единственно важнейшем отношении оно и противостоит большевизму. У большевиков вошло в привычку рассматривать

деятелей прошлого в качестве своих предшественников, если их мировоззрение в какой-то точке соприкасается с коммунистической доктриной. Этим людям воздаются почести, несмотря на расхождение с ними по другим моментам. Например, первый русский революционный писатель Радищев, дворянские руководители декабристского восстания 1825 года, первый русский революционер-систематик Чернышевский чествуются просто как герои революции и социализма. Но с Толстым все обстоит по-иному. Прежде всего, в данном случае более глубоки различия в учениях и кроме того, мировоззрение Толстого, в известной мере, и сегодня принадлежит еще живым силам России. До сих пор у него много верных учеников и последователей, а дух его учения и доныне живет в очень распространенных и в последнее время более активных русских религиозных сектах. Короче говоря, Толстой в России все еще остается духовной силой, и большевизм, несмотря на все внимание к мировой славе художника, чувствует себя обязанным к серьезному деловому к нему отношению.

В чем же оно состоит? Оно необходимо должно быть и является двойственным, что вытекает из противоречивости самого мировоззрения Толстого. Он был религиозным социальным реформатором. Прежде всего, это значит, что он был социальным, причем весьма радикальным реформатором. В ненависти против существующего общественного и государственного устройства, в горячем возмущении против правительства и всех его органов – от царя до последнего городового, против господствующих классов помещиков и капиталистов, равно и против церкви, в которой он, как и большевики, видел только орудие оглупления и угнетения народа, – был он полностью проникнут подлинно революционным пафосом. И хотя Толстой был противником материалистического и революционного социализма, позитивное содержание его социального идеала, в общем, было близко социализму. Он отрицал частную собственность, предлагал общность имущества, клеймил, как эксплуататоров, все высшие классы, требовал от них признать вину перед

рабочим людом и рассматривал жизнь каменщика или ремесленника как единственно нормальную жизнь.

В этом смысле, действительно, большевизм чествует в Толстом своего единомышленника и великого предшественника. Отдельные последователи Толстого, кто акцентировал внимание на этой стороне взглядов своего великого учителя, признаются в своей, по меньшей мере, относительной солидарности с большевистским мировоззрением.

И все-таки, все это, с другой стороны, как раз перевешивается тем, что Толстой был религиозным и нравственным социальным реформатором. В этом случае, прежде всего, о главном в учении Толстого – о непротивлении злу силой. Все его обвинения против правительства точно также относятся и к революционерам. Революция и мятеж точно также ненавистны Толстому, как государство и правительство. Если государству запрещено использовать силу, то точно также при помощи силы запрещено бороться с государством и существующим порядком. Как бы не относиться к этому учению Толстого, ясно одно: оно решительно противоречит и большевистской идеологии, прославляющей насильственную революцию, и практике большевистской диктатуры, которая является принципиальным господством насилия. Еще глубже пролегает противоречие между верой Толстого в абсолютное добро и принципиальным нравственным релятивизмом большевистской доктрины. Основа основ толстовского морализма состоит, в конечном счете, как раз в том, что ему кажутся непозволительными все средства, которые греховны сами по себе или являются результатом нравственного компромисса с человеческой слабостью. Напротив, для большевизма высший критерий добра состоит в пользе для революции и пролетариата. Тем допускаются и освящаются все возможные средства, которые ведут к их победе. Скажем больше: в марксистском учении о классовой борьбе как единственном пути к социализму, содержится убеждение, что гармонии и солидарности можно добиться разнузданием ненависти. Утилитаризм и релятивизм революционной морали, ориентированной на социальный успех совсем не соединим с

нравственным абсолютизмом Толстого. Но, в конце концов, все сводится к огромной, непреодолимой противоположности между религиозностью Толстого и атеистическим материализмом. Каким бы ни был Толстой социальным реформатором, и какой бы плоской и бедной не казалось нам его морализирующая религиозность, он все же был религиозным человеком: он проповедывал не своеволие человека, не своекорыстие и погоню за наслаждением, а смиренное самоподчинение человека божественному закону любви. Ему было ненавистно не только несправедливое распределение жизненных благ; еще более он презирал само домогательство земных богатств. Толстой побуждал всех к жизни бедняков, жизни, полной труда и самоограничений, к религиозному аскетизму, который по праву представляется большевизму злейшим врагом его собственных стремлений. Типу человека, преданного Богу, смиренного и самоотверженного, большевизм – вопреки суровости революционно-нравственного пафоса и требованию аскетического служения обществу – сознательно противопоставил идеал человека беспощадного, не признающего над собой никаких абсолютных нравственных норм, верящего только своей собственной энергии, обращенного только к земным благам. С этой точки зрения дух Толстого ощущается как разлагающий яд, первоисточник реакции. Не какое-либо конкретное содержание религиозной веры, но сама религия, религиозный дух как таковой является «опиумом для народа», ядом, который парализует революционную энергию и мешает «штурму небес», как однажды удачно определил смысл большевизма Троцкий. Этого не скрывал Ленин, духовный зачинщик большевизма, и коротко и ясно говорил, будто бы Толстой – типичный реакционер и единственным отношением к нему со стороны революционера может быть только ненависть[608]. Конечно, последователи Ленина в этом отношении, равно как и в некоторых иных, не обладают таким мужеством доктринальной односторонности. Объявлять величайшего писателя Россини заклятым врагом их стремлений им кажется неразумным. В упомянутых социалистически-анархических и враждебных церкви взглядах

Толстого они нашли повод для обоснования его двоякой оценки. Так терпимы они к музею Толстого, где собраны реликвии писателя и его рукописи. Как и все подобные организации в Советской России, этот музей содержится на государственные средства. Государственным издательством будет выпущено собрание сочинений Толстого, и как говорят, будет торжественно отпраздновано столетие со дня его рождения[609]. Но при этом, религиозно-этические работы Толстого остаются запрещенными для всех публичных библиотек (большевистский индекс *librorum prohibtorum*[610]как известно охватывает произведения так называемых «идеалистических» мыслителей от Платона до Канта и Бергсона)[611]. Все без исключения большевистские ораторы во главе с народным комиссаром просвещения Луначарским, которые выступали в связи с толстовским праздником, в один голос подчеркивали, что нельзя ограничиться восторгами по поводу Толстого и, при всем к нему почтении, строго отделять в его учении «реакционное» и «контрреволюционное» от положительного и резко, и определенно осудить первое. Советскому правительству, помимо всего, предстоит множество хлопот с религиозным настроением, которое, несмотря на преследования или напротив, вследствии их, заявило о себе и во внутреннем укреплении православной церкви (которой уже должны быть сделаны серьезные правовые уступки), и в оживлении морализующего сектантства. Можно знать о себе как о правительстве страны (которая, несмотря на официальное переименование в «Союз социалистических республик», все еще чувствует себя Россией) и гордиться своими великими гениями, не избегать участия в празднике Толстого и вместе с тем бояться усиления религиозного настроения, вызванного этим праздником. Можно сказать, что чистой радости праздник Толстого большевикам не доставляет.

Перевод с немецкого А. Власкина

Лев Толстой как мыслитель и художник[612]

В конце июля 1910 года, незадолго до смерти, в преклонных уже годах, Толстой был вынужден к поступку, который противоречил всему его пониманию жизни и ощущался им самим как что-то греховное и дурное. Он, кто с глубочайшим религиозным убеждением вот уже с тридцати лет проповедывал всему миру о том, что государство и собственность, право и закон есть не что иное как измена единственно правильному закону жизни – христианской заповеди любви к ближнему; он, привыкший не считаться с господствующим порядком вещей, равно как и с мнениями и суждениями людей, говоривший и делавший только то, что соответствовало его пониманию божественной истины, должен был под диктовку своих друзей собственной рукой написать составленное по всем правилам юридического искусства завещание, в котором передавал своей младшей дочери авторские права на все свои произведения[613]. Его друзья с полнейшей ясностью доказали, что это был практически единственный возможный способ спасти его произведения от алчных наследников и проповедывать свое учение в неискаженном виде всему человечеству и после смерти. Если бы он, повинуясь не нормам гражданского права, а своему непосредственному чувству ясно и открыто отрекся бы от авторских прав, то с юридической точки зрения такое заявление после его смерти было бы признано недействительным и законные наследники завладели бы этими правами. Только тогда младшая дочь, убежденная и верная сторонница его учения, могла бы успешно исполнить волю писателя – передать произведения Толстого всем людям, распространять его идеи по всему миру – если бы она в судебном порядке была признана единственной наследницей его авторских прав.

Чтобы освободиться от мучительного греха частной собственности, по меньшей мере, перед лицом близившейся кончины, и затем после смерти иметь возможность возвещать свое учение независимо от глупых и злых государственно-

правовых норм, писатель, вопреки собственной практике и убеждениям, должен был однажды сам подчиниться этим нормам. К тому же, он был вынужден утаивать свои действия от наследников, чтобы последние не могли ему воспрепятствовать. Он, стремившийся всегда жить по-божьи, в любви и истине, должен был действовать наперекор своим близким, подобно хитрому дельцу. Как заговорщик, в лесу, сидя на пне, мучимый глубокими моральными сомнениями, с неспокойной совестью, восьмидесятидвухлетний нравственный учитель человечества торопливо писал документ, вызывавший в нем чувство глубокого отвращения. Он делал то, что сам переживал как непростительное соглашение с правящей силой зла. И при всем том, смысл его учения, который был для него тождествен с религиозным смыслом его жизни, как раз состоял в том, что любая попытка преодолеть зло не путем чистого добра и любви, а каким-либо обходным путем, является тщетной и ничтожной.

Без сомнения, тогда в лесу Ясной Поляны, произошла, наверное, одна из глубочайших трагедий великого духа, терзаемого нравственным конфликтом. Но как могло случиться, что Толстой, помнивший постоянно повторяемую им поговорку: «старому врать – что богатому красть», Толстой, обращаясь к Богу, перед лицом смерти совершает поступок, противоречащий всему его учению? Было ли это случайностью, моральной ошибкой, которую допустил старый мыслитель? Но нет: трагедия этого события состояла как раз в том, что для Толстого не было другого выхода. Конечно, ему было бы много проще сказать: «что произойдет после моей смерти, меня не касается; в последние мои дни я должен действовать в духе правды и любви». Но, в сущности, это было бы легким и дешевым жестом; Толстой чувствовал ответственность не только за собственные деяния, но и за имеющееся в мире зло. Морально предпочтительнее мучиться от своего дурного поступка – как он сам из любви к ближним переживал позор и грех богатства в последние десятилетия, нежели вынести, что после его смерти алчные наследники овладеют самым святым для него – его верой, изложенной им в его сочинениях. Чтобы ослабить зло в

мире, нужно было пойти на один дурной поступок, заключить компромисс с самим злом, по крайней мере, в одном действии. С другой стороны, эта необходимость противоречила всему нравственному учению Толстого. Чтобы быть верным своим нравственным целям, Толстой должен был изменить самому себе. Следовательно, неразрешимый трагизм этого случая является живым указанием на то, что его учение и мировоззрение обременено внутренним противоречием, которое необходимо проявилось на практике. Кто внимательно прочитает дневник Толстого, его переписку, беседы с друзьями и молодежью, тот на каждом почти шагу заметит постоянную борьбу Толстого против неподвижности и односторонности нравственного догматизма его ортодоксальных учеников, а, значит, и против своего собственного учения в той мере, в какой оно выступило в качестве определенной рациональной системы, ряда логически-фиксированных норм поведения.

Противоречие, постоянно присущее учению и жизни Толстого и придающее им неразрешимо-трагическую форму, состояло в том, что этическое мировоззрение Толстого и его моральный пафос направлялись одновременно на две различные сферы – с одной стороны, на реформирование внешней жизни, устранение известных форм ее социальных отношений, казавшихся ненормальными и дурными, и заменой их на другие, признаваемые единственно нравственными, и, с другой – на внутреннее преображение нравственной жизни, умонастроения, структуры личности. Толстой в одно и то же время был и социальным реформатором и религиозным моралистом. Но он не замечал, что между этими сферами духовно-нравственной деятельности существует никогда неустранимое различие, как бы тесно они не были связаны; однако, именно в утверждении единства, или, даже скорее, абсолютного тождества этих двух задач состоял особенный смысл и подлинный пафос его учения. В осознанном и сформулированном им понимании жизни *Бог* и *Закон Божий* (как это выражается в известных нормах поведения и внешних человеческих отношениях) тождественны; следовательно, внутреннее отношение человека к Богу, внутреннее

совершенствование личности и внешний образ жизни человека, следование им нормам права, – суть одно и то же. Великое, уникальнейшее нравственное открытие христианства, вся его религиозная сущность, которая выражается в преодолении закона благодатью, внутренним присутствием сил самого живого Бога, согласно которой, раскаявшийся перед Богом грешник много ценнее нежели фарисеи, верно соблюдающие закон, но не имеющие в своей душе ни малейшего следа любви к Богу и ближнему, – этот подлинно христианский аспект нравственности остался совершенно чужд учению Толстого. И все же, как неутомимо-искренний искатель нравственной правды, он чувствовал и всегда говорил, что любая внешняя реформа жизни бессмысленна, если она не основана на внутреннем здоровье, на религиозном обращении; он ощущал, что последний и единственный смысл нравственности состоит все же не в законе, не в нормировании внешнего образа жизни, а в искании Бога, во внутреннем просветлении и стремлении к жизни в Боге. Неимоверными усилиями своей титанической нравственной воли Толстой пытался насильственно привести к нераздельному единству две различные сферы нравственной активности, которые коротко мы можем обозначить как нравственное (естественное) право и как сущностная, субстанциальная нравственная жизнь. Но практически, это стремление привело к постоянным колебаниям между двумя нравственными толкованиями жизни, которые были определены ориентациями на эти две различные сферы и значит, двумя противоположными пристрастиями – к социальной реформе и к внутреннему религиозно-нравственному просветлению. Это стремление упростить нравственную проблему, попытка схватить всю человеческую жизнь как некое единство и реформировать ее, в сущности, благодаря одному-единственному средству, импонировали всему европейскому миру с его сложной, безнадежной раздвоенностью нашей современной духовно-нравственной жизни; в Толстом обнаружилось нечто от несокрушимо-наивной силы ветхозаветного пророчества, перед которой мир испытывал непроизвольный моральный трепет.

Однако сам Толстой был тоже современным человеком, которому остались недоступны последние глубины духовного бытия, на чем основано действительно всеохватывающее единство; он мог понять это единство только как «разум» или «совесть» и потому оно осталось для него рациональным единством абстрактных принципов. Попытка в *этом* духовном слое найти последнее всепримиряющее и упорядочивающее единство привела только к безнадежному колебанию между двумя различными нравственными толкованиями жизни. Могучая пророческая воля растворилась в беспомощном резонерстве, которое, само собой разумеется, не могло преодолеть трагический конфликт в жизни и учении Толстого.

Если мы рассматриваем с этой точки зрения центральный пункт нравственного учения Толстого, именно, учение о непротивлении злу или, точнее, о непозволительности бороться со злом внешними насильственными средствами то увидим, как в нем глубокое и благотворное религиозно-нравственное понимание, так сказать, отчуждается наивной рационализацией и переносится на чуждую ему область, а затем вырождается в грубое заблуждение, противоречащее и непосредственному знанию, и трезвому реалистическому чувству жизни. Вместе с тем, истинная основа этого учения не только соответствует христианской заповеди платить добром за зло, но постигает также ее глубинный онтологический смысл. Зло не есть ни материальная вещь, ни в себе существующая субстанциальная сила, которая может быть преодолена или уничтожена какой-либо внешней мощью; зло – это ложь, соблазнительная иллюзия, свет заблуждения, который рассеивается только лучами самой истины и ею уничтожается, подобно тому, как темнота преодолевается только благодаря свету. Никакой смертной казнью, никаким физическим уничтожением, вообще никакими внешними карательными мерами никогда не уничтожить даже один атом зла. При всем старании зло просто неуловимо для внешних средств, ибо местом его является жизнь духа, идущей в сфере, недоступной для внешнего воздействия. Только когда благодаря внутренней собранности и органическому развитию духа, из глубин его порождается добро,

тогда само собой зло исчезает перед ним, как тьма перед светом. Или как однажды, с присущей ему наглядностью, выразился Толстой, старая шерсть заменяется новой, прорастающей сквозь нее. Человек и мир могут быть улучшены только благодаря внутреннему органичному росту добра. Улучшение есть органический процесс внутреннего нравственного образования; добро растет и зреет внутри человека и к нему невозможно принудить какими-либо внешними механическими средствами.

Это, как известно, бесспорная истина христианства, ориентирующая наше нравственное понимание на глубокие, онтологические связи духовной жизни. Она особенно спасительна в виду заблуждения, разделяемого всем новым европейским культурным миром и достигшем своего завершения в революционном социализме – внешними механическими средствами, социальными реформами, разовым рационально спланированным вмешательством в человеческие отношения достичь блага и построить царство Божие на земле, – подобно тому, как строят машину или дом. Она учит нас вечным божественным условиям истинного прогресса, недоступного рациональной человеческой воле. Кому, хотя бы однажды, открылась эта, посланная провидением истина во всей ее глубине и простоте, тот увидит все разрушительное безумие доктрин, в слепоте своей пренебрегших онтологической глубиной нравственной жизни и приводящих к мании улучшения и осчастливливания человечества или через анархию и мятежи, зависть и ненависть, насилия и убийства, или же посредством мрачного деспотизма, который укрощает людей, будто диких животных и тем якобы уничтожает зло; но, вне всякого сомнения, это парализует любой свободный жизненный порыв и органический рост духовных сил человека и общества. Своей вершины, сатанизма в чистом виде, это безумие достигает в большевизме, в котором соединились и осуществились хотя и противоположные, но все же, соотнесенные друг с другом потенции безбожной морали – анархической мятежности и деспотизма, парализующего жизнь. В противоположность всей болтовне больших и малых сумасбродных спасителей

человечества, хотевших осуществить добро силой зла и искусством черной магии, проснувшийся в Толстом религиозный смысл спокойно показывает истинное положение, по которому добро может вырасти только из семени добра, посредством органического вызревания, внутреннего религиозно-нравственного образования. Тем Толстой разоблачает слепоту и ничтожество безбожного социального фанатизма и всего, основанного на нем, образа мыслей, в котором нравственная энергия из-за механического подхода к ней, обращается в свою противоположность, в само зло.

Значение этого глубокого и простого понимания невозможно переоценить. Но без соответствующего живого проникновения в глубины бытия, в которых укоренен этот взгляд, при рационализировании он снова, так сказать, овнешняется и потому превращается в свою карикатуру. Именно это и произошло у Толстого. Эволюция Толстого от органического христианского понимания нравственности к радикальному отрицанию государства и права, столь свойственному религиозному анархизму, хорошо известна. Распространенная критика этого учения обычно довольствуется указанием на утопизм таких требований, характеризуя их как одностороннюю, практически неисполнимую гиперболизацию христианской Божественной любви. От такого взгляда обычно ускользает глубокая взаимообусловленность и целостность идейного мира Толстого. Эту критику всегда можно заподозрить в том, что из-за малодушия и лености она, под предлогом практической неосуществимости, избегает неумолимо-строгой последовательности в проведении единственного, признаваемого истинным, морального принципа; сам Толстой постоянно уличал своих противников в такой нравственной и интеллектуальной робости. Однако истина никогда не может быть «преувеличенной», и как бы ни было трудно для нас исполнение ее требований, они должны быть выполнены именно потому, что они истинны. Совсем в ином заключается та глубокая суть дела, в которой усматривается ложность социально-политических требований Толстого. Отрицание Толстым государства и права, его неспособность понять

подлинный смысл позитивного закона странным образом вытекают у него из прямо-таки противоположной ошибки, а именно из *гиперболизации понятия закона.* Совершенно очевидно, что такое отрицание имеет у Толстого только тот смысл, что все государственные законы полностью должны быть заменены нравственным законом. Как уже говорилось ранее, у Толстого заповедь свободной христианской любви или наставление субстанционально пропитать внутреннюю духовную жизнь силой любви посредством укоренения в Боге, рационализируясь, превращается во внешний закон человеческого поведения. Религиозная этика закона является скорее ветхозаветной, чем собственно христианской. Это – этика непреклонно-строгого закона, нежели благодати и свободного Богосыновства. Она сродни мрачному духу ветхозаветно ориентированного пуританизма, что объясняет большое влияние Толстого в англосаксонском мире. Характерен, равно как и значителен тот факт, что Толстой, этот проповедник христианской любви, был настоящим деспотичным духом, всегда стремившимся строжайшими законами *принудить* человечество к братской общности. Физическое насилие государственной власти и позитивного права, конечно, должно быть заменено духовным принуждением нравственного закона, но это последнее, хотя и может рассматриваться как внутреннее в сравнении с государственным законом, остается все же, как всякая принуждающая всеобщая норма, внешней по отношению к свободной, внутренней нравственной жизни. «Ты не должен ни при каких обстоятельствах убивать, ты не должен никому причинять насилия (в том числе злодею, который на твоих глазах мучает ребенка, – таково известное возражение Вл.Соловьева)[614], ты не должен есть мяса, курить, тебе не позволено разводиться, ты должен заниматься физической работой», – пользуясь этой сетью «долженствований», Толстой не только безжалостно насилует всю человеческую жизнь, но видит в этом адекватное, полноценное раскрытие христианской заповеди любви. Именно поэтому христианское учение быстро превращается у него в социально-политическую доктрину. Без основательного знания социальной эмпирии и ее

закономерностей, не чувствуя некоторой дисциплины этой сферы духовного средоточия жизни, он смело занялся проблемой национальной экономики, государственными и правовыми проблемами. Он спокойно рассуждает о сущности, или скорее, не сущности денег, частной собственности, государства, права, всегда имея под рукой короткие и простые решения, в соответствие с которыми вся сложность, трагическая запутанность современной социальной жизни легко может превратиться, благодаря рациональному осознанию и подчинению разумным нормам в христианское царство Божие на земле. В этом смысле социальное учение Толстого, несмотря на то, что с государственно-правовой точки зрения оно должно быть охарактеризовано как анархизм, родственно социализму с его волей к деспотически-рациональному регулированию всех сфер жизни в соответствии с абстрактным принципом справедливости. Если бы толстовская концепция жизни действительно осуществилась, то господствующий в ней моральный деспотизм был бы намного гибельнее и непереносимее материалистически ориентированного деспотизма социалистического регулирования жизни. Отрицание государства и права, норм и действий, которые извне связывают совместную жизнь людей (в случае необходимости – и физическим принуждением), не претендующих ни на абсолютную нравственную значимость, ни на то, чтобы изнутри регулировать нравственную жизнь, следует у Толстого как раз из-за этой *завышенной оценки* нормативного аспекта нравственности. Звучит парадоксально и все же остается верным, что физическая мощь, которая подобает государству и праву, определяющих при помощи норм внешнюю организацию жизни, все же меньше принуждает человека и оставляет ему намного больше свободы, нежели нравственная норма, которая выступает от имени совести и претендует на то, чтобы внутренне соединить людей. Однако такая норма, все же, не достигает последней глубины личности, а ведь только исходя из нее человек может действовать и жить по-настоящему свободно и нравственно. Поместить преступника в тюрьму, чтобы уберечь людей от его опасных поступков, а ему внушить,

что его действия не останутся безнаказанными, предоставив его нравственное улучшение свободной милости Божьей и таинственно-глубокому, недоступному никаким нормативам процессу душевного исцеления – все это намного гуманнее и скромнее, чем дать ему внешнюю свободу и при этом хотеть связать его волю строгими нравственными нормами. Очевидно, что учение Толстого с его тенденцией к упрощению, смешивает две различные задачи. Хотя никакое физическое насилие, никакие внешние меры не в состоянии уничтожить даже атома зла, равно как и породить малое зернышко добра, они все же могут извне защитить имеющееся добро и поставить преграду на пути злых сил. В.Соловьев, критикуя учение Толстого, однажды точно подметил: хотя государство и не может создать рай на земле, но его назначение в том, чтобы предотвратить превращение ее в ад. Нормативная нравственность, законническая мораль не могут достичь чего-то большего, чем внешнее дисциплинированна воли, хотя бы и претендовала на нечто более глубокое и возвышенное, – даже на абсолютное добро. От субстанциальных глубин нравственной жизни к эмпирической действительности, к поступкам людей и их совместной социальной жизни ведет долгий, трудный путь со множеством препятствий разного рода. Истинное искусство нравственности именно в том и состоит, чтобы на любом отрезке этого пути использовать необходимые эмпирически обусловленные и эмпирически действенные средства, чтобы помочь распространению и осуществлению во вне внутренней нравственной силы. Как государственно-правовой порядок, так и всеобщие нормы нравственности – все царство «законов» или форм дисциплины и воспитания воли имеют значение как эмпирически обусловленное средство распространения внутренних сил нравственной жизни; внутреннее же соотношение между различными средствами, мера принуждения и свободы, соотношение форм принуждения может обсуждаться только эмпирически-психологически, от случая к случаю и не позволяет прийти к какой-то простой, однозначной формуле, имеющей абсолютное значение, так как

все это принадлежит царству относительного, царству воспитательных средств.

Эта недооценка относительного, сложности «мира» (в его положительном и также отрицательном значении) как области применения нравственной воли и одновременно ее препятствия и свойственно мировоззрению Толстого. В этом он выступает, быть может, великим представителем типично русской болезни нигилизма, происходящей от духовного абсолютизма. Русский дух всегда направлен на абсолютное; религиозная основа русской души не может успокоить себя какими-либо автономными срединными ценностями; для русского духа ценно только то, что обладает абсолютной санкцией и находится в непосредственной связи с Богом и может рассматриваться как проявление абсолютной ценности, божественной истины, вселенской «правды» (непереводимое русское понятие, которым обозначается нравственное добро или истина как подлинное, онтологическое бытие). Но когда абсолютное пытаются постигать рационально, с помощью понятий, то его противопоставляют всему относительному, которое в результате этого утрачивает какую-либо ценность и поэтому отрицается напрочь как что-то неистинное и дурное. Сосредоточение нравственной воли на абсолютном утверждении, равно как и на утверждении самого абсолютного, таким образом, практически приводит к универсальному отрицанию, нигилизму. Вся эмпирия, весь мир, безмерность космической действительности, образующие конкретную почву для всего творческого нравственного жизненного развития, для взгляда, ослепленного абсолютом, улетучивается, превращается в ничто или напротив, представляется затмением, злом, которое надо отрицать и уничтожать.

Только так уясняется трагедия духовных борений у Толстого. Дух Толстого – настоящего пророческого склада: изо всех сил искал он абсолютное добро, божественное, был страстно привязан к Богу и требовал только полного и окончательного осуществления христианской истины, подлинно божественного в жизни – не меньше. Эта неукротимая глубокая духовная сила богоискательства своей стихийной

совестливостью давит на нравственное чувство, противостоя запутанности и раздвоенности современной жизни. Для современников в Толстом воскресает первобытная, вечная сила духа. И когда Толстой, незадолго до смерти, покинул дом, чтобы отречься от своих поместий, семьи, своего известного всему миру имени, от всех человеческих привязанностей и безвестным странником с одним только Богом ходил по необозримым, заснеженным русским просторам – тогда по всей России и возможно по всему миру прошел трепет религиозного восхищения. Однако религиозная сила Толстого достигала только отрицания, религиозного гнева, безмерного неприятия всего эмпирического нравственного содержания человеческой жизни: государства, искусства, науки, культуры. Положительное, творческое развертывание нравственных сил, любящее просветление эмпирического мира осталось для нее недоступной; при всякой попытке положительно-созидательного применения великая нравственная сила Толстого расплывалась в беспомощном пустом резонерстве; в положительном устроении жизни он не мог помочь не только человечеству, но и себе самому. И его последние, шепотом произнесенные на смертном одре слова: «Вот конец – и все ничего … ничего» говорят об ужасной внутренней трагедии нигилизма, непреодоленного им самим[615].

Тем самым мы касаемся самых последних глубин религиозной антиномии толстовского духа, которые, пожалуй, одни только и могут прояснить отношение Толстого-художника и Толстого-мыслителя, равно как и его отношение к главному в русском духе. Начнем с первой из этих проблем. Что Толстой был гениальным художником, что он принадлежал к величайшим титанам, обладавшим удивительной силой художественного изображения – это факт очевидный, общепризнанный и не подлежащий обсуждению. Но как гений, в особенности художественный гений, может быть нигилистом, отрицателем мира? Ведь художественная творческая сила необходимым образом предполагает духовную положительность, способность воспринимать красоту мира и, следовательно, органическое присутствие божественного в

мире! И если это правильно в целом, то в еще большей степени верно в отношении художественного дарования Толстого. Когда мы воспринимаем действие несравненного реализма его художественных творений, его почти сверхчеловеческую гениальную способность проникать в космически-живую глубину человеческой души и всей природы (вспомним только его психологические описания животных; он их изображает так, что образы встают перед нами как живые существа во всей их внешней и внутренней полноте), то складывается впечатление, будто Толстой – это нечто большее, чем гениальный художник. Он настолько одарен Богом, что предстает перед нами участником самого Божьего творчества и потому посвященным в его тайну. Он творит не как другие художники, создавая свой собственный мир, действительный лишь как индивидуальный аспект реального мира, как «кусок мира, рассматриваемый через призму темперамента», по меткому определению Золя[616]; нет, он разрешает возникнуть перед нашими глазами огромному, единственному, как бы заново созданному Богом миру во всей его пластичности так, что невозможно ощутить и следа субъективного индивидуального человеческого творчества с его неизбежным произволом и несовершенством. Как будто художественная натура Толстого находится вблизи космических корней бытия и потому путь к ним от конкретной, душевно-телесной жизни он может изобразить с органической необходимостью. Слова Гёте, которыми выражен пантеизм подлинного художественного чувства жизни: «нет ничего вовне, чего не было бы внутри, так, что то, что вовне, то и внутри» – во всей их полноте относятся к художественному творчеству Толстого, этому откровению реальности, которая со страниц его художественных произведений обращается к нам.

И все же, эта несравненная способность откровения у Толстого исчерпывается всего лишь художественным изображением витальной области, когда Толстой касается *духовной* жизни, тогда он слаб и неубедителен в своих художественных произведениях. По-настоящему конкретное изображение духовной жизни ему не удается; герои Толстого чаще резонерствут о ней. Если, не принимая во внимание

достижений Толстого и Гёте как мыслителей, рассматривать их только в качестве художников, то Толстой более Гете заслуживает имени «великого язычника». Мережковский однажды удачно, в противоположность Достоевскому, назвал Толстого «ясновидцем плоти»[617]. С неведомой дотоле выразительностью постигает и изображает он глубинное основание жизни, как оно открывается в подсознании, в сумеречной сфере органических ощущений, в самочувствии тела. Человеческие души в их формировании для Толстого – будто бы растения, укорененные в темных глубинах природы и из них вырастающие. Больше чем для Гёте для Толстого космическое означало платоновское ὅυτως ὅυ – сущее по истине, последнее, глубочайшее, реальнейшее, что ему подлинно ведомо. Здесь мы находим, по меньшей мере, *одну* идейную нить, соединяющую в Толстом мыслителя и художника. Его призыв «назад к природе», его презрение к культуре, как чему-то неестественному, превратному, неистинному идет не от общих этических соображений, а из первичного эстетико-метафизического ощущения. В художественных произведениях он всегда стремится резко противопоставить «настоящего» человека, действительную субстанцию человеческой души, как она обнаруживается в инстинктах и побуждениях, в органическом самоощущении и витально определенных страстях, кажущемуся человеку, искусственной маске, которую мы надеваем для других, роли, которую заставила нас исполнять культура и государство. Все сознательное, целесообразное, доминирующее на поверхности жизни выступает чем-то мелким, ничтожным, иллюзорным, даже лицемерным и лживым в сравнении с великим, глубоко укоренившимися в нас природными силами. Оттого он не может поверить в людей действия, так называемых «вождей», которые будто бы навязывают свои цели естественному порядку вещей, благодаря чему последний развивается лишь в одном из указанных ими направлений. Что в «великом» Наполеоне действительно настоящее – это его тщеславие, самовлюбленность, его физическое удовольствие при обтирании кельнской водой, или его ощущения температуры

тела при простуде во время Бородинской битвы. Его восхваляемая гениальность полководца и государственного деятеля – всего лишь иллюзия, ложь, которой он обманул весь мир, используя удобный случай или собственное искусство притворства. Вообще нельзя управлять ни битвами, ни историческим развитием народов: кто мнит себя управляющим, тот сам управляем. Действительно великим человеком выступает Кутузов, обладающий предчувствием величия и мудрости судьбы, сверхчеловеческих природных сил жизни народа, подчинивший себя этим космическим силам так, что насколько это возможно, он не вмешивается в их действие, пытаясь осуществлять не свою собственную, а только их волю. Все, погруженное в природу, живущее в ней – прекрасно, подлинно, гармонично; неукорененное в ней, из природы выпавшее, умышленно-человеческое – безобразно, лживо, превратно, дисгармонично. Со свойственной Толстому силой художественной убедительности в рассказе «Три смерти» изображается в таком духе мучительная, некрасивая, сплетенная из лжи и самообмана смерть изнеженной, светской барыни, спокойная смерть старого крестьянина, смиренно вручившего судьбу Божьей воле и величественная смерть упавшего дерева посреди великолепно-торжествующей жизни леса. В том же духе гармония естественной жизни, показанная в «Казаках» в образах гармонично спокойной прекрасной девушки Марьяны, молодого смельчака и бабника Лукашки, старого охотника Ерошки, перенявшего свою мудрость у самой природы, противопоставляется беспомощной душевной раздвоенности одного интеллектуала. Но если для Толстого-художника и отчасти для Толстого-мыслителя в качестве укорененно-субстанциального и, следовательно, в качестве «истинной» жизни, значимо только природно-космическое, то как обстоят дела с нравственным добром, как быть вообще с духовной жизнью личности? Совпадает ли природно-необходимое, т.е. гармоничное и прекрасное с добром, найдет ли дух человека, устремленного к нравственно-религиозной истине? Как раз теперь возникает антиномия, а с ней и неразрешимый трагизм духа Толстого. Он не такой уж цельный и

наивный язычник. За своей языческой душой, живущей в гармонии с природой, он ощущает нечто иное, чужеродное, движущееся в глубине – нравственно-религиозный дух, стремление к духовной гармонии, к «смыслу» жизни, к твердой *духовной* почве. Толстой не знает, что делать с этим неясным стремлением, действующим в ней с той же силой, которая подобна неумолимому напору природы и собственно говоря, несмотря на долгую, постоянную борьбу никогда не справляется с ним. Из «признаний» самого Толстого и из фактов его биографии очевидно следует, что такая духовная борьба в основном была обусловлена простым чувством страха перед смертью, метафизическим ужасом перед этой бездной, угрожающей личному сознанию, тоской по личному бессмертию. Прямой языческий пантеизм не удовлетворяет потребности последних глубин личности. Чтобы обрести истинную опору для внутреннего бытия, личность должна чувствовать себя укорененной не в одном только космосе, но и в более глубоком пласте бытия, родным для ее собственных глубин. За природой, гармония которой все же не достигает последних глубин личности и угрожает ей уничтожением, человек ищет последнюю родственную его духу первооснову бытия – *Бога.* Только в этом смысле значимо старое выражение христианских отцов церкви: *anima naturaliter Christiana*[618]. Два момента определяют у Толстого этот поиск высшей истины. *Прежде всего,* он ищет здесь истинно-сущее, сущностно-субстанциональное, а не какую-нибудь абстрактную ценность или идеал. Поэтому это – именно *религиозное* искание; здесь Толстой остается все же великим религиозным духом. Конечно, он не может *найти* искомое: для этого он еще слишком язычник. Согласно своей непосредственной художественно-метафизической сущности, он замечает существенно-субстацинальное только в природе; в лежащем глубже он не может обрести никаких истинных корней; оно расплывается у него в неуловимом тумане. И все же глубочайшее и действительно ценное, чего Толстой при этом достигает – как указывалось ранее – усмотрение, что добро, божественное должно взращиваться в нас субстанционально-внутреннее, как это есть в органической жизни и не может быть

заменено никакими внешне-механическими человеческими действиями. И *во-вторых:* у Толстого чисто христианским и чисто русским образом поиск Бога как первоосновы бытия, в которой личность чувствует себя спасенной, соединяется с поиском нравственного добра, нравственной истины, религиозно-нравственного обоснования жизни. Он ищет ту самую упомянутую «правду», «истину» в глубочайшем религиозном смысле этого слова, содержащую во всеобщем единстве и истинное познание, постижение онтологической сущности мира, и указание на нравственно-доброе, верное практическое устроение жизни. В этом смысле у Толстого, как у Сократа, познание и нравственность совпадают. То, что приэтом ищет Толстой, есть та самая первичная гармония, которая непосредственно дана его художественному и инстинктивно-витальному чувству в природе и которого он не находит в глубинной, последней области своей личности, в религиозно-нравственной жизни. Его большое языческое сердце страстно жаждет христианского избавления и возрождения, последнего «спасения души». И чем более он становился язычником по своей непосредственной сути, тем яснее ему открывалось, что путь к просветлению и освобождению идет через нравственное очищение, через отречение и значит через страдание.

Но, как уже сказано, несмотря на искренность и интенсивность своих духовных поисков, он не смог найти и не нашел искомого за всю свою долгую жизнь. Художественно-космический, языески-пантеистический момент его существа был так силен, что он действительно не мог творчески преодолеть его и заменить всеобщим, глубоко обоснованным положительным духовным синтезом. Когда же то, что принималось им за христианство, в конце концов взяло в нем верх над языческим началом, это оказалось пирровой победой. Языческое преодолевается им не положительно, оно не «снимается» в двойном гегелевском позитивно-отрицательном смысле слова, т.е. не преодолевается в высшем синтезе, когда подобающее ему место сохраняется в истинно-онтологической связи, а просто отрицается и отбрасывается. Великий, известный всему миру художник становится нигилистом. Все

непосредственные импульсы конкретной телесно-душевной человеческой сущности, инстинктивно-детское тяготение к миру, его конкретности, симпатии к ритму мировой жизни, вся красота мира, а вместе с ними и искусство, как переживание этой красоты и подражание ей, он просто осудил как нечто бессмысленное и дурное, загородившее путь к нравственно-религиозному совершенству. А поскольку Толстой никогда не мог укротить в себе стихийную силу этих космических сил, постольку в его жизни возникает внутренняя раздвоенность, духовная беспомощность, которые ему так никогда и не удалось преодолеть. Но не только это. Главным стало другое: после того, как он искусно и мучительно удалил из своего сердца все, с чем оно непосредственно было связано и что наполняло его конкретной жизнью, оставшееся оказалось настолько бедно, слабо и убого, что не могло удовлетворить ни субъективно – его сердце, ни объективно-духовную тоску человека вообще, не могло дать настоящую пищу для души. Во имя христианства, чтобы достичь Бога, Толстой оскопил свой дух, подобно тому, как русские скопцы делали это со своей плотью. Толстой, чье большое сердце билось заодно со всем живущим, лишил себя самого глубочайшего и единственно существенного на чем основывается христианство – способности к истинной любви, мистически-субстанциальному слиянию с Творцом и Его творением. Хотя он постоянно говорит о любви и необходимости единственно на ней устраивать свою жизнь, хотя он честно и страстно ищет ее в постоянной аскетической борьбе с самим собой, но не может её найти. Субстанциальное, живое в Боге, достигаемое только сильным мистическим переживанием, для него потеряно безвозвратно. Что теперь осталось – это бог как «разум», «совесть», «моральный закон», т.е. нечто совершенно пустое и духовно-бессильное. Поэтому для него совершенно недоступным оказывается все мистическое, т.е. конкретно-онтологическое в религии, конкретный образ самого Христа, равно как и великий смысл христианской идеи «богочеловечества»: он знает Христа, как учителя морали, понимает и интересуется только абстрактным учением о христианской любви. А из этого следует парадоксальное

явление, заключающееся в том, что Толстой, как художник и язычник, является, собственно, большим христианином, нежели Толстой – учитель христианской морали. Когда в «Анне Карениной» Толстой с глубоким пониманием описывает трагическую судьбу одной прекрасной женщины, которая стремится вырваться из пустоты брака по расчету к настоящей любви и полноте жизни, и погибает от собственной страсти и бессердечного мира, когда писатель с удивительной силой художественного выражения раскрывает нам страдание материнского сердца Анны из-за оставленного ею ребенка, так что нельзя без слез читать это описание – здесь он намного больше христианин, чем когда позднее, он из ложно понятого христианского сознания с отвращением говорил об этом своем произведении и с холодной бесчувственностью утверждал, будто он уже не может более иметь никакого интереса к жизни праздной и развратной светской дамы. Или вообще говоря: когда Толстой-художник, непосредственно сочувствует всем людям, всему живому вообще, всему, что здесь страдает, наслаждается и стремится с глубокой тоской к счастью и последнему успокоению, когда он с искренним интересом раскрывает божественно-космическое зерно жизни, вглядываясь, подобно ясновидцу в ее скрытый за скорлупой порочности и смешным ничтожеством трагизм, и силой своего художественного гения, открывая это нам, он выступает много религиознее, большим христианином, чем когда он во имя нравственно-доброго проклинает весь мировой порядок, познавая и удерживая божественное только в абстрактно-нравственной форме. Великое антиномически-синтезирующее религиозное единство, в котором именно и состоит сущность христианства, и согласно которому с одной стороны, мир в его греховности, ничтожности и противоположности Богу должен отрицаться и преодолеваться, но, с другой стороны, по причине Богосыновства человека, внутренне связанного с самим Богом и родственного ему, мир как Божье творение должен «уважаться» и «освящаться» – такое единство, при котором отречение от мира означает только путь к его просветлению, выражению любви к глубочайшей божественной первосущности мира, –

всегда оставалось недостижимым для Толстого. Несмотря на то, что он стремится к любви, его аскетика полна ненависти, презрения и отвращения к миру. Он, как Иван Карамазов у Достоевского, не хочет принимать Божий мир. В его сердце, тоскующем по любви, покою и последнем спасении в Боге, горит угрюмое пламя бунта. Да, возможно психоанализом показать, что отвращение от чувственности и ее радостей, страх перед переменчивостью чувственной жизни образуют первоисточник морализирующей религиозности в безмерности его язычески-страстной натуры. Мудрое определение одного из первых церковных соборов, осудившего аскетическое воздержание из отвращения ко всему мирскому как нехристианское и признавшего христианской только такую отрешенность от мира, если она вытекает из любви к Христу, прямо указывает на «ахиллесову пяту» религиозности Толстого. Он – великий язычник, впавший в отчаяние именно из-за своего язычества. Предчувствуя великую истину христианства, ясно различая его последнюю цель – просветление мира силой Божьей любви, он сам закрыл себе путь к ней безмерностью борьбы с самим собой, с собственным язычеством, совпадающим у него с сущностью мира. Он постигает религиозное развитие скорее с его отрицательной стороны, нежели с положительной; для него религиозное развитие означает главным образом воздержание, отречение, значит – упрощение и обеднение, а не углубление и обогащение. Оттого подлинной религией для него является именно беднейшая, а не самая богатая; мистическая полнота православной литургии в ее несравненной красоте, с присущей ей ощущением непосредственного присутствия Бога в таинстве и иконах, имманентность небесного в человечески-земном ему ненавистны как суетное идолопоклонство. Его враждебность культуре коренится именно в этом чувстве. Культура – будь то искусство, наука, образование и нравы, государство и право – в самом эмпирическом мире есть нечто, что проникнуто и образовано духом, им укрощенное и просветленное. Правда, она составляет только поверхностный слой бытия, не проникая в последние его глубины и потому не является сущностным его

обожением, его последним, совершенным просветлением, которое могло бы преодолеть и уничтожить все дурное внебожественное в самом его средоточии. Она служит как бы внешним знаком богочеловечности и предполагает единство между повседневной человеческой жизнью, между эмпирией науки во всем ее несовершенстве и последним божественным достоинством человеческой сущности. Культура – это попытка оформления все более глубокого и интимного единства в постоянной борьбе с твердым, неподатливым эмпирическим материалом. И хотя она, как таковая, никогда не достигнет последней цели человеческого духа – истинной богочеловечности и, следовательно, боговоплощения в мире, все же она предполагает реальность таинственно-глубоких внутренних сил, органично развиваясь и вызревая, работает над этой последней целью, и старается запечатлеть их отблеск на самом верхнем слое бытия, делая внешнее символом внутреннего. Но для Толстого все внешнее есть только противоположность внутреннего. Культура для него – только великий обман, подделка под настоящую цель человеческой жизни, соблазнившая весь мир. Нужно освободиться от всего внешнего, отбросить его как хлам, единственно для того, чтобы укрыться в последнем средоточии. Человеческая душа может предстать перед Богом только обнаженной, без всяких одежд и украшений, которые отделяют ее от Бога. Если для Толстого-художника природа означала конкретную полноту и прекрасную гармонию всего живого мира, Божественным в его внешней просветленности в мире, то для Толстого-мыслителя природа существует только в ее противоположности культуре, только как наивнутреннейшая, простейшая, беднейшая, обнаженнейшая глубина с ее предчувствующей близостью Бога как своего единственного блага, которое именно поэтому находится в непреодолимом противоречии с конкретной полнотой эмпирии. И только одно связывает эти два совершенно различные представления о природе у Толстого: то, что он именно здесь ищет субстанциально-сущностное, «истинное» в противоположность видимому, ничтожности неукорененно-искусственного. Но здесь – в противоположность его

языческому ощущению природы – он не может, как уже сказано, достичь истинно положительного и конкретного бытия. Он только предчувствует то, чем обладает в неадекватной форме нравственного добра, морального закона, который выступает в нем в своей негативности как запрет, мощь, суживающая, связывающая и отрицающая конкретную жизнь.

Пришло время определить отношение великого и все же дисгармоничного духа Толстого с его внутренней метафизически-религиозной раздвоенностью к онтологическим основаниям русского духа, и вырастающей отсюда типично-русской религиозности. В общем и целом представительное значение Толстого в этом отношении совершенно несомненно. Да, в известном смысле можно сказать, что едва ли найдется еще другой знаменитый русский дух, который и сильными и слабыми своими сторонами был бы столь национально-типичным, как Толстой. В сравнении со всеми прочими великими русскими писателями XIX столетия, чьи творения, несмотря на всю их оригинальность, несут все же на себе заметные следы западноевропейских идей, Толстой, вопреки своему образованию и несмотря на заметное воздействие некоторых западноевропейских мыслителей, например, Руссо и Шопенгауэра, все же совершенно самобытен, укоренен в национальной почве. Он словно голос самой русской земли – правда, со своим собственным индивидуальным тембром, который звучит у него и в его творческой мощи, и в его беспомощной примитивности и некультурности. Толстой, несмотря на свое дворянское происхождение, в русской литературе выступает великим крестьянином, также как и в жизни, физически он был похож на типично русского крестьянина. Толстой был также единственным великим русским писателем XIX столетия, чьи творения оказали непосредственное воздействие на низшие народные классы, на так называемый «народ» в узком смысле. Уже из этого ясно, что из всех представителей русской литературы и духовной жизни только Толстой был близок к русскому религиозному сектантству – типично народному духовному движению, которое едва ли задело образованные слои России.

Обе главные духовные силы, из которых состоит антиномичное соединение самого существа этого писателя – его исключительное космическое чувство, питающее его художественный талант, и его религиозно-нравственная воля, титанический порыв к непосредственному и абсолютному осуществлению нравственной истины в жизни, по-настоящему являются национально-русскими. Что касается первой, то для русского крестьянина особенно характерна привязанность к земле и любовь к ней, чувство духовного родства с природой. Русский крестьянин не считает себя господином природы, как это свойственно самоощущению европейского человека, но ее сыном и слугой, природа и земля владеет им самим. Прекрасный знаток жизни русских крестьян Глеб Успенский называл это явление «властью земли», что, по его мнению, объясняет все своеобразие русской крестьянской психологии. Известным объяснением этому служит примитивность отечественной сельской техники и определяемая ею беспомощность русских крестьян перед силами природы. Но есть и более глубокие, религиозно-метафизические основания, связанные, быть может, с непреодоленным древним славянским культом природы. Возможно, что с верой в византийскую церковь в русский дух проникло что-то от антично-греческого бытия. Религиозное почитание «матери-земли», как известно, играет значительную роль в духовном мире Достоевского, как раз там, где он находит связь с русской народной религиозностью. Достоевский соединяет ее с почитанием Богородицы. У Вл.Соловьева понятие «Софии» как женственно-восприимчивого момента самого Божества, получившее свое дальнейшее развитие этого понятия в учениях современных русских теологов Флоренского и Булгакова находятся в связи с этой космически-пантеистической (или панентеистической) чертой русской религиозности. Наконец, можно указать также на великого философского лирика Тютчева, все чувство жизни которого определяется этим религиозно-космическим ощущением природы. Именно это стихийное чувство того, что человек находится не вне, но внутри природы, что он обнимается ею, и, одновременно, пребывает в нежно-

родственном отношении с ней, как ее собственный сын, является, как уже ранее говорилось, основным источником всей художественно-метафизической настроенности Толстого.

Но столь же национально-типичной является и противоположная черта Толстого – его неистовый порыв к нравственному просветлению мира. Эта черта проявляется у Толстого в ее обнаженнейшей и потому, в самой односторонней форме, со свойственной только ему примитивностью и рациональностью. Впрочем, эта черта свойственна всей русской литературе, всей русской духовной жизни. Речь идет о типично русском стремлении к синтезу во всеохватывающей истине (ранее упоминавшейся «правде»). Отрицание Толстым искусства, нации, всех автономных культурных ценностей ничего принципиально нового в русской духовной жизни, собственно говоря, не означает. До Толстого уже Гоголь после своего религиозного обращения проклял художественное творчество и сжег свои произведения. В общем, вся русская литература XIX века была проникнута сознанием, что ее задачей является не чистое искусство, а именно социальное служение, нравственное воспитание и улучшение мира. Точно также, чистое знание в науке и философии, только теоретическое постижение, для великих типично русских мыслителей никогда не было главной целью: их стремления всегда направлялись на последнюю религиозную истину, которая могла бы служить основанием для нравственной реформы, «настоящей» жизни в моральном смысле, улучшения и просветления мира. Понятие культуры есть также нечто, что в общении не отвечает типично русскому духовному стремлению: русский дух ищет всегда чего-то большего, чем культурного развития, он ищет религиозного освобождения. Но голая и наивно-односторонняя форма, в которой эта черта проявляется у Толстого, мираж простого и легкого освобождения всего мира от всего зла и водворения царства Божьего на земле – это довольно известное явление русской духовной жизни и прежде всего, в народных низах, в морализующем сектанстве, а затем – в социально-политическом фанатизме русской интеллигенции, оторвавшейся от своих религиозных корней, во всем русском социализме,

вплоть до большевизма (на чем основывается также родственность социально-политических взглядов Толстого и русского социализма).

И все же, Толстой не достиг последней религиозной глубины русского духа, впадая даже в прямое противоречие с ним. Обе эти главные, подлинно русские особенности его сущности соединены в Толстом антиномически-противоречиво, тогда как русский дух в его последней глубине обладает ими в непосредственно-гармоническом единстве. Ощущение противоположности между Богом и миром, между Божественной волей и непосредственной волей к жизни, между добром и красотой – ощущение, проистекающее из преувеличенного и односторонне-рационалистически схваченного религиозного абсолютизма, и легко, как уже было показано, приводящее к нигилизму по отношению ко всему относительному, не достигая при этом истинной глубины и всеприсутствия абсолютного, близко, правда, русскому духу и часто встречается в его жизни, но является только болезненным искажением его истинной сущности. Напротив, эта истинная сущность в ее последней глубине выражается в религиозном *онтологизме,* столь свойственном для русского православно-христианского благочестия и столь чуждом Толстому. Для такого онтологизма все бытие – просто бытие в Боге и поэтому оно не проклято и не обречено, но любовно утверждено и освящено. Как бы сильно не ощущалась дистанция между Богом и миром, между последним совершенством и сияющей красотой Царства Божьего и греховным несовершенством эмпирической действительности мира и человека – она никогда не вырастает до чистой и непреодолимой противоположности. Чувство внутреннего родства и близости между ними, Богосыновство человека, задушевная связь мира как Божьего творения с Богом, короче, наполненность Божественными силами, своеобразная его спасенность в Боге, превышает все негативное, все сознание внутреннего разлада между ними. Если Бог действительно является отцом всего, у которого и в котором мы остаемся, даже будучи отделенными от него нашей греховной волей, то тогда всякий дуализм, всякий разлад и

раздор, так сказать, есть всего лишь трагический эпизод глубокой и всеохватывающей любви, в которой выражается последнее истинное единство. Вся аскетика и отвержение мира, все старания и усилия, направленные на преодоление себя и мира – являются здесь путем и педагогически-техническим средством для утверждения мира, и всеобщей радости любви, как Голгофа есть тяжкий, но необходимый путь к воскресению. Цель состоит не в преодолении мира, а, напротив, в его *просветлении,* обожении всего сущего. Из этого осознания все-присутствия Бога, в котором укоренено и укрыто все сущее, следует не мрачно-отрицающая, борющаяся воля, но полная любви мудрость и краткое спокойствие духа. Вся мрачность морализма преодолевается этим религиозным онтологизмом, так же как Бог – владыка и судья и преодолен Богом-отцом в единстве любви с Богом-сыном, который был одновременно человеческим, земным сыном и вечно живым святым духом. Эта последняя мудрость представлена с классической чистотой в образах русских святых, в Серафиме Саровском и в известных «старцах» Оптиной Пустыни, к которым Толстой много раз обращался, оказавшись не в состоянии, однако, – подобно другим великим русским, как это было с Гоголем, Киреевским, Достоевским, Константином Леонтьевым и Вл.Соловьевым – понять их и обрести присущую им душевную благость. Этой последней христианской мудрости и блаженства Толстой никогда не достигал. Лишь однажды удалось Толстому, Толстому-художнику, а не мыслителю, приблизиться к этой глубочайшей религиозной истине русского духа и творческим переживанием постигнуть ее. Это произошло, когда он с гениальным реализмом создал в «Войне и мире» образ Платона Каратаева – образ, имеющий для понимания русской сущности еще большее значение, чем известные образы Достоевского. Всегда спокойный, исполненный прирожденной мудрости, живущий в Боге и пребывающий в постоянном доверии к нему, с инстинктивной уверенностью, отличающий доброе от злого, непосредственно, без раздумий и большого усилия над собой выбирающий постоянно правильное, укрепленное в потустороннем, но столь же трезвое, по-человечески простое, и

уверенно разбирающийся в нуждах жизни, – таким у Толстого выступает русский дух. И если Толстой, по собственному замечанию, усмотрел в нем «воплощение всего русского, доброго и круглого», то здесь увидел он глубочайшее из всего, что открывалось ему за всю его жизнь. «Круг» есть, философски выражаясь, символ актуальной бесконечности, покоящегося совершенства бытия, как оно является эмпирическому созерцанию. Именно поэтому он является также символом добра – не абстрактного добра в его противоположности злу, в его враждебности и высокомерном бунте против несовершенного, но добра в себе, конкретно-доброго, которое совпадает с любовью, со стремлением к всеохватывающему единству. Как мыслитель, Толстой не достиг этого онтологически-укорененного добра. Бог, добро, любовь являлись и действовали в нем самом, напротив, чем-то острым, угловатым, подобно боевому копью, безжалостно пронзающему все живое, или тесной ограде, за которой остается жизнь во всей ее полноте. Безнадежное раздвоение «добра» и «жизни» осталось его последним словом, подобно тому, как его собственный великий дух разделился в раздвоенности художественного жизнеутверждения и мрачного, морализаторского жизнеотрицания. Но он всегда предчувствовал и стремился к последнему, подлинному, сущностному добру – совершенному, по-настоящему обоженному бытию человека. Поэтому этот титанический дух был в самой слепоте своей все же провидцем, одним из величайших примеров той тоски по Богу, которая живет в глубинах русской души и наполняет все ее существо.

Перевод с немецкого В. Макарова

Современники

О книге П.Б.Струве «На разные темы»[619, 620]

Появление в свет собрания статей П.Б.Струве обратило на себя внимание общества и печати далеко не в той степени, в какой оно того заслуживало. Дело ограничилось тем, что журнальные рецензенты, каждый с своей точки зрения, отметили отдельные интересующие их взгляды, которые в свое время были высказаны автором в статьях, перепечатанных в сборнике, и подвергли эти взгляды известной критической оценке, также с точки зрения их соответствия тем или иным личным убеждениям рецензента[621]. Между тем, когда такой, несомненно выдающийся писатель, как П.Б.Струве, опубликовывает собрание своих работ и таким образом как бы представляет обществу отчет об итогах известного крупного (почти 10-летнего) периода своей литературной деятельности, долг общественного мнения дать *общую* оценку трудов и мыслей такого писателя и его литературной физиономии.

П.Б.Струве, совершенно независимо от *содержания* его миросозерцания, представляет собою бесспорно весьма крупную и интересную фигуру новейшей русской литературы. Как всякая крупная личность, он одновременно и отражает на себе типические черты воспитавшей его национальной культуры, и обладает личным, в высокой степени оригинальным, умственным складом. И то, и другое выразилось, как нам кажется, прежде всего в своеобразном сочетании в мышлении г.Струве элементов науки и публицистики, теории и практики, отвлеченной и прикладной мысли. Если желать в сжатой афористической формуле выразить ту и другую сторону его интеллектуального характера, то можно сказать, что он есть одновременно и мыслитель-*публицист,* и публицист-мыслитель. Последние корни и глубочайшую, подчас тайную, цель его мышления составляет всегда искание *практической* правды – правды социально-политической, этической и отчасти даже (в последнее время) религиозной. Постольку он является характерным представителем исторически сложившегося национального типа русского писателя. Жажда «правды-

справедливости» (термин г.Михайловского), потребность найти нравственно удовлетворяющие ответы на «проклятые вопросы», составляет исконную особенность русской мысли[622]. Но влечение к «правде-справедливости» редко уживается мирно и гармонически с влечением к «правде-истине». Слишком часто нравственный импульс выходит за пределы своей законной роли *двигателя* мысли и вмешивается в самый ход ее, отклоняя его от единственной цели – «правды-истины», и придавая мысли неподобающую ей по самому ее существу субъективную окраску. Такая этическая или социально-политическая тенденциозность мысли составляет образную сторону типично русского «примата практического разума над теоретическим» и есть как бы наследственный грех русского мышления. Известное бессилие наших выдающихся умов в области *отвлеченного* разрешения философских и общественных вопросов составляет неоспоримый и всем знакомый факт, и факт этот почти всецело должен быть отнесен на счет этой субъективности мышления, которую у нас пытались даже узаконить и теоретически идеализировать в достопамятном (теперь, к счастью, уже почти отошедшем в область предания) учении о «субъективном методе в социологии»[623]. Оригинальность Струве в сонме наших мыслителей-публицистов и заключается именно в том, что несмотря на биение в нем живой общественно-этической струи, он вполне свободен от этого субъективизма мысли. Моралист и политик не вытесняют в нем мыслителя, наоборот, в нем до известной степени воплотилось резкое и оригинальное сочетание мечтательно-идеалистической русской души с чисто немецким трезвым и глубоким умом. За какой бы вопрос он ни брался, всегда *кончает* практическими, публицистическими или этическими выводами из него; но *начинает* он с самых отвлеченных, почти всегда философских корней вопроса. Уже в первом его главном произведении, в «Критических заметках к вопросу об экономическом развитии России», ярко выразилась эта черта его мышления: ясный и трезвый вывод о неизбежной европеизации русской экономической жизни (вывод, с тех пор непререкаемо вошедший в общее сознание) опирался у него не

только на конкретный анализ действительности, но и на отвлеченные данные теории познания и философии. В.В. и Николай-он опровергались не только фактами статистики, Марксом и Шульце-Геверницем, но и Кантом, Рилем и Зиммелем[624].И если в своих последних работах (см., напр., последнюю статью сборника: «В чем же истинный национализм?») Струве обосновывает свои новые общественные взгляды на философских и даже метафизических посылках, то он лишь остается верен требованиям своей умственной натуры. Эта натура мыслителя, человека науки, обнаруживается почти в каждой строке, вышедшей из-под его пера, и в этом, повторяем, состоит оригинальность его фигуры, на фоне русской публицистики. Поэтому и первое, что бросается в глаза при чтении любого произведения Струве, это – его научная эрудиция во всех отраслях общественных и философских наук. Не впадая в преувеличение, можно сказать, что если Россия и видала более выдающихся публицистов, то редко литературному служению ее общественным интересам отдавался человек столь широко и научно образованный, и такой истинный и прирожденный ученый, как П.Б.Струве. Уже одно это обеспечивает ему прочное имя в истории нашей публицистики.

С этой точки зрения приходится пожалеть, что в рассматриваемый сборник вошли далеко не все работы П.Б.Струве; и притом в числе исключенных имеются некоторые из наиболее выдающихся его произведений. Упомянем о философском предисловии к известной книге Бердяева, о работах по истории крепостного хозяйства, критике основных посылок теории Маркса, и о ряде немецких статей нашего автора, с которыми уже давно пора было бы познакомить русскую публику; в числе этих статей имеются работы, которые и по теме, и по выполнению представляют выдающийся интерес. Такова, напр., статья «Учение Маркса о социальном развитии», обстоятельная критическая оценка книги Бернштейна, статьи по русскому аграрному и фабричному законодательству, исторические изыскания о происхождении марксизма и о ранних литературных трудах Маркса и т.п.[625] Все

эти русские и немецкие работы исключены автором – если не имелось иных соображений – вероятно в виду их чисто научного характера, так что в сборник попали только статьи научно-публицистические. Может быть такое разделение работ на две группы в известном отношении и имеет свое *raison d'etre*,[626] но мы не можем не выразить снова нашего сожаления, что именно *мыслитель* Струве не достаточно полно представлен в сборнике «На разные темы».

В предисловии автор говорит: «В 1894 году, когда автор опубликовал свою книгу «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», он был в философии критическим позитивистом, в социологии и политической экономии решительным, хотя и вовсе не правоверным марксистом. С тех пор и позитивизм, и опирающийся на него марксизм перестали для автора быть всей истиной, перестали всецело определять и окрашивать его мировоззрение. Ему пришлось на свой страх искать и вырабатывать себе новый строй идей». Поэтому «особенность настоящего сборника заключается в том, что в нем на глазах читателя автор перестраивает свое мировоззрение и, таким образом, как бы ведет борьбу с самим собой». В этих словах самим автором дана сжатая, но вполне точная характеристика эволюции его миросозерцания как с ее формальной стороны, так и со стороны ее содержания. Формально эта эволюция всегда была самокритикой, «борьбой с самим собой», и в этом ярко отразилась та черта неустанного «правдоискательства», которую признал за П.Б.Струве один из его литературных противников (г.Подарский)[627]. Следует прибавить, что эта эволюция была не только «борьбой с самим собой», но и борьбой с общественным мнением и в том числе прежде всего с собственными единомышленниками автора. Ценная особенность литературной деятельности г.Струве заключается в том, что он всегда оказывает сильное воздействие на общественное мнение и увлекает за собой часть его, но и всегда идет впереди него. В этом отношении он принадлежит к числу тех писателей, имена которых остаются неразрывно связанными с их эпохой, так как они одновременно являются и

ее вождями, и борцами против нее. В период неограниченного господства «народничества» г.Струве не только стал во главе противоположного учения – «марксизма», но, до известной степени, даже сам вызвал к жизни это новое течение. Но как только это последнее решительно победило в общественном мнении – ибо теперь победа эта есть в глазах всякого беспристрастного наблюдателя неоспоримый факт – г.Струве становится в оппозицию к нему и является в России родоначальником «критического марксизма», движения, которое опять-таки под несомненным его влиянием, быстро переходит от критики ходячего марксистского миросозерцания к построению совершенно самостоятельной общественно-философской программы.

Это приводит нас к вопросу содержания эволюции взглядов автора. В приведенных словах предисловия автор не сообщает нам, в чем заключается тот «новый строй идей», который «ему пришлось на свой страх искать и вырабатывать в себе». Но кто следил за литературной деятельностью Струве, тот имеет понятие об этом «новом строе идей». В рассматриваемом сборнике он выражен преимущественно в двух последних статьях «Право и права» и «В чем же истинный национализм?». Среди работ, не вошедших в сборник, он представлен главным образом упомянутым философским предисловием к книге Бердяева. Мы не беремся здесь изложить это новое миросозерцание автора сполна, предполагая его известным читателям; отметим лишь в нескольких словах некоторые важнейшие его черты. С внешней стороны изменение взглядов автора характеризуется тем, что обоснование его общественной программы переносится из области социально-экономической, из сферы материальных классовых интересов в область философско-этическую. С внутренней стороны в основу этого миросозерцания кладется понятие *личности* и ее *моральных прав.* Это понятие, с одной стороны, основывается автором на соображениях метафизических и этических, с другой стороны, образует само предпосылку для социально-политических выводов. Ту и другую сторону этого миросозерцания, его корни и его плоды мы позволим себе выразить собственными словами

автора. В статье «К вопросу о морали» говорится («На разн.темы», с.520): «Это решение (этической проблемы, выставленной Ницше) давно найдено, и заключается оно в признании безусловного достоинства или ценности за человеческой личностью, как таковой. Идея абсолютной ценности человеческой личности, как этическое начало, с полной ясностью раскрыта впервые *Кантом,* но свой метафизический, или если угодно, религиозный корень она имеет в утверждении человеческого духа, как вечной и самоопределяющейся субстанции, составляющим одну из главных метафизических идей *христианства.* Это этическое начало далеко от того, чтобы быть бесплодным. Для того, кто принял его в свою душу, оно становится точным и строгим правилом, на суд которого должны предстать все человеческие дела, события, отношения, установления». А вот и практические выводы: «В сознании лучших русских людей и в жизни наших народных масс давно уже назрела сильнейшая потребность во всестороннем признании объективным правом прав человека, как такового. Это и есть та великая идеальная и в то же время реальная историческая задача, которая, наконец, после долгих мытарств и колебаний русской общественной мысли, выкристаллизовалась, как неоспоримое общее достояние с такой же ясностью, с такими же резкими, всеми мыслящими людьми до боли ощутимыми гранями, как некогда идея освобождения крестьян». («Право и права», с.524). Как бы далек ни был этот «новый строй идей» от первоначального миросозерцания П.Б.Струве, он не есть просто субъективный продукт личной эволюции взглядов автора, но обусловлен как общим развитием русской жизни, так и прежде всего внутренней закономерностью самих идей. Необходимо подчеркнуть, что марксизм в России с самого начала носил в себе зародыш идеи «прав человека» и в значительной мере даже возник под влиянием практических потребностей, связанных с этой идеей. Борьба с народничеством была прежде всего протестом против общественной спячки 80-х годов, против теории «малых дел»[628], против реакционных элементов общественной программы народничества. Это было – как уже не раз отмечено в самом

процессе спора – новой схваткой последовательно продуманного западничества с западничеством непоследовательным, отдававшим в своей экономической программе дань славянофильству. Если читатель просмотрит те статьи сборника, в которых П.Б.Струве еще является если и не «правоверным», то все же «решительным» марксистом и, главное, общепризнанным вождем этого направления, то он найдет не мало подтверждений этому нашему указанию[629]. Есть поэтому один общий мотив, который проходит красной нитью через все произведения Струве и, несмотря на смену его взглядов, с самого начала и поныне определяет собой его миросозерцание: это – его последовательное и решительное *западничество.* Кроме идеи личности, лежащей в основе нового миросозерцания автора, этот мотив обусловливает еще другую идею, с которой мы постоянно встречаемся у него: идею *культуры* и *культурного развития.* «Признаем нашу некультурность!» – гласит столь нашумевший лозунг «критических заметок», провозглашенный в начале литературной деятельности автора. И на последних страницах сборника, в неоднократно упомянутой уже статье о сущности национализма, идея культурного развития опять положена в основу всех рассуждений автора. Вот почему вдумчивый читатель найдет в сборнике не только процесс перестройки взглядов автора и «борьбу» автора «с самим собой», но и последовательное развитие нескольких основных общественно-философских идей. Вот почему также развитие, пройденное г.Струве, не составляет его личного достояния, а общее у него со многими мыслящими людьми, прошедшими через сходную школу умственного и общественного воспитания. Вот почему, наконец, есть основание думать, что и новейшее миросозерцание автора найдет себе отклик в общественном мнении.

П.Б.Струве[630]. (Опыт характеристики)

Находясь в тесном, дружеском общении с П.Б.Струве в течение без малого полувека и будучи в течение 15-ти лет ближайшим сотрудником редактированных им журналов («Освобождение», 1902–1905; «Полярная Звезда», 1906 и «Русская Мысль», 1907–1917), я, быть может, более чем кто-либо другой из ныне живущих людей осведомлен об его личности, деятельности и воззрениях. Тотчас после его кончины, в 1944 году, я написал подробные воспоминания о нем, которые, надеюсь, когда-либо будут опубликованы[631]. Но я считаю своим долгом попытаться теперь же дать краткую его характеристику. Это необходимо не только потому, что П.Б.Струве был одним из самых выдающихся русских умов, истекшего полувека, одним из главных инициаторов всего умственного и общественного движения той эпохи. Это необходимо в особенности потому, что в более широких кругах русской общественности (эмигрантской, – не говоря уже о советской), распространены самые превратные представления о нем и его воззрениях.

I.

Начну с характеристики его политических воззрений. Здесь прежде всего нужно решительно отвергнуть ходячее представление об их эволюции. Господствующее, обывательское мнение сводится к тому, что Струве радикально изменил идеалам своей юности и из одного лагеря перешел в противоположный. Согласно этому представлению, Струве начал с того, что был крайним левым, марксистом-революционером, другом и сотрудником Ленина, а кончил едва ли не крайним правым. Это суждение – ложно, гораздо более чем обычно бывают ложны все ходячие формулировки.

Оно, прежде всего, ложно уже чисто фактически. *Никогда* Струве не был ни «другом-единомышленником» Ленина (личность, умственный тип и воззрения которого были ему всегда, даже в ранней юности, чужды и ненавистны), ни ортодоксальным марксистом, ни революционером[632].

В своей первой, юношеской книге «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» (1894), которая в известном смысле (каком именно, об этом скажу ниже), была первым манифестом так называемого «марксизма», он высказал ряд совершенно еретических для ортодоксального марксизма воззрений[633].Он решительно отверг материализм Маркса, пытаясь сочетать марксизм с новокантианством и критицизмом, и оспаривал некоторые экономические и социологические учения Маркса. Это было сразу же отмечено Лениным, который в марксистском сборнике, вышедшем вскоре после книги Струве и конфискованном цензурой обрушился с яростно-фанатической критикой на ереси Струве[634]. И с другой стороны, никогда Струве не стал ни крайне-правым, ни даже вообще «правым» в типически-русском смысле этого понятия. Уже в 1905 году он, – быть может, первый в либерально-оппозиционой среде, – отчетливо осознал, – в противовес пресловутой формуле Милюкова: «у нас нет врагов слева», – что главная опасность русской свободе и культуре грозит не справа, а слева, и в этом смысле стал тогда же «консерватором»[635]. Но он всегда отчетливо и страстно противопоставлял этот свой консерватизм демагогическому черносотенству, сродство которого в его «погромном» существе с большевизмом и вообще с темным анархическим бунтарством он всегда ясно сознавал и отчетливо высказывал.

В 20-х годах, правда, он пытался *коалиционно* сблизиться с крайними правыми в плане объединения всех антибольшевистских партий на борьбе с большевизмом[636]. Эта попытка быстро кончилась неудачей, после которой он снова ясно осознал всю глубину и принципиальность своего духовного разногласия с обычным типом русских «правых». Это разногласие особенно резко сказалось в его отношении к Гитлеру и национал-социализму: в противоположность весьма многим русским «правым», – даже из числа близких ему людей, – он с самого начла усмотрел опасность и разрушительность национал-социализма именно в качестве ненавистного ему демагогического деспотизма и потому желал его поражения. А после начала русско-германской войны – страстно отвергал

позицию многих русских правых, мечтавших, что победа Гитлера приведет к свержению большевизма[637].

Характеризуя эволюцию политических идей Струве чисто внешне, в ходячих (и потому неизбежно смутных) терминах, нужно будет сказать, что, будучи в юности «левым» и социалистом, но уже тогда скорее умеренного, чуждого революционной догме направления, он в зрелом возрасте стал – и до конца жизни остался – «умеренным консерватором». Но такая банальная характеристика, повторяю, еще далеко не улавливает подлинного существа его взглядов.

Чтобы понять, прежде всего, его юношеское политическое миросозерцание, нужно отдать себе отчет в двух вещах: во-первых, в том, что такое, собственно, был тот «марксизм», одним из главных родоначальников которого был Струве в 90-х годах прошлого века, и, во-вторых, в какой мере его тогдашние идеи укладывались в этот «марксизм».

Вера в экономическое и социологическое учение Маркса отнюдь не была впервые утверждена русским «марксизмом» 90-х годов. Эта вера была распространена в русских радикальных и революционных кругах с начала 70-х годов, именно с момента первого русского перевода «Капитала» Маркса в 1872 году (революционером Германом Лопатиным)[638]. В этом смысле все русское революционное народничество было «марксистским». Подлинный смысл «марксизма», в специфическом смысле слова, именно в его отличии от народничества и борьбе с ним, – смысл движения, связанного с именем Струве, – заключался в совсем ином. А именно, в противоположность народникам 70-х и 80-х годов, веровавшим, что у России есть свой особый, отличный от западно-европейского путь к социализму, – именно через развитие крестьянского общинного землевладения, – марксизм выступил с проповедью, что Россия должна – и обречена – пойти по пути Западной Европы: только через промышленное развитие, рост капитализма и связанное с ним политическое движение промышленного пролетария, она может достигнуть конечного социалистического идеала общественного устройства. Марксизм, в этом смысле, по своему основному общественному пафосу был принципиальным и

последовательным *западничеством,* в применении к проблеме экономического и социального развития России, тогда как народничество, против которого он выступил, было некой разновидностью «славянофильской» мечты об особом, отличном от Запада, более легком и гармоническом пути России. Подобно славянофилам, народники делали ставку на культурную и экономическую отсталость России, тогда как «марксисты» утверждали необходимость для России пройти через общеевропейскую стадию либерально-буржуазного, капиталистического порядка. В этой связи особенно характерно, что народники по большей части были либо прямо враждебны, либо равнодушны к идеям конституционализма, мечтая о немедленном переходе от патриархального самодержавия к крестьянско-социалистической демократии, «марксисты» же, напротив, – начиная с известных политических писаний Плеханова в 1880-х годах, – проповедывали необходимость политической борьбы, в коалиции с либерально-буржуазными кругами, за свободу и правовой конституционный порядок[639]. Ленин, провозгласивший возможность и необходимость немедленного революционного перехода России, несмотря на ее экономическую отсталость, к социалистическому строю, в этом отношении явно изменил классическому «марксизму», сочетав его с революционным народничеством бакунинского типа.

Однако в «марксизме», в указанном смысле таилась с самого начала резкая противоположность между двумя умственно-политическими типами. Большинство марксистов-революционеров были, прежде всего, фанатическими *социалистами:* прохождение России через путь капитализма и, в связи с этим, – через либерально-буржуазный правовой строй, воспринималось ими, как некое неизбежное «чистилище», которое нужно, скрепя сердце, пройти на пути к социалистическому раю; уже догмат «классовой борьбы» заставлял смотреть на этот путь, как на что-то противоестественное и непрочное. Прямо противоположно этому было тогдашнее политическое умонастроение Струве и определенного им течения, которое называлось

«литературным» или «легальным» марксизмом. Для него конечный социалистический идеал был скорее только отвлеченной умственной доктриной, не имевшей жизненного политического значения. Весь живой общественно-политический пафос его сосредоточивался, с одной стороны, на убеждении в плодотворности для России промышленного развития по типу западно-европейского капитализма, и с другой стороны, в теснейшей связи с этим, на политическом требовании конституционно-правового порядка. Таково именно было существо воззрения Струве в эту юношескую эпоху; оно предвосхищало несколько позднее высказанную немецким социал-демократом-реформистом Бернштейном формулу «для меня движение – все, конечная цель – ничто»[640]. Струве в то время был близок к немецкой социал-демократической партии (с некоторыми членами которой он находился в дружеских личных отношениях); он был и одним из основателей русской социал-демократической партии (манифест которой он написал)[641], по его мысли, она должна была перенести на русскую почву идеи и политические методы своего немецкого образца. Но эта немецкая социал-демократия была по своему конкретному содержанию и политической практике просто радикально-демократической партией, опиравшейся на рабочее движение. Собственно социалистический идеал фигурировал, как известно, только в ее так называемой «программе-максимум», т.е. как некий конечный идеал, осуществление которого предносилось в туманно-отдаленном будущем и фактически оставалось романтической мечтой. Фактически эта партия была не радикальнее тогдашнего русского народнически-окрашенного, народолюбивого либерализма. В идеологии партии был даже момент, прямо противоположный революционизму: я имею в виду социологическое учение Маркса, по которому политические перевороты могут быть только плодом медленного, постепенного, как бы непроизвольно-органического развития экономической структуры общества. Именно в качестве приверженца *такого* «марксизма», Струве уже тогда был противником

революционного бунтарства, сторонником «постепенности» политического развития, – таким он навсегда и остался.

В идеологии Струве произошло только одно радикальное изменение: оно совершилось в первые же годы его литературной деятельности и оно касается не столько его политических убеждений, сколько его социологических и экономических взглядов. А состоит оно в отвержении им идеи социалистического, т.е. государственно или общественно управляемого народного хозяйства. В ранней юности П.Б. был сторонником доктрины, безраздельно господствовавшей во всей русской оппозиционной интеллигенции (включая самые умеренные круги, и отчасти даже в консервативных кругах), – доктрины о превосходстве планомерно-руководимого общественного хозяйства над хозяйственным строем, основанным на частной собственности. Но уже в конце 90-х годов (т.е. еще не достигнув 30-летнего возраста), он решительно отказался от этой доктрины. В статьях по теории политической экономии, печатавшихся в 1899 г. в журнале «Жизнь», он уже отчетливо наметил свою теорию (позднее более полно обоснованную в его главном научном труде «Хозяйство и цена»): – теорию хозяйственного строя, как системы свободного взаимодействия отдельных хозяйствующих субъектов[642]. С того времени и до конца жизни он рассматривал социализм, как учение *экономически* ложное и гибельное, приводящее к насильственному калечению и параличу нормальной хозяйственно жизни.

Другой момент интересующей нас темы состоит в том, что даже в ранней юности Струве «марксизм» (в указанном своеобразном его смысле) отнюдь не исчерпывал его политических устремлений. С самого же начала в центре его конкретного политического интереса стояла общая, выходящая за пределы всяческого марксизма задача, владевшая всем оппозиционным общественным мнением того времени, – чисто либеральная задача смены самодержавно-бюрократического строя строем конституционно-демократическим. С самой ранней юности он находился в личной и политической связи со старшими, чем он, представителями русского либерализма – с

известным публицистом «Вестника Европы» Арсеньевым, и с земцами-конституционалистами[643]. Одновременно со своим первым выступлением в качестве «марксиста» (в «Заметках об экономическом развитии России»), он явился автором обошедшего тогда всю Россию нелегально опубликованного «Открытого письма Николаю И» (см.: «Возрождение», 1949 г., тетрадь первая)[644]. 24-летний юноша-«марксист» стал глашатаем русского либерализма. Письмо, твердое по форме, не содержало и намека на требование перемены политического строя. Но оно было первым – после политического затишья 80-х годов – открытым заявлением русских либеральных общественных упований.

Роль, взятая на себя тогда Струве, отнюдь не была случайной. Все возглавляемое им «марксистское» движение по своему конкретному общественно-политическому устремлению было не чем иным, как активным, героически-настроенным авангардом тогда еще робкой, пассивной и неорганизованной армии русского либерализма. Противоположное крыло революционного марксизма, возглавлявшееся Лениным, хорошо это понимало и с самого начала видело в Струве «буржуазного либерала» под марксистской оболочкой. Это было по существу верно. Сердцевина марксизма Струве уже с самого начала, – и чем далее, тем более, – заключалась просто в проповеди раскрепощения и обновления России, – обновления экономического, культурного и политического, по образцу западно-европейских правовых государств. Нашумевшие, заключительные слова его первой «марксистской» книги: «Нет, признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму», означали для него большее и иное, чем для типичных ортодоксальных марксистов: вне всякого отношения к социализму, они содержали убежденный призыв к европеизации России – ближайшим образом, в области экономического развития, но, в связи с этим, во всей ее культуре, включая правовой и политический порядок[645].

Связь Струве с социализмом вообще все время слабела и порывалась в течение пяти следующих лет. После неудачной попытки *коалиционно* объединиться с русскими социал-

демократами в 1899 году, убедить их издавать общий с либералами заграничный оппозиционный журнал (об этих переговорах рассказала Крупская в своих воспоминаниях), Струве уже окончательно открыто перешел в лагерь русского либерализма[646]. Как раз в то время он опубликовал в журнале «Право» замечательную статью «Право и права» – нечто вроде второго манифеста русского либерализма, в котором отчетливо (хотя и в завуалированной, по цензурным условиям, форме) было выражено требование конституционно-правового строя[647]. Сговорившись с тверскими земцами-конституционалистами, он уезжает в 1901 году за границу, где (сначала в Штутгарте, а потом в Париже) с весны 1902 года начинает издавать журнал «Освобождение» – свободный орган русского либерально-конституционного движения. В связи с журналом образовался, как известно, «Союз освобождения» – зародыш будущей «конституционно-демократической партии», основанной в октябре 1905 года[648].

Этому либеральному мировоззрению, которое Струве начал осознавать и оформлять в течение первого десятилетия своей литературной и политической деятельности, он *по существу* остался неизменно верен в течение всей своей жизни. Поскольку можно вообще найти ходячую политическую кличку для воззрения такого многостороннего и своеобразного ума, как Струве, – можно сказать, что он всегда был *либералом.* Свобода была лозунгом, воодушевлявшим его с первой юности до последнего дня жизни. Книга, которую он писал за последние годы и работа над которой была прервана его внезапной смертью (он просидел последний день своей жизни в Национальной Библиотеке в Париже, работая) – общий синтетический обзор государственной и экономической истории России, – должна была выразить, по его замыслу, ту же основную тенденцию, которую он наметил в первой, юношеской своей работе об экономическом развитии России[649]. Он замышлял проследить борьбу двух политических и социальных начал на протяжении всей русской истории, – начала закрепощающего и начала раскрепощающего, освободительного, – и показать положительное значение

последнего для культурного развития России. Именно в силу своей веры в плодотворность личной свободы, он уже в юности пришел к отрицанию социализма.

«Консерватизм», в котором он укрепился, начиная с 1905 и особенно после 1917 года, как он постоянно сам это указывал, ни в малейшей мере не противоречил его «либерализму» и даже не был его ограничением. Он называл свое мировоззрение, – пользуясь выражением князя Вяземского и мыслями Градовского, – «либеральным консерватизмом»[650]. Основная идея этого мировоззрения состоит в том, что гарантия свободы есть право, закон и что закон сам имеет свою основу в преданности исторической традиции, тогда как всякий разрыв традиции, всякая насильственная революция, ведет к деспотизму. Эту мысль английский консерватор Дизраэли выразил в классической формуле: «народы управляются только двумя способами – либо традицией, либо насилием»[651]. И можно сказать, что Струве в истории русской политической мысли представляет редкий, совершенно оригинальный образец либерала-консерватора английского типа.

Это миросозерцание было связано с тем, что Струве, по самому складу своей натуры, был умом *государственным,* – тоже явление исключительное для русской либеральной оппозиции XIX и начала XX века. Два исторических обстоятельства содействовали тогда упадку – за пределами правящей бюрократии – ответственного государственного и патриотического сознания. Это, – во-первых, – несокрушимая, казалось, внешняя мощь власти, а во-вторых – резкость разделения при самодержавно-бюрократическом строе между правящими и управляемыми. В силу этого, с одной стороны, русское общество утратило всякий интерес к вопросам внешней политики, всякую ответственную заботу о судьбе России (на что Пушкин, составлявший в этом отношении исключение, жаловался уже в 30-х годах прошлого века); вопросы *внутренней* политики всецело заполняли общественное сознание. А с другой стороны, отчуждение власти от общества приучило общественную мысль к безответственно-оппозиционной установке, к критике власти с точки зрения

бесправного, угнетаемого населения, не имеющего даже мысли об ответственном руководстве собственной судьбой. Исключения из этой установки были в русской публицистике той эпохи величайшей редкостью. В составе русской радикальной и активно-оппозиционной интеллигенции на пороге XIX и XX веков Струве представлял в этом отношении исключение, едва ли не единственное. Потому ли, что он сам происходил из бюрократической семьи (отец его был активным сотрудником Муравьева-Амурского, и позднее – губернатором[652], или же по прирожденному складу ума, он равно умел и привык судить о политических вопросах не с безответственной позиции угнетенного, бунтующего раба, а – при всей критической резкости (обусловленной страстностью натуры), как бы сверху, мысля себя в положении ответственного государственного деятеля. Начиная же с 1905 года, оппозиция власти стала для него лишь подчиненным моментом острой ответственности тревоги его за судьбу России. Характерно, что сборник своих публицистических статей за 1905–1912 годы он озаглавил непривычным, шокировавшим русскую оппозиционную мысль словом «Patrfotica»[653].

Осознав, что главная опасность грозит России не справа, а слева – от безответственного, анархического интеллигентского революционизма, и вместе с тем, удрученный неспособностью и близорукостью русской власти, он должен был в те годы, в особенности во время первой мировой войны, вести борьбу сразу на два фронта. Это казалось тогда величайшим скандалом не только радикальной и социалистической, но и умеренно-либеральной оппозиции, в лице Милюкова. Отсюда – борьба Струве с самим типом русского интеллигента-революционера, окруженного в русском общественном сознании, начиная с 60-х годов, неприкосновенным ореолом святости.

В силу этой своей установки он, начиная с 1905 года, все более терял свою популярность (которой пользовался редактор «Освобождения») в лагере русской оппозиции и не преодолел, с другой стороны, недоверия к себе русских правых, которые не то, что не могли простить ему «революционного» прошлого

(никто ведь не попрекал им в свое время Льва Тихомирова!)[654], а безошибочным чутьем воспринимали его как чужого, интеллигента-либерала. По всему своему политическому миросозерцанию, по духовному существу своему, он отталкивался сразу от обоих стихийных, глубоко-укорененных в русской среде, почвенно-крепких лагерей: от нигилистически-интеллигентского бунтарства и от «черносотенства». В течение всей жизни он был «двух станов не боец, а только гость случайный». К этому присоединялось еще своеобразное противоречие его природы: будучи по своим убеждениям и по типу своей мысли государственно-мыслящим «реальным» политиком, он, по страстности своей нравственной натуры, был совершенно лишен гибкости, приспособляемости, – качеств, необходимых для практического политического деятеля. Он никогда не считался с общественным мнением, а всегда «ко времени и не ко времени» обличал то, что считал заблуждением и неправдой. Он был бесстрашным рыцарем, «Дон-Кихотом» в политике. Постоянно бросал вызов общественному мнению и учинял «скандалы». Жил всегда в будущем, мало считаясь с конкретной политической психологией момента. Иногда при этом его «скандальные» суждения вскоре же, при изменении общественно-психологической ситуации, становились общим мнением, – что, как это бывает, оставалось неосознанным. Приведу пример. В начале русско-японской войны он призывал в «Освобождении» русских студентов при уличных столкновениях с властью кричать: «Да здравствует русская армия!». Это было, по тогдашним навыкам оппозиции, столь необычайно и психологически невозможно, что участники «Союза Освобождения» тщательно истребляли номер журнала, содержавший этот «скандальный» призыв[655]. Но через десять лет, с началом русско-германской войны, вся русская оппозиция (за исключением только большевиков) – отчасти в искреннем порыве, отчасти по тактическим соображениям – сознательно и без колебания заняла патриотическую позицию и солидаризировалась с армией.

Я должен здесь ограничиться этими краткими, естественно, – неполными указаниями на своеобразие Струве, как

политического мыслителя и деятеля. Хотя политика была одной из главных страстей его жизни, но, как известно, она далеко не исчерпывала ни его интересов, ни всего его умственного и духовного существа. Попытаюсь теперь наметить ближайшим образом его общий умственный склад.

II.

Для широкой публики Струве был одновременно политиком и ученым экономистом. Выше мимоходом я уже коснулся его идей в области политической экономии. Заслуги его в этой области подлежат оценке специалистов. Укажу только на то, что характерно здесь для его общего умственного склада. Он создал – или по крайней мере пытался создать – совершенно особый тип экономической науки, как бы промежуточный между двумя ее направлениями: между типом так называемой «классической» или «абстрактной» политической экономии, стремившейся установить незыблемые общие «законы» хозяйственной жизни, и типом конкретного, описательно-исторического изучения хозяйственного быта. В противоположность и тому, и другому Струве ставил себе задачу обобщающего, теоретического познания хозяйства, основанного однако, на тщательном и непредвзятом учете конкретных эмпирических данных. Именно в этом обнаруживалось своеобразие его мысли, весьма редкое сочетание ума, направленного на усвоение конкретной полноты жизни во всем ее многообразии, с умом «философским», устремленным на обобщающие интуиции. Это своеобразное сочетание было характерно для всего умственного и духовного склада Струве и находило выражение в его научном творчестве.

Широта его умственных интересов не укладывалась в рамки какой-либо специальной науки. Если в молодости он, как ученый, был по преимуществу экономистом, то во вторую половину жизни он стал главным образом историком. И в области русской истории он стал под конец жизни, быть может, самым выдающимся, по богатству и глубине знаний, специалистом. К сожалению, большая книга, над которой он работал до самого дня смерти – обобщающий обзор основных

тенденций русской истории, – осталась незаконченной[656].Но никогда широта его мысли не вмещалась в какую-либо одну специальность. Он обладал способностью работать сразу в ряде совершенно разнородных научных областей. Так за последнее десятилетие своей жизни он сразу писал и историю России, и историю экономических учений, и систему философии. А кроме того, в каждой из таких работ он выходил за обычные пределы данной науки: так, история России была для него и историей хозяйства, и историей государственно-политической, и историей культуры, и даже историей русского языка (о которой он написал ряд ученых этюдов). История экономических учений превращалась в историю мыслей о хозяйстве и праве, и он использовал для нее такие источники, – как, например, Гомер и греческие трагики. Над какой бы темой он ни работал, она вырисовывалась ему сразу на почти необозримо широком и богатом фоне, объемлющем все сферы духовно-общественной жизни, всю область гуманитарных знаний. Он основательно, в мельчайших деталях, часто неизвестных лучшим специалистам, знал историю права (государственного и гражданского), историю литературы многих европейских стран и лингвистику, и историю научной мысли. Случалось ему выходить за пределы даже всей области гуманитарных знаний, ориентироваться на естествознание. Так в связи со своими социологическими изысканиями, он изучил особую, новую отрасль биологии, – так называемую «экологию» (науку о совместной коллективной жизни организмов). В связи с изучением истории русской мысли, он основательно знал историю русского естествознания и русской математики, – в частности, историю деятельности и влияния в этих науках немецких ученых в России. Таких примеров можно было бы привести множество.

Струве был живым опровержением распространенного мнения (основанного, в сущности, только на умственной лени, нелюбознательности и ограниченности интересов), будто обилие накопленного научного материала делает основательное знание невозможным за пределами узкой специальности. Несмотря на то, что интенсивная политическая и журналистская

деятельность отнимала у него много времени, ему удавалось не только быть основательно ориентированным в самых разнообразных областях научного знания, но и творчески работать во многих из них. Он был как бы ходячим энциклопедическим словарем. Кроме широты интересов, в этом ему помогала изумительная, почти сверхчеловеческая по силе память. Ему достаточно было перелистать книгу, чтобы на всю жизнь знать ее содержание. (Так же, как он на всю жизнь запоминал детали, вычитанные из газет или узнанные из личных встреч. Еще молодым человеком, редактируя «Освобождение», он поражал своих сотрудников тем, что безошибочно и в деталях знал служебную биографию едва ли не всей русской бюрократии, вплоть до губернаторов). Немец по происхождению, он был подлинно русской натурой по универсальности интересов и знаний, с той только разницей, что большинство выдающихся русских умов XIX века были либо одаренными дилетантами (как Герцен, Хомяков и т.п.), либо специалистами только в одной области (как Вл.Соловьев), тогда как Струве имел склонность и способность к подлинному, основательному, ориентированному на точных фактах знанию.

Широта и многосторонность его знаний, его интерес ко всему богатству фактического содержания жизни, сочетались, однако, как я уже указал, с философским складом ума, со склонностью осмысливать материал знаний, находить обобщающие интуиции. Не всегда эти два устремления гармонически сотрудничали в нем; плодотворность его научного творчества иногда страдала, его обобщения как бы тонули в необозримом количестве фактического материала, которым он иллюстрировал, но одновременно и усложнял их. Ему редко на практике удавалось соблюдать правило Гете, что истинное мастерство заключается в самоограничении. Законченные и стройные научные синтезы не удавались ему, к ним не лежала его душа. Он не любил писать больших законченных трудов (единственный задуманный им такой труд – «Хозяйство и цена» – остановился на первом томе и первом выпуске второго). Большинство его трудов носит характер фрагментов и набросков, – что, конечно, вредит их влиятельности.

Но было бы поверхностно руководиться в оценке его трудов внешним критерием. Немало его «набросков» и коротких статей содержат больше новых и значительных мыслей, чем иная толстая научная книга. Все же постоянная фрагментарность его писаний шла им в ущерб. Все научное его богатство, всю глубину и оригинальность его мысли можно было воспринять сполна только через его устное слово.

Он не был мастером публичной речи, не был ни оратором для большой толпы, ни хорошим лектором для широкой студенческой аудитории. Главным препятствием к этому была какая-то особая добросовестность, которая заставляла его в речи медленно, с остановками и перебоями отыскивать слова, адекватные его мысли. Его речь была не плавным, заранее обдуманным изложением, а напряженным, ищущим размышлением вслух. Но как раз эта черта, мешавшая его публичной речи, составляла главную привлекательность и влиятельность его беседы в интимном общении. Значительнее всего было влияние самой его мыслящей личности на друзей, на сравнительно небольшой крут учеников. В качестве профессора экономического отделения Политехнического института, он в семинарской работе с восприимчивыми и одаренными студентами создал целую школу выдающихся русских экономистов[657]. Его влияние, как собеседника и наставника, как живого образца напряженно-пытливо ищущего и обретающего научного духа, было неизмеримо больше значения всего, что запечатлено в его научных трудах, при всей их значительности.

III.

То же суждение о Струве имеет силу и за пределами его научного творчества. Подлинное значение его личности отнюдь не исчерпывалось тем, что он давал в области и политической мысли, и научного познания хозяйства, и общественной жизни. В отличие, например, от его современника, П.Н.Милюкова, о котором можно сказать, что он сполна выразил себя в своей деятельности, как политик и как ученый историк, основное существо личности Струве, а потому и его значение в истории русской мысли, выходило за пределы этих двух областей. Хотя

политика и наука были его двумя главными страстями, часто всецело его захватывавшими, но для него была характерна некая глубина духа, обращенная на духовное осмысление жизни. Не будучи ни самостоятельным философом, ни религиозным мыслителем в точном смысле слова, он был духом философствующим и религиозно устремленным. Притом в поколении, выступившем в 90-х годах прошлого века и в первое десятилетие нынешнего века, он был *первым* умом такого рода, инициатором нового духовного движения, – что остается доселе недостаточно оцененным. Поэтому он явился духовным вождем и средоточием начавшейся тогда борьбы против почти безраздельно господствовавшего в течение второй половины XIX века типа русского интеллигентского миросозерцания. Уже в первой юношеской книге 1894 года он проповедовал – против господствовавшего материализма и позитивизма – «кантианство». В ближайшие же годы он быстро пошел по этому пути дальше. В журнальных статьях 90-х годов он заговорил в положительном смысле о «мистике» и воспринял от заканчивавшего свое творчество Вл.Соловьева смелость повторять на страницах журнала слово «Бог» (что было величайшим скандалом и дерзновением для среды, к которой Струве обращался).

Обладая при этом способностью отыскивать и привлекать к работе людей, он, естественно, возглавил начавшееся тогда родственное ему движение мысли. По его инициативе была издана первая книга Бердяева (Индивидуализм и субъективизм в общественной философии Михайловского, 1900); в обширной и ученой философской вступительной статье к ней он шел гораздо дальше тогдашнего Бердяева в защите прав метафизики[658]. Ему же (вместе с П.И.Новгородцевым) принадлежала инициатива издания сборника «Проблемы идеализма» (1902) – боевого вызова материализму и позитивизму. И, наконец, он же (вместе с М.О.Гершензоном), задумал издание нашумевшего в свое время сборника «Вехи» (1909), посвященного критике основ интеллигентского миросозерцания[659]. «Вехи» были тогда восприняты, главным образом, как политический вызов «левому», революционному

умонастроению, но их подлинный смысл заключался в ином – именно в борьбе с засилием «политицизма» и политического фанатизма вообще, в защите верховенства духовных ценностей, в утверждении религиозно-философских основ миросозерцания. Когда в 1907 году Струве стал редактором журнала «Русская Мысль» (доведенного бездарностью его прежнего редактора В.А.Гольцева до полного упадка), он быстро сделал его самым интересным и живым из тогдашних «толстых» журналов[660]. Политическая задача журнала, как органа государственно-мыслящего либерализма, сочеталась с задачей пропаганды общей духовной культуры. В журнале сотрудничали философы Бердяев, Е.Трубецкой, Новгородцев и пишущий эти строки. Несмотря на несколько осторожное отношение Струве к новому стилю в изящной литературе и поэзии, он привлек к участию в редактировании журнала сначала В.Брюсова, а потом Мережковского и Гиппиус; сотрудничали в «Русской Мысли», кроме того, Ремизов, Блок, Ахматова и Гумилев. В эти же годы, несмотря на переобремененность трудом в качестве политического деятеля, профессора, редактора журнала, он был деятельным участником петербургского Религиозно-философского общества и членом его правления, собиравшегося у Мережковских.

Возникает вопрос: почему же позднее, в эмиграции, он совсем отстранился от участия в той работе религиозного обновления и просвещения, которую вела группа русских религиозных философов? Кроме частных и случайных причин (резкое расхождение во взглядах с Н.А.Бердяевым и захваченность страстной политической борьбой против большевизма)[661] это объясняется одним интересным своеобразием его миросозерцания. Будучи, как я уже отметил, инициатором русского идеализма, возникшего на пороге XIX и XX веков и быстро превратившегося в религиозно-философское движение, Струве сам, однако, не пошел по намеченному им пути и относился с осторожным скептицизмом к религиозному и метафизическому умозрению. По натуре он был *религиозной душой,* и потому легко и просто, не пережив никакого духовного кризиса, уже в юности преодолел традиционное безбожие

русского интеллигентского сознания. Но именно потому, что он сам не пережил трагических недоумений и исканий в этой области, сразу стал на естественную для его духа религиозную почву, он и не пытался дать самому себе отчет в догматическом содержании своих верований, считал это делом бесплодным и ненужным. В середине жизни он склонялся, примерно, к верованиям немецкого либерального богословия; в эмиграции он сознательно вернулся в лоно Православной церкви, часто, хотя и не постоянно, посещал церковные богослужения, исповедывался и причащался. С какой-то высшей духовной умудренностью он подчинялся авторитету традиционного христианского учения церкви, считая, что в этой области, – говоря словами Эврипида, – «не мудро умствовать». В религии культ, молитвенная жизнь, общее религиозное чувство казались ему важнее, чем идеи, отвлеченное догматическое вероучение. Для себя самого он оставался свободным. Он просто духовно жил, непрерывно ощущая святыню Бога, – жил через некое «касание мира иным». Этого было для него достаточно. И это смирение в религиозном мудрствовании, этот принципиальный «агностицизм» (для обоснования которого он в конце жизни даже написал «Систему критической философии», рукопись которой, кажется, погибла в Белграде), как-то входили в состав его «консерватизма», – его убеждения, что дерзаниям человеческого духа поставлены некие непереходимые пределы[662]. Он следовал завету Гете: «познавать постижимое и тихо почитать неисповедимое». Философию он ценил и изучал, с одной стороны, как методологию научного знания, как уяснение его основоположных понятий и общих путей, и с другой стороны, как средство к общему расширению духовного горизонта, к пробуждению сознания таинственных и священных глубин бытия за пределами познаваемой его сферы.

В творчестве Струве, в его писаниях это его духовное умонастроение легко и просто гармонировало и с его научными исследованиями, и с его политической деятельностью. Особенно интересно и ценно в нем было то, как его духовная широта и глубина составляли общий фон, смягчавший и окрашивавший в тона любовной человечности его фанатически-

страстные политические убеждения. Политическая страсть никогда не ослепляла его, не притупляла способности воспринимать и оценивать людей и жизнь «по существу», учитывать внеполитическую, общечеловечески-духовную ее сторону. Так, питая с юности острую личную ненависть к Ленину (о котором он говорил: «натура палача»), он до конца жизни сохранял благоговейную память о Вере Засулич, социал-демократке, с которой встречался в юности[663]. Распространенная склонность несправедливой, пристрастной оценки людей по политическим симпатиям и антипатиям не только возмущала его, но вызывала в нем искреннее недоумение – настолько это было лично ему чуждо. Это умение различать между человеческой личностью и ее политическими убеждениями и действиями, это решительное отвержение огульных, неизбежно пристрастных оценок, способность сочетать страстное морально-политическое негодование с широтой и любовной терпимостью к людям он одинаково проявлял и в юности в борьбе с русской бюрократией, и во второй половине жизни в борьбе с противниками слева.

В его личной жизни эти две стихии – страстная преданность делу – политическому и научному творчеству – и внутренняя сосредоточенность, жизнь в духовной глубине, сочетались по-иному. Он жил как-то сразу в двух сферах, и эти две жизни, неизбежно соперничая, однако, каким-то образом не сталкивались, а уживались. С одной стороны, своею жертвенностью, бескорыстием, своей готовностью, без оглядки на личные интересы, отдаваться делу он не только не отличался от русского интеллигента, политика-идеалиста, но – можно смело сказать – превосходил большинство людей такого типа, сохранив до самой смерти чисто юношеский пыл, юношеское горение жертвенной самоотдачи. Всю жизнь, за весьма короткими исключениями, он прожил полунищим, не думая о карьере и личном устройстве, жертвуя без малейшего колебания личными благами для служения делу. Приведу только два примера. Когда в начале века понадобился человек, который, покинув родину на неопределенно долгий срок (скорой политической перемены никто тогда не ожидал), без всякого

прочного материального обеспечения взялся бы редактировать за границей оппозиционный журнал, Струве, не колеблясь, отдался этой задаче. И когда в 20-х годах он счел необходимым создать газету, которая стала бы в его понимании органом объединения антибольшевистской эмиграции, он так же без колебания взялся за это дело (на котором скоро потерпел крушение, оставшись без всяких средств) и отклонил предложенное ему в то время почетное, обеспеченное и интересное место главы Экономического института в Софии[664].

Вся его политическая и публицистическая деятельность, как я уже упоминал, ознаменована почти непрерывным рядом «скандалов». Проповедуя то, что он считал насущно необходимой в данный момент политической истиной, он никогда не считался с тем, как это отразится на его популярности, часто подрывая тем и материальную основу своего существования. Бросая вызовы русскому общественному мнению, он так же легко, во имя своих убеждений, бросал вызовы и мнению влиятельных кругов тех стран, где он проживал, не считаясь с тем, как это отразится на его личной судьбе. Так это было и в Праге, и в Белграде. Более рассудительные и склонные к приспособлению круги русской эмиграции в обоих случаях роптали на него и выражали свое неодобрение. В качестве публициста и общественного деятеля, он всем своим существом был бесстрашным жертвенным борцом.

И однако одновременно, Струве в ином, глубинном измерении бытия отдавался еще иной задаче, шедшей как бы вразрез со всякой внешней деятельностью. Он имел свою потаенную духовную жизнь и был занят ее неустанным развитием и углублением. Именно этим он отличался от характерного типа русского (дореволюционного) интеллигента и общественного деятеля, все существо которого без остатка исчерпывалось внешней деятельностью, устремленностью на общественную действительность или вообще на объективные цели. Именно поэтому он отталкивался от этого типа не только по своему идейному расхождению с его господствовавшим содержанием, но и самим своим существом.

Идейные люди вообще, по большей части, делятся на два типа: одни направлены во вне, преследуют объективные цели, другие направлены на самих себя, на свою внутреннюю жизнь (по терминологии психолога Юнга – «экстравертированные» и «интро-вертированные»)[665]. То, что человек, страстно интересовавшийся общественной жизнью и готовый во всякое время пожертвовать всем, вплоть до собственной жизни, служению общественному идеалу, – и к тому же человек, бывший прирожденным ученым, объективным мыслителем – мог в то же время быть упорно и неустанно занят формированием и обогащением своей внутренней духовной жизни (чем-то, в широком смысле аналогичным тому, что церковно-верующий называет «спасением души»), – есть свидетельство и совершенно исключительной широты, и редкой гармонической личности. *Toutes proportions garddes*,[666] он напоминал этим Гёте, – духа, сочетавшего творческую направленность во вне, на объективный мир, с неустанным формированием своей внутренней личности, с работой над своей собственной жизнью, как над художественным произведением.

Именно эта сторона его личности лежала в основе его общего миросозерцания и больше, чем его общественные и научные идеи, влияла на людей, входивших с ним в соприкосновение. Поэтому и в историю русской мысли он, – несмотря на всю ценность его объективного наследия, – войдет больше всего, как *личность,* оказавшая влияние своим внутренним духовным существом: он невольно становился духовным наставником и образцом для людей через личное общение.

Я думаю, П.П.Струве войдет в историю русской духовной культуры первых десятилетий XX века примерно так, как в историю русской мысли 30-х и 40-х годов вошли такие имена, как Станкевич, Грановский, Белинский. Это налагает особые обязательства на тех, кто был с ним лично близок, кто может поведать грядущим поколениям об его идейном мире и его личном облике.

Умственный склад, личность и воззрения П.Б.Струве[667]

В моих воспоминаниях о П.Б. я пытался обрисовать умственный склад, личность и воззрения П.Б., как я постепенно их узнавал в течение моего почти полувекового дружеского общения с ним. Я старался при этом умышленно, насколько это было возможно, воздерживаться от обобщений и ограничиваться приведением фактов, – лишь в исключительных случаях, где было необходимо для понимания самих фактов, отступая от этого приема и давая общую характеристику П.Б. Поэтому мои воспоминания суть скорее материалы к истории его жизни, к его биографии (подлинная его биография – само собой разумеется – есть дело будущего историка русской мысли и общественности), чем синтетическое описание его как личности и мыслителя. Подводя итоги сказанному выше, мне хотелось бы дополнить эти материалы к биографии П.Б. попыткой обобщающей его характеристики. Я не ставлю своей задачей дать законченно-целостный портрет его умственной и духовной личности – это задача художника слова и мысли, к которой я не чувствую себя способным; я хотел бы только набросать несколько отдельных, наиболее существенных, по моему впечатлению, штрихов, из которых он складывается.

Я начинаю с характеристики его умственного склада. Первое, что при этом бросалось в глаза всякому, кто интеллектуально общался с П.Б. – это редкая, едва ли не единственная в наше время многосторонность его интересов и знаний. Широкая публика, привыкшая, что в наше время даже самые выдающиеся личности укладываются в какую-нибудь профессиональную категорию, подводила его под две рубрики: для нее он был ученый профессор-экономист и политик. Но всякий, лично знавший П.Б. или даже ближе знакомый с его писаниями, должен был сознавать, что его личность и деятельность никак не исчерпывались этими понятиями. Уже на простой общий вопрос: кто такой П.Б.Струве – ученый? писатель? политик? – единственный правильный ответ будет:

все вместе в нераздельном единстве личности. Очарование его личности состояло именно в том, что он был прежде всего яркой индивидуальностью, *личностью вообще,* т.е. существом, по самой своей природе не укладывающимся в определенные рамки, а состоящим из гармонии противоборствующих противоположностей (*coincidentia oppositorum*, употребляя философский термин Николая Кузанского). Не раз его друзья огорчались тем, что он растрачивает себя, разбрасываясь в разные стороны, и, как я упоминал в воспоминаниях, мне самому приходилось в последние годы его жизни предупреждать его об этой опасности. Мне известно, что приглашение его на профессуру в Политехнический институт имело отчасти – у друзей, которым принадлежала инициатива этого приглашения – задачу отвлечь его от политики и публицистики и заставить сосредоточить свои силы на научном творчестве. Все это было тщетно, ибо личность нельзя изменить, а личность П.Б. могла выражаться и находить себе удовлетворение только в полноте многообразных и противоречивых интересов и разного рода деятельности. В этом отношении он – немец по происхождению – был типически русским духом; он походил своим умственным и духовным складом на такие типично русские умы, как Герцен, Хомяков, Вл.Соловьев, – с той только разницей, что они были гениальными дилетантами (или как Вл.Соловьев специалистом только в одной области), тогда как П.Б. был настоящим солидным ученым сразу в весьма широкой области знаний.

Пытаясь определить, прежде всего, сферу его научного творчества и научных интересов, нужно сказать, что она охватывала едва ли не все области «гуманитарных знаний» – политическую экономию и статистику, социологию, историю во всех ее подразделениях (политическую историю, историю права и государства, хозяйственную историю, историю культуры), правоведение в двух основных его отделах гражданского и государственного права, историю литературы по крайней мере XVIII и XIX века и наконец, даже языкознание и философию. Конечно, не все эти науки имели одинаковое значение и занимали равное место в его творчестве; подлинным ученым

специалистом в течение первой половины своей жизни он был преимущественно в области политической экономии (одновременно экономической теории и истории хозяйства), статистики и социологии; под старость он стал едва ли не первым по знаниям и оригинальности мысли из современных русских историков и считал научное творчество в этой области главным своим призванием. Но, во-первых, его научный горизонт по этим основным его специальностям был так широк, что всегда охватывал целый ряд смежных наук. Так в работе над книгой «Хозяйство и цена» он стал основательным знатоком истории гражданского права с древнейших времен, в частности римского права, и ряда других наук; в работе над русской историей он изучил историю русского языка и написал по нему несколько этюдов (о происхождении слова «крестьянин», об истории словесных оборотов «потому что» – и «оттого что»). История экономических учений превращалась для него, как это видно из одного из его последних писем ко мне, в историю экономической мысли, для которой он изучал общую литературу, начиная с Гомера и греческих трагиков. А затем, на другие области научного знания он совершал по временам как бы «налеты» из чистой любознательности, необычайно быстро овладевая их литературой и становясь в них, скорее, настоящим знатоком, чем дилетантом; по некоторым из них он оставил самостоятельные работы и исследовательского и творческого характера (например, по философии, по истории русской и европейской литературы XVIII и XIX века, по истории русской науки); но даже в областях знания, по которым он сам ничего не писал, он становился основательным знатоком. Так в 20-х годах, живя в Париже и редактируя «Возрождение», он погрузился в изучение исторической грамматики французского языка; в одном из разговоров с ним я убедился, что он с исчерпывающей основательностью изучил всю литературу государственного права; и таких примеров можно было бы привести еще множество. Но его знания не ограничивались даже всей сферой гуманитарных наук, а распространялись на смежные с ней области естествознания – отчасти в исторической перспективе (так он был знатоком истории русской

науки, включая историю математики и естествознания в России – в частности, историю деятельности немецких ученых естественников и математиков в России), отчасти в связи с его общими философскими и социологическими интересами. Из этой последней сферы приведу один пример. В связи со своим учением об обществе, как системе взаимодействия между индивидами, он изучил литературу недавно возникшей новой биологической науки «экологии» (науки о формах совместной жизни и взаимодействии в животном и растительном царстве). Говоря однажды со мной о нелюбимом им австрийском социологе Отмаре Шпанне[668], стороннике отрицаемой П.Б. органической теории общества, и цитируя фразу Шпанна, в которой органическое единство общества противопоставлялось механической совокупности деревьев в лесу, П.Б. сказал: «Он настолько невежествен, что даже не знает о существовании целой науки экологии». Я подумал при этом, что, по меньшей мере, девять десятых знаменитых и ученых социологов должны быть по этому признаку зачислены в разряд невежд.

Такого рода широта научного творчества и знаний предполагает, кроме широты интересов, еще особый дар – память. Всякий, кто встречался и беседовал с П.Б., знает, что он обладал почти сверхчеловеческой силой памяти. Он, казалось, никогда не забывал раз узнанные или где-либо вычитанные факты, данные, названия и мысли. Читая необычайно быстро, он на всю жизнь запоминал прочитанное во всех подробностях и через 20–30 лет мог рассказать содержание книги, как будто прочитал ее накануне. Память его распространялась не на одни лишь данные научного порядка. Во время редактирования «Освобождения» он поражал меня и других тем, что знал служебную биографию и как бы мог на память составить послужной список едва ли не всех видных русских бюрократов (включая и губернаторов). В «Русской Мысли» он завел особый ежемесячный отдел некрологов, который он составлял сам, поминая жизнь и деятельность иногда до десяти людей, скончавшихся в истекшем месяце. Он очень дорожил такой биографической работой; когда однажды в редакции возникли сомнения в надобности этого отдела некролога, он горячо

воскликнул: «Нет, уж оставьте мне моих покойников». Для своих друзей и собеседников он был ходячим энциклопедическим словарем.

Эта память, в связи с любовью к книге и быстротой усвоения прочитанного, делала его несравнимым знатоком общей литературы; он всегда умел находить бесконечно много забытых, мало кому известных или оставшихся неоцененными книг и был в этом отношении совершенно исключительным наставником. Некоторые факты, сюда относящиеся, из моего общения с ним я уже приводил; приведу здесь еще некоторые другие. В самом начале нашего знакомства он однажды написал мне: «Знаете ли вы письма Флобера?[669] Вот чтение для богов – и для вас!» Благодаря этому указанию я ознакомился с одним из величайших – по мыслям и форме – произведений французской литературы XIX века – кажется, доселе недостаточно оцененным. Много позднее, он обратил мое внимание на замечательного и мало кому известного поэта Щербину[670]. Но главная ценность его детальной литературной и исторической осведомленности состояла в том, что она существенно исправляла ходячие ложные суждения о деятелях прошлого. Так например, от него я узнал, что Тредьяковский – обычно только нарицательное имя для поэтической бездарности и педантизма – имеет заслугу первого введения в русскую литературу философской терминологии, или что Сенковский (в беллетристике – ничтожный «барон Брамбеус»). был первоклассным ученым лингвистом, или что *bete noire*[671] русской радикальной новейшей истории – граф С.С.Уваров – был не только заслуженным либеральным государственным деятелем, но и одним из самых образованных людей своего времени, ученым классиком, другом и почитателем Гёте[672]. Таких примеров неожиданных, свежих, интересных указаний и независимых суждений, которые приходилось слушать от П.Б., можно было бы привести бесконечное множество.

Роль, которую играла в научном творчестве П.Б. его огромная память (унаследованная им, вероятно, от его деда, знаменитого астронома Струве[673] составителя каталога звезд), могла бы склонить к предположению, что главный интерес его

умственной натуры состоял в эмпирическом установлении и описании фактов. Много знаменитых ученых составили себе славу именно как установители и собиратели фактических данных, из которых слагается эмпирическая реальность: таковы многие историки и представители описательного естествознания. Совсем не таков был умственный склад П.Б. Он, правда, любил познание фактов, так сказать, как таковое, любил обилие деталей, точность в описании эмпирической действительности; но в общем его умственном складе факты были для него только материалом для мысли, для обобщающих интуиции. То, что его влекло всегда к широким обобщениям, что он обладал даром интуитивного открытия новых истин, и что он вместе с тем всегда стремился тщательно проверять свои интуиции на частных фактах, опираться на детальное знание эмпирической реальности во всем ее бесконечном многообразии, всегда затрудняло его научное творчество, как это видно из его приведенных в моих воспоминаниях писем о занятии русской историей в последние годы жизни. Он ставил себе почти неосуществимую задачу сочетать одновременно *исчерпывающее* знание всего эмпирического материала с построением широких, как бы философских, обобщений. Ему никогда на практике не удавалось соблюдать мудрое правило Гёте: «In der Beschrankung zeigt sich erst der Meister» (мастер прежде всего сказывается в самоограничении); его обобщениям угрожала всегда опасность либо утонуть в безбрежном количестве приводимого материала, либо оставаться только фрагментарными; и этим отчасти объясняется сравнительно малая – при его дарованиях – его научная плодотворность (вопрос, которого я подробнее коснусь ниже). Но если оставить в стороне вопрос, в какой мере эта полнота замысла была полезна или вредна в практике его творчества, обратить внимание только на самый его *стиль,* то можно сказать, что его целью было всегда – редко встречающееся в науке – гармоническое равновесие между эмпирическим и интуитивно-обобщающим моментами знания, между фактами и общими идеями. Так, по его основной специальности, решительно преодолев «классическую», т.е. абстрактную политическую

экономию, он совсем не был сторонником противоположной, «исторической» школы политической экономии, просто отвергавшей теорию и заменявшей ее описанием хозяйственного быта, а стремился создать новый тип обобщающей теории хозяйства, основанный на установлении эмпирических закономерностей хозяйственной жизни. Таково же было и его основное педагогическое влияние на молодое поколение русских экономистов – его учеников: он учил их экономически *мыслить,* ориентируясь на эмпирической хозяйственной реальности. В философии его также влекло к тому типу философской мысли, который опирается на данные и выводы положительных наук.

Это сочетание философского интереса с эмпирическим, отвлеченной мысли с любовью к конкретной реальности было более, чем просто умственным складом П.Б. Оно было укоренено в самой его духовной личности. По первому, внешнему впечатлению он был типичным рассеянным «ученым» – или мечтателем, – человеком, погруженным в свои мысли и мечты, и не обращающим внимания на все окружающее. С ним не раз случалось, что он как будто просто не видал людей, находящихся в одной комнате с ним, забывал с ними поздороваться; и об его феноменальной рассеянности ходили, как я уже упоминал, целые легенды. Но это была лишь внешняя, бросающаяся в глаза, поверхностная сторона его существа. Его внимание, правда, шло своим особым, капризным путем, почти не считаясь – как у нормальных людей – с практическими нуждами жизненного обихода. Но под обликом рассеянности скрывались напряженное внимание и интерес ко всем конкретным деталям окружавшей его реальности; он жадным, любовным взором всматривался во все, что встречалось на его пути, и со свойственной ему силой памяти, надолго – едва ли не навсегда – все запоминал. Через много лет он мог подробно рассказать, какое платье носила женщина, которой он, казалось, совсем не заметил при встрече с ней. Этот, по наружному своему облику, по внешнему устройству и ходу своей жизни, типически русский интеллигент-аскет, неряшливый и беззаботный, для себя самого

равнодушный к жизненным удобствам и благолепию, был, так сказать, бескорыстно страстным любителем жизни во всей конкретной полноте ее проявлений. Его практический аскетизм вытекал просто из его личного бескорыстия, из направленности его духа на созерцание жизни и на действенное *моральное* участие в ней; в нем не было и тени *принципиального* аскетизма, столь распространенного в русской интеллигенции и опирающегося на некое, по большей части неосознанное «гностическое» отвержение мира и презрение к нему, на врожденную, кажется, русскому духу тягу к «опрощению», на отвлеченный спиритуализм, для которого плоть, всякое цветение, богатство и полнота земного бытия сами по себе суть зло или ненужная суета. П.Б., напротив, по-пушкински или по-гётевски благословлял жизнь, любил и ценил ее, страстно ею интересовался, считал все в ней важным и интересным, одобрял в ней не бедность, а богатство и полноту. Проживя сам всю свою жизнь отрешенным от жизни скитальцем, он духовно был человеком жизни, деятельным ее участником и строителем. Доминирующая в его миросозерцании идея *культуры* – всяческой культуры, материальной не менее, чем духовной, или – точнее – неразрывного единства в культуре ее материального базиса и воплощения с ее духовной сердцевиной – вытекала из этой его органической обращенности на жизнь.

Это внимание к конкретной жизни и признание ее положительной ценности исключали для него возможность быть *партийным* человеком, быть плененным какой-либо партийной узостью, односторонностью и пристрастностью. Его любимым лозунгом было: «надо рассуждать *по существу».* «Рассуждать по существу» значило для него оценивать явления жизни и ценность отдельных людей по их собственному внутреннему содержанию, по их объективной ценности – независимо от того, имеем ли мы дело с политическим другом или врагом, и умещаются ли такие объективные оценки в схему нашего политического миросозерцания, наших «общих принципов». Он постоянно боролся против распространенной в русской либеральной и радикальной журналистике привычки без разбору высмеивать политических противников, высказывать о

них огульные отрицательные или пренебрежительные суждения, а также против привычки применять разные мерила моральной оценки к врагам и друзьям. Я помню его возмущение, когда один из сотрудников «Освобождения» грубо-пренебрежительно отозвался в своей статье о литературном достоинстве публициста Каткова. Он искренно недоумевал, как вообще возможно высказывать такое пристрастное суждение. По поводу распространенного в радикальных кругах морального негодования (часто связанного со смакованием) на развращенность высших правящих кругов он говорил: «Почему Михайловский (Михайловский славился в писательском кругу своим донжуанством) может ежегодно менять своих возлюбленных, а великие князья не могут?». Его суждения о личном составе русской бюрократии – даже в эпоху юности, когда он был ее политическим врагом – всегда были индивидуальны: он отчетливо делал различие между людьми одаренными и бездарными, просвещенными и грубыми, добросовестными и недобросовестными. И такое же различие между людьми он делал позднее в оценке своих политических противников слева. Я уже упоминал, что питая жгучую личную ненависть к Ленину, как натуре злобной и жестокой, он с почти благоговейным уважением отзывался о личности социал-демократки Веры Засулич. И вообще, одно из очарований его личности было сочетание в нем страстной убежденности, морального пафоса, с широким, терпимым, снисходительным отношением к людям, с признанием законности многообразия индивидуальных дарований, призваний и склонностей.

В этой связи я должен коснуться интимной стороны жизни П.Б., в которую я был посвящен – именно его отношения к женщинам и эротической любви. Делаю это не из намерения удовлетворить праздное любопытство читателя, а потому, что эта сторона жизни – обычно, естественно, остающаяся скрытой и неведомой другим – есть часто, в некотором смысле, пробный камень самого нутра человеческой личности – и что она особенно характерна для своеобразия личности П.Б. В нем не было и тени легкомысленно-эпикурейского, смакующего отношения к женщинам и любви, ни столь распространенного в

русской радикальной среде фарисейского, аскетически-осуждающего или пренебрежительного отношения к этой сфере жизни. В основе обеих этих противоположных установок лежит столь свойственный русской душе (и, в частности, многим талантливым русским людям) *цинизм;* цинизм же был органически чужд и ненавистен П.Б. Этот погруженный в свои научные думы и в общественные заботы человек до поздних лет своей жизни оставался юношески чистой, романтической душой, горящей благоговением перед женской красотой и перед святыней эротической любви. Его отношение выразимо пушкинской формулой: «благоговея богомольно перед святыней красоты». Любви он придавал религиозное значение. Он уподоблял ее другой религиозной страсти своей души – любви к познанию. Он однажды сказал мне: «Любовь к женщине и любовь к истине есть, собственно, одно и то же чувство». Эту глубокую философскую мысль, сродни платоновскому учению об эросе и некоторым течениям мистики, например, «эротической философии» Баадера, он высказывал, как личный опыт. Он, прежде всего, страстно увлекался бескорыстно женской красотой. Так уже на пятом десятке лет он увлекся образом знаменитой красавицы леди Гамильтон, возлюбленной Нельсона, покупал – и дарил мне – ее портреты и поместил в «Русской Мысли» переводной роман из ее жизни[674]. В его личной жизни любовь – в самом глубоком и полном смысле этого понятия – играла огромную роль; он был органически неспособен на какое-либо легкомыслие в этой области.

Это отношение к эротической любви в конечном счете вытекало из главной определяющей черты его нравственного существа; он был как бы насквозь, до последней глубины, натурой *чистой* и *горящей.* Большинство людей, производящих впечатление и оставляющих по себе память чистых, бескорыстных, святых личностей, имеют все же скрытые от других, часто скрываемые от себя самих, темные, мутные, корыстные низины души – обычно сказывающиеся при более близком будничном общении с ними. Ничуть не увлекаясь моей симпатией к П.Б., а стараясь оставаться совершенно объективным и трезвым, я решаюсь утверждать, что он был

совершенно чужд всяких мелких, низменных, корыстных страстей и страстишек – в той мере, в какой это вообще возможно не «святому», а человеку жизни и жизненных страстей. Он хорошо знал себе цену и искренно, и откровенно возмущался, когда встречал несправедливое отношение к себе – но именно так, как он возмущался несправедливым отношением к другим заслуженным людям. Но бескорыстие, отсутствие тайной оглядки на свои личные интересы, отсутствие мысли о личной карьере, репутации, материальном положении и вообще отсутствие всякой мелочности в жизни и отношениях с людьми давалось ему само собой, было в нем самой его природой. Я приводил уже тому примеры; но в сущности, вся его жизнь и деятельность есть подтверждение этого. Когда в самом начале оппозиционного движения в царствование Николая II понадобился человек, который, рискуя на всю жизнь стать изгнанником, стал бы во главе заграничного оппозиционного журнала (материально обеспеченного, конечно, только на первые годы) – таким человеком оказался П.Б. Когда в эпоху антибольшевистской эмиграции ему казалось необходимым взяться за неблагодарную во всех смыслах задачу политического объединения эмиграции в борьбе против большевизма, – он без колебания взялся за это, еще гораздо более шаткое дело, отказавшись ради него от предложенного ему тогда же почетного и во всех отношениях подходящего ему поста директора Экономического института в Софии. Он ни на мгновение не задумывался над тем, что этим он навлекал на себя неудовольствие левого чешского правительства, которое своим «иждивением» давало единственный прочный источник материального обеспечения русским эмигрантам-интеллигентам. И столь же равнодушен был он к своей общественно-политической репутации. Вся его публицистическая и политическая деятельность есть ряд «скандалов» – вызовов, которые он смело и не задумываясь бросал господствующему общественному мнению. Его жизнь была поистине сплошным бескорыстным служением – целиком была определена чувством долга.

«Чувство долга» есть только иное название для того состояния духа, которое точнее можно определить, как *горение.* Горячность в любви к правде и добру, негодование на неправду и зло были основным, длительным состоянием его души. Он был по натуре страстным человеком, и вся эта страстность уходила на бескорыстное служение. Он был одинаково и страстным мыслителем, искателем объективной истины, и страстным борцом за моральную правду и общественное строительство. Эти две страсти, на практике часто раздиравшие его жизнь, где-то в последней глубине его существа, сливались в единую страсть к *правде* – в том глубоком и первичном, религиозном смысле этого начала, в котором правда-истина и правда-справедливость суть все же лишь две стороны нераздельно-единой правды, как жизни в согласии с истинно Сущим. Огнем искания правды и обличения неправды и заблуждения он – видимо для всякого собеседника – загорался и вспыхивал и в теоретически-научных спорах, и в спорах и беседах политических. Для всех, входящих в соприкосновение с ним, это было основным определяющим впечатлением от его личности. В конце 1905 года, после его возвращения из заграницы в Петербург, мне пришлось свести его с публицистом Г.Н.Штильманом (позднее близким сотрудником «Русской Мысли»). Мы обедали втроем в ресторане Палкина, и П.Б. излагал Штильману свои политические идеи[675]. В момент, когда он отвернулся и замолчал, Штильман, наклонившись ко мне, шепнул мне: «Как он загорается!» И без малого сорок лет спустя, дряхлым старцем, придя в Париже, уже незадолго до своей кончины на собрание «клуба стариков», где седые, охлажденные долгим жизненным опытом люди мирно толковали о текущих политических событиях, он, как мне передавали, учинил настоящий разгром, яростно отстаивая свое, для большинства парадоксальное понимание исторического смысла совершающегося, и закончил возгласом: «Надо быть идиотом, чтобы этого не понимать!» После его кончины, один человек, близкий Милюкову и лишь редко встречавшийся с П.Б. и мало его знавший, в двух словах точно определил (в письме ко мне)

основное различие между ними: «Милюков был человек холодный, Струве – человек горящий».

Какой именно идее, какой цели было посвящено это горение? Не пытаясь здесь исчерпать такую сложную и обширную тему, как мировоззрение П.Б. Струве, я хотел бы лишь отметить основной, определяющий мотив его общественных воззрений. Здесь, прежде всего, нужно решительно отвергнуть ходячее представление об эволюции его идей. Обычное, обывательское представление сводится к тому, что он радикально изменил идеалам своей юности и из одного лагеря перешел в противоположный. Часто приходилось – и от левых, и от правых – слышать неодобрительное суждение: «Струве начал с того, что был крайним левым марксистом-революционером, другом Ленина, а кончил едва ли не крайним правым». Это суждение ложно еще более, чем обычно бывают ложны все ходячие, обывательские формулы. Оно, прежде всего, ложно уже чисто фактически. Как я уже упоминал, *никогда* П.Б. не был ни «другом Ленина» (личность и умственный тип которого были ему всегда – даже и в юности – чужды и ненавистны), ни ортодоксальным марксистом, ни фанатиком-революционером. И никогда он не стал ни «крайним правым», ни даже вообще «правым» в типически русском смысле этого понятия; перед революцией 1917 года и даже сейчас же после нее, он, будучи убежденным «консерватором», отчетливо и страстно противопоставлял свой консерватизм демагогическому «черносотенству», сродство которого в его «погромном» существе с большевизмом он ясно сознавал и определенно высказывал. В 20-х годах он пытался *коалиционно* сблизиться с крайними правыми в плане объединения всех антибольшевистских партий на борьбу с большевизмом; эта попытка быстро кончилась неудачей, после которой он снова ясно осознал всю глубину и принципиальность своего духовного разногласия с обычным, господствующим типом русских «правых». Характеризуя эволюцию политических идей П.Б. чисто внешне, в банальных, ходячих (и потому неизбежно смутных) политических терминах, нужно будет сказать, что будучи в юности радикалом и социалистом, но и уже тогда

скорее умеренного и чуждого революционной догме направления, он в зрелом возрасте и в старости стал умеренным же консерватором.

Но такого рода определение в ходячих терминах совершенно неадекватно конкретному духовному содержанию политических идей – и вообще, и в частности, в отношении воззрений П.Б. Поверхностные клички затуманивают и искажают подлинное существо вопроса. Я уже указывал, в иной связи, что П.Б. принадлежал к числу людей, которых Джемс определяет, как «однажды рожденных». Зная его убеждения на протяжении всей его жизни, я решительно утверждаю, что никакого вообще переворота в них никогда не произошло. В самом *существе* своих воззрений *он вообще не изменился* – от начала до конца он веровал в *одно и то же.* Если уже нужно – и поскольку вообще можно – определить тоже в ходячем общем политическом термине это единое неизменное основное содержание его политической веры, то П.Б. следовало бы назвать *либералом.* От начала до самого конца своей жизни он в своей политической и публицистической деятельности, как и в своих научно-социологических и экономических убеждениях был и остался сторонником *свободы,* как основного определяющего положительного начала общественной жизни и культурного строительства. В начале моих воспоминаний я указал, какой собственно смысл имел его юношеский «марксизм». Это указание я хотел бы здесь еще несколько дополнить. В своей юности П.Б. был действительно – довольно короткое время – сторонником социалистического *движения* в той политической форме, которую оно имело в Германии в лице социал-демократической партии (с некоторыми членами этой партии он тогда находился в дружеских личных отношениях). Но эта немецкая социал-демократическая партия, подобие которой русские марксисты, в том числе и П.Б., пытались тогда создать в России, была по своему конкретному содержанию и политической практике просто радикально-демократической партией, опиравшейся на рабочее движение и стремившейся к повышению экономического и культурного уровня рабочих масс. Собственно социалистический идеал фигурировал, как

известно, только в ее «программе-максимум», т.е. как конечная цель, осуществление которой предносилось в неком туманно-отдаленном будущем; фактически он оставался ни к чему не обязывавшей романтической мечтой, а для более проницательных вождей – просто пустой фразой. По общему своему духу эта партия была не радикальнее – скорее даже умереннее – обычного типа тогдашнего русского либерализма с его «народолюбием». В идеологии партии был даже момент, прямо противоположный революционизму: я имею в виду социологическое учение Маркса, по которому политические перевороты могут быть только плодом медленного, постепенного, как бы непроизвольно-органического назревания и изменения экономической структуры общества. К этому надо еще присоединить, что *реальный* политический пафос основанной тогда при участии П.Б. русской социал-демократической партии – как и всей тогдашней оппозиции – сводился к осуществлению единственной задачи, стоявшей перед русской общественностью, – чисто либеральной задачи смены самодержавно-бюрократического строя строем конституционно-демократическим.

Правда, русская социально-демократическая партия – и в лице своих вождей (тогда еще солидарных между собой Ленина и Плеханова) , и в лице своей рядовой массы – оказалась фактически гораздо более радикально-революционной, чем ее немецкий образец. В ней уже с первых лет ее существования назревал будущий «большевизм», приведший в 1917 г. к основанию коммунистической партии, резко противопоставившей себя европейскому социализму; но и более умеренные будущие русские «меньшевики» были гораздо более фанатически-догматическими революционерами, чем их западноевропейские товарищи. Но именно поэтому П.Б. с самого же начала почувствовал себя чуждым этой революционной группировке и очень скоро с ней разошелся окончательно.

Но возглавляемый в то время П.Б. так называемый «литературный» марксизм – т.е. марксизм, как *идейное* движение русской мысли – находясь как бы в некой «личной

унии» с социал-демократической партией, имел вообще – как я уже указал в начале моих воспоминаний – совершенно иной общественно-философский смысл. Он был в русской мысли первым последовательным *западничеством* (до этого последовательными западниками были только одиночки, вроде И.С.Тургенева и Б.Н.Чичерина). Он полемически направлялся против *народничества,* этого завуалированного славянофильства, в течение многих десятилетий безраздельно господствовавшего над русской общественной мыслью. Он решительно восстал против исконно-русской тяги к «опрощению», против ставки на русскую отсталость и некультурность, как залога, что России удастся избегнуть трагических социальных трудностей западноевропейского буржуазного капиталистического строя, против мечты, что из архаически-примитивной формы крестьянской земельной общины быстро и мирно родится социальная гармония. Именно в этом состоял и личный идейный пафос юношеского марксизма П.Б. Он ненавидел народничество, называл его «сифилисом русской мысли». Культу «мужика», культу отсталости и примитивности, как залога морально-общественного здоровья, толстовскому лозунгу – «по-мужицки, по-дурацки, по-крестьянски, по-христиански» – (в общем смысле владевшему всей русской общественной мыслью) он решительно противопоставлял (в своей первой юношеской книге) призыв к *культуре,* возможной только через «выучку у капитализма».

Но это западничество, этот призыв к обогащению и усложнению культуры по западноевропейскому типу был, тем самым, *либерализмом.* Борьба против земельной общины, связывавшей свободную инициативу крестьянства, была у П.Б. с самого начала борьбой за начало *экономической свободы* – т.е. борьбой *против идеала социалистического хозяйства;* и экономическая свобода мыслилась им, как необходимая база для прочной политической свободы и, тем самым, для свободного культурного развития вообще. Именно на этом пункте – еще под общим покровом «марксизма» – уже с самого начала обозначилось «разделение духов». Ортодоксальный марксизм, с его демагогической верой в классовую борьбу

между «пролетариатом» и «буржуазией» и с его фанатической ненавистью к буржуазии и капитализму – этот марксизм, смотревший на капиталистическую фазу развития, как на трагическое «чистилище», через которое нужно пройти на пути в социалистический рай, и потому считавший «буржуазный либерализм» только своим временным попутчиком,–сразу же и совершенно справедливо почуял в П.Б. чуждый и враждебный ему дух «буржуазного либерала».

Эту свою юношескую веру в ценность экономической свободы – и свободы вообще, как условия социальной и культурной дифференциации и культурного развития и обогащения – П.Б. не только сохранил вообще до конца своей жизни – она оставалась в нем основным догматом его политического и социально-философского миросозерцания. На основе этого убеждения он – в оппозиции к конституционно-демократической партии, членом которой он был – решительно защищал аграрную реформу Столыпина, основанную на государственном поощрении частной земельной собственности в форме «хуторского хозяйства». В течение всей своей жизни он проводил эту веру в своей политической и публицистической деятельности; и *вся* научная работа его жизни – его политическая экономия и социология, его воззрения на историю России – была сосредоточена на обосновании именно этой веры. Повторяю: с самого начала своей умственной жизни и до последних ее дней он оставался «либералом».

«Консерватизм» второй половины его жизни – и в зачатке обозначившийся уже в его «марксизме», именно в указанном учении о зависимости политических перемен от органически внутреннего развития экономического быта (П.Б. посвятил особый этюд[676] доказательству, что сама идея социализма и особенно указанная социологическая доктрина Маркса возникла из антиреволюционной реакции французских романтиков Ж. де Местра и Бональда на бунтарское просветительство XVIII века) – этот консерватизм ни в малейшей мере не был изменой либерализму, как это склонны утверждать люди, мыслящие в ходячих, трафаретных формулах. П.Б. сам любил называть себя «правым» или «консерватором»; он и был таковым, но

только в том смысле, в каком «консерватизм» включает в себя «либерализм» и есть его основание – другими словами, в том смысле, в котором этот «консерватизм» вообще выходит за пределы традиционной противоположности между «правым» и «левым» и основан на ее принципиальном преодолении. Вот почему П.Б. никогда не мог ужиться ни с «левыми», ни с подлинными «нутряными» правыми и, по слову поэта, всю жизнь оставался «двух станов не боец, а только гость случайный». Консерватизм П.Б. состоял в убеждении, что традиция, историческое преемство, органическое произрастание нового из старого есть необходимое условие подлинной свободы, и что напротив, всякий самочинный «революционизм», всякая насильственная и радикальная ломка общественного порядка, всякое разнуздание демагогических страстей ведет только к деспотизму и рабству. И вместе с тем, он опирался на античную идею *меры* – на убеждение в гибельности в человеческой жизни всякой крайности и безразмерности и, напротив, в необходимости и благотворности соглашения, уступчивости, «компромисса» в отношениях между противоборствующими началами и силами общественной жизни. Пользуясь излюбленным выражением самого П.Б. (заимствованным им, если не ошибаюсь, из характеристики кн.Вяземским политических идей Пушкина), он был «консервативным либералом» или «либеральным консерватором» – духовно – политическим типом, хорошо известным и совершенно понятным в Англии, но редко и лишь в виде исключения встречавшимся в России (в своем послесловии к моей брошюре о Пушкине, как политическом мыслителе, П.Б. приводил примеры русских либеральных консерваторов – Пушкина, Вяземского, Мордвинова[677], Чичерина, Пирогова и некоторых других).

Этот элемент «консерватизма» в составе консервативного либерализма постоянно усиливался и все отчетливее и настойчивее осознавался П.Б. в течение хода его жизненного духовного развития. Это было естественно не только в силу нравственного умудрения, необходимо приводящего к отрицанию крайности и безумств, а также в силу общего закона

духовного развития человека, по которому юность ощущает творческие порывы как бы рождающимися спонтанно из глубины личного духа и в оппозиции ко всему прошлому, тогда как зрелый дух все более сознает, что все творческое в нем определено его укорененностью в почве прошлого и может быть истинно плодотворно не как самочинное начинание, не как ломка и разрыв с прошлым, и именно как органическое прорастание задатков прошлого и через непрерывную преемственность с ним. Кроме этого общего закона духовного развития, здесь действовало также впечатление, накоплявшееся в сознании П.Б. от хода русской общественной жизни и мысли. Как я описал это в моих воспоминаниях о П.Б., поворотным пунктом здесь была для П.Б. революция 1905 года с обнаружившимися в ней чертами анархического бунтарства. Со свойственной ему умственной и духовной чуткостью, он почувствовал в событиях того времени не случайное сотрясение, а действие неких глубоких общих разрушительных сил. Под этим впечатлением он, порвав с умственными навыками русского либерализма, освященными вековой традицией, уже тогда стал утверждать, что главная опасность грозит России «не справа, а слева». Уже тогда он понял, что бунтарство, разнуздание анархических страстей народных масс, утопическая вера в благодетельность насильственной радикальной ломки существующего и разрыв с традициями несет с собой не свободу, а деспотизм, – и что, напротив, прочная и благотворная свобода может быть утверждена только постепенным приобщением низших классов к культуре и государственным навыкам высших, образованных слоев общества. Мысль об опасности «колебания основ» – которую либеральное общественное мнение привыкло только осмеивать, как лицемерное оправдание реакции – П.Б. едва ли не первый из состава русской радикальной оппозиции постиг во всей ее серьезности и стал переживать с глубокой тревогой. С этого момента его либерализм стал осознанно консервативным, и этот консерватизм, под влиянием дальнейших событий, все более укреплялся и углублялся в нем.

Но этот консерватизм никогда не переставал в нем быть либерализмом. Не только уже став консерватором, он со всей страстностью своей натуры участвовал во время войны 1914–1917 гг. в борьбе общественности против развращенных порядков верховной власти и бюрократии тех лет, не только в первый момент приветствовал крушение монархии, как освобождение России от давивших ее тисков, но и позднее – после того как не он один, а большинство из нас пережило под влиянием большевистской революции решительное отклонение «вправо» – ему приходилось не раз выступать против «правых» тенденций там, где они шли вразрез с его установкой либерального консерватизма. Так в 1921 г., во время так называемого «карловацкого собора», он решительно возражал против попытки правой иерархии внести политику (именно монархическую) в эмигрантскую церковь, и так же решительно он выступил против той же правой иерархии при церковном расколе 1926 г.[678] Так же он с самого начала и без колебаний осудил национал-социализм, в котором большинство русских правых видело долгожданное спасение от большевизма; в противоположность им, П.Б. усмотрел в демагогической диктатуре, принципиально отвергавшей начало личной свободы, опасного врага европейской культуры и во имя своего консерватизма восстал против разрушительных «правых» тенденций национал-социализма. Так идея свободы осталась до конца его жизни доминирующей в его политическом и культурно-философском миросозерцании. Начав юношей с утверждения, что свобода может быть достигнута и основана только на положительном развитии и обогащении культуры, он кончил в старости тем же заветным убеждением о неразрывности связи свободы с преемственным развитием культуры. Целая бездна отделяет этот либеральный консерватизм от консерватизма реакционного – от вожделения насильственно удержать жизнь на низшем уровне духовной и общественно-политической культуры, утвердить устойчивость старого через государственную опеку над человеческим духом, через подавление его вольного творческого начала.

Таким образом, П.Б. по существу вообще никогда не менял своего общественного и духовного идеала; от начала до конца он шел к одной конечной цели. Это не значит, что он «не менял фронта». Напротив, он действительно и в буквальном смысле слова «менял фронт». Но это было не «изменой идеалу», как это обычно представляют себе, не переходом из одного воюющего лагеря в другой. Это было той «переменой фронта», которую вынужден предпринять во время войны всякий боец – в зависимости от того, с какой стороны нападает на него враг. П.Б. должен был бороться и «направо», и «налево», и в разные эпохи жизни главное направление его борьбы иногда радикально менялось, в зависимости от того, с какой стороны в разные исторические эпохи угрожала России, ее свободе и культурному развитию главная опасность. В этом отношении всему нашему поколению, умственно и общественно достигшему первой зрелости еще до 1905 года, пришлось пережить целых три радикально различных исторических эпохи. Конец первой начался в 1905 и завершился в 1917 году, с постепенным, в течение этого времени, разложением, отмиранием и уходом с исторической сцены старой бюрократической России. В этот первый период – до 1905, и отчасти до 1917 года – приходилось бороться прежде всего с гибельными, задерживавшими свободное культурное развитие влияниями близорукой реакционной государственной опеки. Начиная с 1917 года страшнейшим и жесточайшим врагом того же свободного культурного развития стала большевистская власть и вся идеология, на которой она была построена. Наконец, с начала 30-х годов над Европой и Россией нависла новая грозная опасность, разразившаяся в 1939 году в неслыханном по силе потрясении мировой войны. Восстал новый враг, быть может, еще более грозный и опасный, чем большевизм (хотя в своем существе ему родственный). Для Европы и России тем самым наступила новая – уже третья для нашего поколения – историческая эпоха, потребовавшая новой борьбы и, тем самым, нового «фронта». Нужна большая независимость и чуткость политической мысли, чтобы – как это пришлось нашему поколению – ориентироваться сразу в этих

трех, совершенно разнородных исторических эпохах, чтобы, порвав с укоренившимися привычками мысли и оценок, без колебания двинуться в бой в том направлении, откуда нападает новый враг. Такой именно независимостью и чуткостью мысли обладал в исключительной мере П.Б. Как в эпоху от 1905 до 1917 года, еще продолжая бороться с традиционным противником «справа», он первый ощутил еще более грозного врага *слева,* и с в 1917 года, «изменив фронт», все силы своего духа отдал борьбе с этим новым врагом, так с начала 30-х годов он стал чуять нового, третьего врага, и с момента его нападения на Россию без колебания, без малейшего духовного умственного смущения, сознал себя духовным участником Великой Отечественной войны, которую Россия, хотя и возглавляемая тем же гибельным, ненавистным ему большевизмом, вынуждена вести против своего грозного врага[679].

Эта духовная свобода может быть выражена и так, что П.Б. вообще не был служителем какого-либо «направления идей». Даже доминирующие в его общественно-политическом миросозерцании начала *свободы* и *культуры* не были для него «идеалами», были не высшей, самодовлеющей целью и ценностью, а лишь необходимыми средствами к ней. То, чему было подлинно посвящено его служение, было не каким-либо отвлеченным началом, а живой реальностью: это была *родина* и ее благо. Заслуживает быть отмеченным, как существенная черта его миросозерцания и его духовного существа, что в среде, из которой он вышел – в среде русской радикальной интеллигенции и в известной мере даже вообще в среде русской либеральной общественности – П.Б. был первым человеком, отчетливо осознавшим себя *русским патриотом* и проповедовавшим патриотизм. Это может показаться парадоксальным. Не есть ли служение родине обоснование вообще всякой бескорыстной политической деятельности? Конечно, благо родины, любовь к родине в некоторой общей форме были определяющим мотивом всех политических партий в России, включая революционные (за исключением только чистых, принципиальных интернационалистов) . Но это верно

лишь в том смысле, в котором понятие родины совпадает с понятием *народа.* Сознательный патриотизм предполагает, однако, еще нечто иное: осознание ценности самого национального бытия, как такового, и, тем самым, его организации в лице государственности. Но в силу некоторых особенностей русской истории XVIII и XIX века эта мысль и забота о самом национальном бытии, его сохранности и процветании, оказалась достоянием одних только правящих кругов; широкие слои общества и народа настолько привыкли ощущать неколебимую прочность и мощь национального бытия, что совсем отучились думать о нем; это сказывалось в особенности в полном пренебрежении к вопросам внешней политики. Настроение отечественной войны 1812 года миновало быстро и довольно бесследно; уже в 1831 году, по поводу отношения русского общества к польскому восстанию, Пушкин жаловался на господствующий в России патриотический индифферентизм. Тем более этот индифферентизм овладел русским обществом, начиная с 60-х годов, когда все внимание было обращено на внутренние реформы и когда в состав общества вошли недворянские слои, далекие от навыков государственной власти. В сущности впервые патриотизм снова проявился в России в 1914 году, в момент объявления Германией войны; но и эта вспышка патриотического чувства была кратковременной и слабой. Все мы выросли и жили в атмосфере равнодушия к проблеме национального бытия: идеи национализма и патриотизма, лозунги о защите государства от внешних и внутренних врагов казались только лицемерным прикрытием реакционных мероприятий и вожделений власти, и над ними было принято только смеяться. Славянофильство, культивировавшее национальное сознание, скоро сошло со сцены или начало вырождаться; все оппозиционное общественное мнение стало «западническим», а западничество – если не принципиально, то фактически – постепенно сливалось с индифферентизмом к проблеме государственно-национального бытия России.

Среди этой атмосферы, безраздельно господствовавшей особенно в среде радикальной интеллигенции, П.Б., кажется,

первый снова остро осознал эту проблему и, со свойственной ему независимостью мысли, стал проповедовать патриотизм. Даже его «пораженчество» в эпоху Русско-японской войны носило иной оттенок, чем общераспространенное тогда пораженчество – оно не было основано на принципиальном равнодушии к государственной мощи России. И я уже упоминал в моих воспоминаниях, какой скандал вызвал в кругах «освободительного движения» призыв П.Б. к молодежи во время уличных манифестаций солидаризироваться с русской армией. Но особенно после 1905 года П.Б. стал открыто пропагандировать идею патриотизма и национального сознания. Я уже упоминал, что он – идя опять на конфликт с общественным мнением – не побоялся отметить опасность для России украинского движения и настойчиво подчеркнул значение общерусского языка, как фундамента общерусской культуры; упоминал я также об его программной статье «Великая Россия», впервые наметившей идею «Российской Империи», как ценности, которую надлежит блюсти и развивать. А в 1917 году, как я тоже указал, он пытался основать Лигу русской культуры.

Все это были не отдельные случайные выступления. Немец по своему происхождению (его мать тоже была обрусевшая немка, из прибалтийского края, баронесса Розен), проведший свое детство в Германии, он ощущал себя не только исконно-русским человеком (что случается едва ли не со всеми иностранцами, переселившимися в Россию), но и горячим русским патриотом; и в центре его интересов и его служения стояла именно Россия и ее судьба. Его политическое мировоззрение с самого начала основывалось не на каких-либо партийных принципах, но только на заботе о конкретной судьбе России; и потому оно охватывало сразу – явление единственное в оппозиционных кругах того времени – проблемы не только внутренней, но и внешней политики. Его политические заботы касались не только – как это было типично для дореволюционной России – материального благополучия и повышения образовательного уровня народных масс, но и укрепления и расцвета русской национальной культуры и, тем

самым, ее хранителя – русской государственности. Как я указал в моих воспоминаниях, П.Б. с самого начала внес в господствующее оппозиционное мировоззрение отчетливую ноту *государственного сознания.* При всем многообразии его научного творчества, все научные вопросы интересовали его, в конечном счете, не столько в их отвлеченном содержании, сколько в их отношении к судьбе России и ее духовной культуры. Совсем не случайно, что и первая его юношеская книга, сразу его прославившая, и труд, которому он посвятил последние годы своей жизни и за которым его застала смерть, оба были посвящены судьбам России. Он начал с книги об «Экономическом развитии России» – книги, которая фактически содержала указание и на духовный путь России; и он кончил напряженной научной работой над проверкой и осмыслением пути России с древнейших времен до современности. Он горел патриотической заботой и тревогой за судьбу России всю свою жизнь; и в последние два года своей жизни – в годы страшного испытания России – он жил надеждой на ее спасение и исцеление – более того, неколебимой верой в величие, всепобеждающую силу и славное будущее русского духа.

Сознание родины, как высшей ценности, и служение родине – не только ее земным нуждам в плане эмпирической действительности, но и самой ее духовной реальности, как некоего соборного лица – не нуждалось у П. Б. в каком-либо обосновании: оно просто было непосредственным чувством, доминирующей страстью его жизни. Но по существу, в порядке морально-психологическом, оно входило, как элемент, в состав его духовной жизни, как-то вытекало из его общего миропонимания и мироощущения. Я уже упоминал, что – в отличие от обычного типа русского интеллигента нашего поколения – П.Б. уже в юности не только имел, но и отчетливо и непрерывно осознавал в себе напряженную внутреннюю духовную жизнь. Сама политическая страсть была у него, тоже в отличие от обычного типа русского интеллигента, не бессознательным *суррогатом* религии, не неким наивным идолопоклонством, а скорее естественным выражением и практическим приложением духовной и религиозной жизни. Его

действенно нравственной натуре был чужд и глубоко антипатичен (встречающийся и в русской православной среде) тип пиэтистического, отстраняющегося от жизни благочестия, практически связанный с равнодушием к добру и злу, к земной неправде. Но его миросозерцание и жизнепонимание отнюдь не *исчерпывалось* политикой; оно охватывало общие основы и внутренние глубины жизни и бытия. П.Б. не был ни самостоятельным философом – умом, напряженно направленным на постижение последних тайн мирового бытия, ни самостоятельным религиозным мыслителем, т.е. душой, бурно переживающей религиозную проблематику и мучающейся ею. И тем не менее, он в каком-то общем смысле был и философским умом, и религиозной душой. Он постоянно размышлял над философскими проблемами и всегда, уже начиная с юности, имел осознанную религиозную жизнь; то и другое составляло как бы непроизвольный общий фон или фундамент его мысли. Он был духом, как-то непосредственно укорененным в этих глубинах бытия.

Попытаюсь подвести здесь вкратце итоги его философской и религиозной мысли, отдельные выражения которой я попутно уже упоминал в воспоминаниях. Философски П.Б. был основательно начитан в литературе XIX века, начиная с Канта, и усердно следил за всеми новинками философской мысли; из старых классиков он хорошо знал и ценил Аристотеля («Этику» и «Политику» которого он специально изучил в связи со своими социологическими изысканиями), а также Лейбница. Как я уже указывал, он первый в нашем поколении, уже в ранней юности, преодолел господствующий материализм – официальную философскую доктрину марксизма! – и позитивизм, первый ознакомил русскую публику с немецким новокантианским критицизмом и идеализмом – этим первым явлением европейского философского возрождения последней четверти XIX века. По его почину – проявленному в философских страницах его юношеской книги об экономическом развитии России – русские читатели, в лице нашего поколения, заменили чтение Спенсера и Огюста Конта чтением Канта, от него узнали имена новых тогда вождей немецкой философской мысли –

Риля, Когена, Риккерта, Шуппе, Зиммеля и других. Он первый – по крайне мере для более широких кругов русской интеллигенции – проломил брешь в замкнутости философского кругозора интеллигенции, провозгласив права метафизической мысли (национально-русская метафизическая школа Лопатина и Сергея Трубецкого стояла в то время особняком и не пользовалась влиянием; Владимир Соловьев славился главным образом своей публицистикой, не находя отголоска своей философии). П.Б. явился, таким образом, на пороге XIX и XX веков, родоначальником движения русского идеализма, который вскоре развился в русскую религиозную философию. Он сам не пошел по этому пути, им проложенному, и относился с осторожным скептицизмом к религиозной философии и метафизике (ср. выше его письмо ко мне от 31 марта 1943 г.). Ему самому достаточно было пробудить в себе и других общее сознание, что бытие имеет последние глубины, имеет как бы общие, запредельные специально-научному знанию горизонты; он отказывался углубляться в их изыскания. Философию он ценил и изучал, с одной стороны, как методологию научного знания, как уяснение его основоположных понятий и общих путей и, с другой стороны, как руководство к общей духовной ориентировке в жизни. По содержанию своего онтологического мировоззрения он был, как я уже упоминал, «плюралистом» и написал «Очерки плюралистической философии»[680]. В этом выражалась его основная интуиция, определившая и его социологическое, и его политическое миросозерцание: представление о мире и жизни, как системе свободного взаимодействия между единичными конкретными существами, носителями спонтанной активности. Под конец жизни он пытался подвести итоги своему философскому мировоззрению в оставшейся, по-видимому, незаконченной «Системе критической философии» (рукопись эта, кажется, пропала во время войны в Белграде) .

Вместе с тем он был, повторяю, *исконно-религиозной душой.* Как-то легко и просто, само собой, не пережив при этом никакого религиозного кризиса, он преодолел – тоже уже в юности – традиционное безбожие русского интеллигентского

сознания. Если не ошибаюсь, опять-таки, едва ли не первый из нашего поколения он заговорил в журнальной литературе в положительном смысле о «мистике» и религии, и употребил – большая в то время смелость! – имя Божие. Сразу став на естественную для его духа религиозную почву, он никогда не занимался «религиозными вопросами», не обсуждал проблем и понятий религии. Как я уже указал, он никогда не переживал трагически исканий и недоумений в этой области, никогда не пытался отдать себе ясный отчет в догматическом содержании своих верований. Он считал это, как он мне говорил, делом бесплодным и потому ненужным. В середине своей жизни он склонялся – может быть под влиянием своей общей, как бы кровной связи с немецкой культурой – к верованиям примерно в духе немецкого либерально-протестантского христианского богословия. В последнее десятилетие своей жизни он сознавал себя верующим православным, часто, хотя и не постоянно, посещал церковные богослужения, исповедовался и причащался. Но эту православную веру он исповедывал в порядке, который католические богословы называют *fides externa*: он просто с какой-то высшей духовной умудренностью признал, что в этой области – говоря словами Эврипида – «не мудро умствовать»; он покорно подчинялся авторитету традиционного религиозного учения христианского человечества (или того восточного христианства, к которому он принадлежал). Это было ему тем более легко, что по его убеждению, в религии культ, молитвенная жизнь имеет более решающее значение, чем идеи, отвлеченное догматическое вероучение. Для себя самого он оставался свободным религиозным духом, не связанным никакой точно оформленной догматикой. Он просто духовно жил, непрерывно ощущая Святыню Бога, – жил, как говорит Достоевский, через «касание мирам иным». Это было ему достаточно. И это смирение в религиозном мудрствовании, этот принципиальный «агностицизм» (как он это высказал в том же письме ко мне) как-то входил в состав его консервативизма – его убеждения, что дерзаниям человеческого духа поставлены некие непереходимые пределы. Он следовал завету Гёте: «Познавать постижимое и тихо почитать неисповедимое».

Так прожил свою относительно долгую (по русским понятиям и принимая во внимание выпавшие на его долю испытания) жизнь этот во всех отношениях замечательный человек, одновременно беспрерывно участвуя в бурной политической борьбе и предаваясь сосредоточенному созерцанию. Когда после его кончины его образ во всей своей значительности снова встал перед моим сознанием, я поставил себе вопрос: отчего, несмотря на его огромные дарования и беспрерывное напряженное творчество, его научное и духовное наследие все же как-то неадекватно размерам и богатству его гениальной личности? Ибо для меня – и для всех, кто знал его лично – несомненно, что все его произведения, все, что он оставил после себя, есть только фрагмент, скудные обрывки той сокровищницы знаний и постижений, которой он обладал и которую унес с собой. Это касается, прежде всего, его научного творчества. Он не написал ни одной вполне законченной научной работы. Первая опубликованная им – после юношеских «Критических заметок» – научная книга («Крепостное хозяйство») была собранием объединенных общей темой небольших работ. Единственная цельная, относительно «толстая» книга, им написанная за всю его жизнь – исследование «Хозяйство и цена» – обозначенная им, как первый том задуманной и продуманной им экономической теории; продолжение ее остановилось на маленькой брошюре – первом выпуске второго тома. Все остальное, им написанное, носит характер «очерков», незаконченных набросков, и выражено им в журнальных статьях или брошюрах. Конечно, ближайшее объяснение заключается здесь в том, что он разбрасывался, растрачивал свои силы на практическую политическую деятельность (в общем неподходящую его натуре и потому скорее неудачную) и на текущую газетную публицистику. Но это объяснение недостаточно. Другие люди – дарований не больших, а часто скорее меньших, чем он – умели сочетать политическую деятельность и публицистику с большой научной плодотворностью. Конечно, здесь не следует руководиться чисто внешними критериями; и утверждение о недостаточности оставленных им научных трудов нуждается в

оговорке. Очень многие из его научных набросков и относительно кратких статей содержат больше знаний и оригинальных мыслей, чем обычного типа толстые научные книги. Любому научному ремесленнику ничего не стоило бы с помощью обширных цитат из приводимых им книг или подробного изложения намеченных им мыслей превратить иную статью П.Б. в обстоятельное объемистое научное исследование. И когда наступит время для издания, если и не полного собрания его сочинений, то, по крайней мере, собрания его научных трудов, обнаружится, что его научное наследие весьма богато и имеет большую и длительную ценность. Это не противоречит, однако, тому, что все сотворенное им остается все же далеко неадекватно богатству и значительности его знаний и мыслей.

Я думаю, что фрагментарность, форма незаконченных «набросков» как-то соответствовали самой его духовной натуре, внутреннему характеру его творчества. Прежде всего: обладая большим литературным дарованием – особенно ярко выразившимся в публицистике – он любил лаконичность, стремился высказывать свои мысли в кратких выразительных формулах, подчеркивая как бы только сердцевину своих идей, чуждаясь многословного обстоятельного их развития. Он, как бы, возвещал только существо своих интуиции, оставляя про себя и весь сложный и трудный процесс их добывания, которым другие авторы делятся с читателями, и все множество выводов и производных мыслей, из них вытекающих. Он, как будто, любил делиться только отдельными блестками своих мыслей. Но и не в одном этом дело. Бывают творцы – однодумы, одержимые одной идеей, которой они подчиняют все ими познаваемое; для таких умов познание естественно укладывается в законченную, целостную систему. Таков, например, тип гениальных философов: они как будто родились, чтобы сказать одно свое слово, увидать бытие с одной его стороны, под одним особым углом зрения и возвестить миру это свое «видение»; все богатство и вся противоречивая сложность бытия естественно укладывается для них в одну целостную картину – а что в нее не укладывается, того они вообще не

замечают. Но есть такого же типа и умы узкие и бедные, «мономаны», которые вообще ничего не видят в мире, кроме одной своей идеи; такие умы самой влюбленностью в свою мысль, упорством в ее повторении и в отрицании всего, ей противоречащего, часто покоряют общественное мнение и приобретают репутацию значительных мыслителей; можно было бы привести не мало примеров научных знаменитостей или духовных вождей такого типа. Прямой их противоположностью был П.Б. Конечно и он обладал некоторыми руководящими, центральными идеями, как бы прирожденными ему духовными и познавательными интуициями, без чего вообще невозможно творчество; некоторые из них я старался выше наметить. Но сила его умственного и духовного творчества была как-то связана с широтой горизонта, многообразием видения, беспристрастием в постижении и признании противоречивых и противоборствующих начал бытия – с любовным вниманием к богатству деталей. Выхватить из бесконечности жизни отдельный ее кусок или отдельную сторону, замкнуть их в законченную самодовлеющую картину и воображать, что этой картиной исчерпана вся полнота реальности – это противоречило его умственному и

духовному существу. Он, напротив, остро чувствовал условность всякой замкнутой стройной системы идей, присущий ей момент «стилизации», искусственного обеднения и даже как бы насильственного сгибания и искажения конкретной реальности. Всякую отвлеченную мысль он склонен был сопровождать поправками, ограничениями и дополнениями. Его познавательное отношение к реальности выразимо в словах Гёте, что жизнь укладывается в теорию только, как живое тело укладывается на крест, на котором оно распинается. И тип его мысли может быть лучше всего охарактеризован тоже гетевским термином «предметного мышления» (gegenstandliches Denken). Это есть мышление, как бы прикованное к конкретной предметной реальности и избегающее уклонения от нее в гордыне отвлеченных построений. Такого типа мышление выразимо, собственно, только в художественном слове; оно сполна удавалось в области науки только некоторым

гениальным историкам, вроде Мишле, Ранке, Трейчке[681]. Когда оно сочетается с врожденным стремлением к обобщениям и осуществляется в отвлеченных понятиях, оно, конечно, есть в каком-то смысле помеха для законченного и отчетливо выраженного научного построения. С ним несовместим дар «композиции», столь же необходимый в науке, как и в искусстве; и этого дара, как я понимаю дело, недоставало П.Б. Научная картина реальности для него необходимо оставалась именно наброском.

Истинной стихией мысли и духа П.Б. поэтому было только *живое слово* – литературное слово в форме краткой, выразительной, обращенной сразу и к мысли, и к чувству читателя публицистической статьи (некоторые такие статьи П.Б. суть блестящие произведения художественного слова) и, прежде всего, устная речь. Под устной речью я разумею не ораторскую фразу, еще гораздо более условную, чем научная теория, и всегда склонную к стилизации, преувеличениям и фальши, а непринужденное слово правдивой беседы. Я указывал в моих воспоминаниях, что очарованием устного слова П.Б. было непрестанное усилие мысли в тщательном отыскании правдивого, точного слова. В этом элементе личного умственного общения, наставничества в форме «диалога» он был без остатка в своей стихии, и именно через эту стихию идет его главное влияние на современную ему мысль. Я думаю поэтому, что несмотря на всю значительность его научных трудов, на длительную ценность его публицистики, он войдет в историю русской мысли, все же, главным образом как личный духовный образ, как живая личность, через свою переписку и благодарные воспоминания его друзей и учеников – примерно так же, как сохранились в истории русской мысли такие – в других отношениях совершенно непохожие на него – умы, как Белинский или Грановский. Это возлагает особый долг на всех, кому дорога его память.

О свободной совести[682]

Владимир Соловьев, полемизируя в «Национальном вопросе» с Данилевским о степени самобытности русского духовного творчества, дал, между прочим, весьма замечательную характеристику состояния русской философии – характеристику, по существу не устаревшую и поныне, хотя она была представлена еще в 1888 году[683]. Состояние русской философии он сравнивает с «небытием», о котором схоластик Робан Мавр[684] чувствительно заметил, что «небытие есть нечто столь скудное, пустое и безобразное, что нельзя достаточно пролить слез над таким прискорбным состоянием». Хотя у нас есть труды по разным предметам философии, но – говорит Вл.Соловьев – «свое философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже». О причинах этого плачевного «небытия» русской философии Вл.Соловьев высказывает следующие глубокие и в его устах особенно замечательные соображения:

«Безусловно независимая и в себе уверенная деятельность человеческого ума есть собственная стихия философии. Невозможно произвести чего-нибудь истинно-великого в какой бы то ни было среде человеческой деятельности, если нет полной уверенности, что именно эта сфера есть самая важная и достойная, что деятельность в ней имеет самостоятельное и бесконечное значение. Так для великих и долговечных созданий в области философии, прежде всего, нужно верить в самозаконную и неограниченную силу человеческого ума, в безусловное превосходство чистого мышления перед всеми прочими видами деятельности. Но, наблюдая особенности нашего национального характера, легко заметить, что чисто русский даровитый человек отличается крайним недоверием к силам и средствам человеческого ума вообще и своего собственного в частности, а также глубоким презрением к отвлеченным, умозрительным теориям, ко всему, что не имеет явного применения к нравственной или материальной *жизни.*

Эта особенность заставляет русские умы держаться по преимуществу двух точек зрения: крайнего скептицизма и крайнего мистицизма. Ясно, что и та, и другая – исключают возможность настоящей философии».

Останавливаясь, в частности, на мистическом направлении, Вл.Соловьев замечает: «Если наша философская мысль обнаруживает теперь мистическое направление – ничего более определенного о ней пока сказать нельзя, – то она, наверное, никаких плодов не принесет *на почве нашего национального мистицизма.* Этот последний (свойственный, впрочем, не исключительно русским, а и другим полудиким народам Востока) самыми крайностями своими свидетельствует, конечно, о некоторых силах нашей духовной натуры, которые при иных условиях, при более правильном и глубоком развитии просвещения и образования в народе *могли бы* принести хорошие плоды (по крайней мере в области религиозно-нравственной). Во всяком случае, несомненно только одно: мистическое настроение этого рода, в соединении с безграничным недоверием к *рациональному* элементу человеческой и мировой жизни, составляет умственную почву, решительно неблагоприятную для развития всякой самобытной и наукообразной философии».

Эти мысли, до известной степени применимые и к философской системе самого Владимира Соловьева, пришли нам в голову, когда мы читали недавно вышедший литературно-философский сборник *«Свободная совесть»*[685]*.* Он составлен кружком писателей, которые, как указывает предисловие, считают себя последователями Вл.Соловьева и полагают, что «современное освободительное движение может осуществить свои идеалы лишь в связи с … всеобъемлющей идеей христианского синтеза». В сборнике, к сожалению, отсутствуют имена ряда известных писателей, стоящих на той же точке зрения – гг.Булгакова, Бердяева, Мережковского, Волжского[686]; тем не менее, он довольно интересно выражает идеи и искания религиозной мысли новейшего времени. Беллетристический отдел сборника не очень значителен и страдает претенциозностью, вообще свойственной многим

произведениям беллетристов «мистического» направления. Но за то, в философских статьях сборника находится много интересного: впервые появляющиеся на русском языке перевод части книги Вл.Соловьева «La Russe et l'eglise universelle»[687], статья г.Свенцицкого «Смерть и бессмертие» (о драмах Метерлинка), содержательная и объективная статья г.Вышеславцева «О миросозерцании Чичерина», ряд интересных статей г.Андрея Белого и др.[688]Не имея возможности останавливаться на отдельных статьях – из которых некоторые довольно далеко отклоняются от основного направления сборника, – мы хотели бы лишь охарактеризовать общий религиозно-философский дух сборника. Он поучителен именно тем, что в нем особенно ярко выразился недостаток русской философской мысли, указанный в приведенных выше словах Вл.Соловьева. Большинство сотрудников сборника полны тем крайним и – мы позволим себе так выразиться – утрированным мистическим настроением, которое отвергает не только права логического разума, но и вообще все индивидуальное и самочинное в религиозно-философских переживаниях, и подгоняет мысль и чувство к определенной мистической *догматике.* Религиозное чувство связано у них с отказом от духовного самоопределения, и мистическое настроение сводится у них к какому-то трепетному наслаждению покорной отдачи своего духа во власть символам, словам, личностям, которым приписывается божественное значение. Они убежденные противники внешнего принуждения совести, но свобода мысли и совести им нужна только для того, чтобы добровольно отречься от нее ради божества, которое они ищут не в самой совести, а вне и выше ее. Религию эти писатели принимают только как христианство, а христианство – не просто как морально-религиозное верование, а как *доктрину,* которую нужно брать целиком, и в книгах которой каждое слово, каждый миф полны абсолютного и непререкаемого религиозного значения. В этом отношении самой поучительной, потому что самой талантливой и яркой, является статья Вл.Соловьева о «Троичном начале». Тяжело и почти мучительно видеть, как большой и сильным ум тратит себя на диалектические

исследования об истинном значении слова «*bereshith*» (в начале), с которого начинается Книга Бытия, как крупное философское дарование замыкает свой полет в узкую клетку догмата троичности.

В помещенной в сборнике биографии А.М.Бухарева (Архимандрита Феодора)[689] говорится, между прочим: «Александр Матвеевич утверждал, что догматы вселенского православия не являются только отвлеченными формулами, а напротив, содержат в себе самое существо христианства, они полны жизненного значения; говоря это, он ссылается постоянно на святоотеческие свидетельства». Это случайно брошенное замечание имеет символическое значение: философский дух, его проникающий, характеризует все описываемое направление. Вера в догматы и ссылка на «святоотеческие свидетельства» или, говоря общее, «мистическая» вера в религиозный *авторитет,* устраняющая живую индивидуальную веру и мысль – вот пристань, к которой с какой-то роковой силой стремится русский человек, попав на путь мистики. «Русский человек – заметил Тургенев в одном из своих писем к Герцену – предоставленный самому себе, *неминуемо вырастает в старообрядца;* вот куда его гнет, его прет…»[690]. Одни веруют в три тома «Капитала» Маркса, питают хилиастическую уверенность в наступление царства небесного на земле путем «диктатуры пролетариата» и «экспроприации экспроприирующих» на основании текстов и пророчеств священных книг – «Коммунистического Манифеста» и «Эрфуртской программы»[691]; другие веруют в догматы православия» и в «святоотеческие свидетельства». И – что замечательнее всего – от одной веры отстают только для того, чтобы пристать к другой; бывшие марксисты начинают клясться апокалипсисом Иоанна, как бывшие семинаристы – апокалипсисом Карла Маркса.

А между тем – нет, быть может, ничего, что так решительно противоречило бы по существу догматической вере в авторитет, как истинная религиозность, подлинная способность к сокровенному, если угодно, «мистическому» восприятию величайших загадок мироздания и к их потустороннему

религиозному разрешению. Величайшим разрушителем всяких авторитетов и всякого догматизма является человеческая совесть, вскрывающая последние глубины жизни и не мирящаяся ни с чем, что не уяснено ее собственным свободным взором. Работа религиозной, как и философской мысли – интуитивного, как и рационального духовного творчества – тем и ценна, что она есть разрыв со слепыми традициями, пересмотр всех ходячих понятий и верований перед высшим трибуналом свободной совести – свободная переоценка всех ценностей. Пробуждение религиозных и философских запросов означает, прежде всего, углубление и укрепление личного сознания, отыскание в своей собственной душе последних корней духовного и нравственного миросозерцания.

И это углубление и обогащение индивидуального сознания в настоящее время не может быть *только* мистическим, *только* религиозным. Совесть религиозная должна быть примирена с совестью научной и укреплена ею. Плохую услугу оказывают религии те, кто связывает ее с догматами: они обрекают ее тем на всю шаткость этих догматов. Современное религиозное сознание должно быть взрощено на почве, расчищенной здоровым и законным скептицизмом. Скепсис убивает не веру, а только тленные, т.е. внутренне несостоятельные объекты веры; и одновременно с этим он убивает догматическое неверие, обычно связанное с догматической же верой в какие-либо земные идолы. Как разрушение веры в «концентрацию капиталов» или «диктатуру пролетариата» не уничтожает, а скорее углубляет веру в основные социалистические принципы братства и социальной справедливости, так и гибель веры в «святоотеческие свидетельства» и в догматы церкви расчищает путь для стойкой и несокрушимой веры в Божество, как чистый разум и чистую гармонию.

Идолопоклонство, которое во всех областях нашей русской жизни обнаруживает свою губительную и разлагающую силу, должно быть побеждено духом свободного философствования и свободной религиозности. Мы не хотим и не можем более верить в слова, в формулы, в мистические догматы – все равно идут ли они от Маркса или от Августина, освящены ли они

мучениками церкви или мучениками революции; не хотим и не можем, потому что хотим и должны найти веру и служение тому вечному Богу правды, всемогущество которого не может быть связано словами и догматами, а дает о себе знать только в свободной жизни неподкупного и непоработимого человеческого духа.

Единое нужно нам – свободная совесть. Пожелаем же, чтобы совесть русского человека стала истинно свободной!

Религия и культура[692]. (По поводу новой книги Д.С.Мережковского)

Д.С.Мережковский выпустил недавно новую книгу «Грядущий Хам», в которой собрал ряд статей литературно-критического, религиозно-философского и церковно-политического содержания[693]. Книга эта, как все, или почти все, выходящее из-под пера Мережковского, заслуживает во многих отношениях самого серьезного внимания. Давно пора отрешиться от обычного, установившегося в нашей критике, иронически-презрительного отношения к этому писателю; давно пора понять, что – как бы ни оценивать идеи и образ мыслей Мережковского – смешно и нелепо третировать его просто, как претенциозное ничтожество. Мало, вероятно, найдется людей, которые могли бы без оговорок разделять мнения Мережковского и безусловно симпатизировать его идеалам; но всякий, беспристрастно мыслящий и чувствующий человек, не может не признать, что Мережковский крупный и оригинальный писатель, успевший уже занять видное место в истории нашей литературы и общественно-философской мысли, и, что, следовательно, как бы к нему не относиться, с ним во всяком случае нужно серьезно считаться. Общественное мнение читателей, независимо от мнения критики и прямо вопреки ему, давно уже признало это, как оно уже давно признало выдающимися поэтами, например, Бальмонта и Брюсова, которые также, согласно требованию общепринятого «хорошего тона», продолжают и поныне высмеиваться нашей журнальной критикой.

По отношению к Мережковскому, однако, недостаточно одно формальное восстановление справедливой оценки его, как крупного и талантливого писателя. В его духовном облике, во всем складе и содержании его творчества есть элементы, которые должны непосредственно привлекать всех, уважающих культуру и дорожащих культурными ценностями. Мережковский есть прежде всего истинный художник, человек, одаренный совершенно исключительной чуткостью в своих эстетических

восприятиях. Не говоря о его (бесспорно талантливых) беллетристических произведениях, в оценке которых все же возможны разногласия, эта черта с особенной яркостью сказывается в его литературно-критических работах и делает из него, быть может, самого даровитого литературного критика нашего времени. Некоторые статьи в его замечательном сборнике «Вечные спутники», как напр., характеристика Пушкина или описание афинского Акрополя, могут быть поистине названы классическими и бесспорно войдут, как таковые, в нашу литературу[694]. Первый том его книги о Толстом и Достоевском полон необычайно глубоких и метких обобщений о личностях и художественном творчестве этих писателей[695];такова же и замечательная характеристика творчества Чехова в статье «Чехов и Горький», вошедшей в его книгу «Грядущий Хам». В силу художественности его собственной натуры, у Мережковского есть особый дар улавливать и воспроизводить специфические черты творчества различных художников – тот дар интуитивного проникновения в душу и замыслы автора, который образует основу эстетической критики.

Сила этого критического дарования до некоторой степени ослабляется тем, что Мережковский, по-видимому, сам недостаточно его ценит и охотно приносит его в жертву своим собственным излюбленным идеям, своей проповеди. Подобно большинству русских критиков, Мережковский переплетает критику с публицистикой и моралью. Он чувствует себя прежде всего проповедником, наставником жизни, философом, и часто насилует объективную критику ради своих субъективных оценок и идеалов. Характерна в этом отношении статья «Святая София», также вошедшая в рассматриваемый сборник. Блестящее художественное описание знаменитого константинопольского храма вплетено здесь в рассуждение о грядущей, желанной автору «религии Св.Троицы», и яркое художественное впечатление, заражающее читателя своей глубиной и правдивостью, искусственно подогнано и истолковано в духе субъективных религиозных симпатий и упований автора. Философская и религиозная тенденция

Мережковского, по большой части чуждая и непонятная читателю, выраженная к тому же часто в своеобразных, малодоступных современному интеллигенту богословских терминах, мешала улавливать глубину и силу его объективной критики.

Что касается собственно религиозно-философского мировоззрения Мережковского или того, что можно назвать его «учением», то в последней его книге оно и для самого автора, и для читателей выяснилось в гораздо большей степени, чем в предыдущих его произведениях; и вместе с тем, впервые с достаточной ясностью обнаружились и пункты сближения, и пункты расхождения его с тем идейным течением, которое стремится подвести культурно-философское обоснование под современное освободительное движение и органически пропитать его духом гуманистического идеализма. Страшные для интеллигентского уха формулы «религиозная общественность», «религия Св.Троицы» не должны пугать нас; под оболочкой мистических символов и церковных догматов можно найти питательное и живое зерно. Основная и самая элементарная мысль автора, что моральные, а следовательно, и политические убеждения в конечном счете коренятся, часто бессознательно, в религиозных верованиях и последнее свое обоснование находят только в религии, по существу должна быть признана безусловно правильной; при этом необходимо лишь достаточно широко понимать идею религии и вместе с тем с достаточной ясностью улавливать сложность и тонкость тех нитей, которые соединяют чисто реалистические, по непосредственной своей природе, политические действия, группировки и оценки с последними глубинами личного духовного сознания. Утверждение связи между религией и политикой имеет две стороны, как бы два конца. Одним из них оно теснейшим образом соприкасается с ощущаемой современным сознанием потребностью спасти жизнь от измельчания, не затеряться в лабиринте политической *техники,* из-за размышления о средствах и путях к идеалу, из-за напряженности механической борьбы за него не забыть *о нем самом* и о его последней связи с интимно-личным, сокровенным

восприятием вечной святыни. В этом отношении идея внесения в политическое творчество религиозного момента гармонирует с общим стремлением одухотворить, обогатить внутренним содержанием внешнюю жизнь или скорее подводить итоги этому стремлению. Здесь солидарны все, кто боится угашения духа и борется против него. Другим же своим концом (до которого его и доводит Мережковский) утверждение связи между религией и политикой упирается в идею теократии, т.е. общественного устройства на началах религиозного общения. Союз между людьми признается здесь допустимым только как религиозный, т.е. церковный, и церкви приписывается роль созидательницы и устроительницы всей жизни. В религии здесь уже не только усматривается внутренний, скрытый корень культурно-общественного творчества; она охватывает собою жизнь в ее целом, вытесняет все другие культурные ценности и управляет общественными стремлениями не изнутри, а извне, непосредственно формируя социальный быт. При этом одновременно умаляется и ценность религии, которая жизненна и ценна только как личное переживание, и ценность культуры, которая, коренясь в последнем счете в личном сознании святыни, в своем внешнем содержании многогранна и всеобъемлюща и не может быть втиснута в какую-либо определенную, в том числе и религиозную, форму. Из того, что с точки зрения внутренней жизни духа, в шкале ценностей религиозная санкция является высшей ступенью, отнюдь не следует, что в реальном общественном бытии религия, как особый фактор, должна главенствовать над всеми прочими элементами культуры и поглощать их. Та стадия культурного развития, на которой это было возможно и нужно, давно уже превзойдена; в настоящее время подлинное, искреннее и интенсивное религиозное чувство фактически невозможно иначе, как в форме интимного индивидуального переживания, богатого плодами для всей культурной жизни, но *непосредственно* не определяющего строя общения между людьми; всякая же *организованная,* т.е. церковная религиозность в наше время неизбежно будет или поверхностной, или лицемерной, т.е. в обоих случаях культурно-

бесплодной, хотя политически в иных случаях и сильной (как, например, католицизм). Страстный интерес, с которым Мережковский отдался религиозной проблеме, мешает ему, по-видимому, с достаточной ясностью продумать всю тонкость и сложность этой проблемы и заставляет его доходить до утрированных и потому несостоятельных выводов из посылки, общую правильность которой по существу невозможно отрицать.

Но если уважение к богатству и многогранности духовной культуры умаляется у Мережковского односторонним подчеркиванием религиозного элемента, то с другой стороны, оно вновь прорывается в самом его понимании религии. Эту любопытную и весьма характерную для Мережковского сторону его воззрений необходимо особенно подчеркнуть. Мережковский проповедует, против исторического христианства, «религию Сына», новую «религию Троицы или Св.Духа». В чем же между ними разница? «Глубочайшую метафизику всего исторического христианства» он видит в идее *«бесплотной* и *бескровной святости»*[696]*.* Это есть «метафизика бесплотного духа, безземного неба, безмирного гроба, безобщественного спасения»[697]. Историческое христианство он называет «религией чистого и крылатого созерцания». «Отрекись, – так излагает он это религиозное учение – во имя Христа единого, от всего, ибо все во зле лежит, – и получишь великую награду на небесах. Культура, наука, красота, любовь – все это мешает тебе остановиться духовным взором на Христе и, погружаясь всецело в Его созерцание и приобщаясь голгофскими муками – спастись. Пост, покаяние и молитва – вот твои действия, твой путь к спасению»[698]. Этому аскетическому, отрицающему культуру и жизнь учению Мережковский противопоставляет религию «Троицы» или «Святого Духа». Он верует во всемогущую силу *«религии Троицы»,* религии всеобъемлющей, не только созерцательной, но *и действенной, принимающей в себя всю настоящую* и *будущую человеческую культуру, все откровения и знания..*»[699]. «Религия наша – жалуется Мережковский – внежизненна, жизнь наша – внерелигиозна... Люди культуры и действия сознательно безрелигиозны, а люди

верующие – сознательно бездейственны... И слабы созерцающие, только созерцающие, как слабы действующие, только действующие. Духа животворящего нет ни на тех, ни на других»[700].

Религия Мережковского, напротив, соединяет «действие и созерцание, жизнь и веру». Конечно, обозначение этого верования, как «религии Троицы» весьма условно и вне догматической привязанности к богословским традициям, утратившим для нас всякую ценность, вообще лишено смысла (некоторая философская мысль содержится, впрочем, в названии «религия Духа»); но ведь дело не в имени, а в содержании. Для нас не подлежит сомнению, что основное существо развиваемого Мережковским религиозно-философского учения состоит в признании святости *культуры* и *культурного творчества,* понимая под культурой, конечно, не внешнее, материальное устроение жизни – обожествление которого Мережковский справедливо называет «язычеством» – а одухотворение, духовное возвышение и углубление жизни – как личной, так и общественной. «Культура – писали мы в другом месте – есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие ... Это – непреходящий и вечно растущий осадок того, что было и есть вечно-ценного в чувствах, помышлениях и действиях людей, истинное сошествие на землю духа святого в трудах и завоеваниях всего человечества»[701]. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что философская мысль, высказанная в этих строках, по существу совпадает с основной религиозной идеей Мережковского. Мы знаем конечно, что для самого автора религиозный или даже церковно-богословский аппарат мыслей, в который заключена или которым переработана у него эта идея, имеет самостоятельную ценность, и что поэтому наша формулировка ее покажется ему упрощенной и грубой. Мы считаем себя, однако, вправе извлечь из его построения то, что есть в нем ценного и бесспорного и с точки зрения совершенно иного миропонимания, не связанного с определенными религиозными традициями.

Материалистическому и атеистическому утилитаризму, с одной стороны, и религиозному аскетизму, чуждающемуся земной жизни и земного строительства – с другой, Мережковский противопоставляет религию, которая примиряет дуализм духа и плоти, неба и земли, святости смерти и греховности жизни, преодолевая его верою в Духа, творящего земную жизнь и воплощающегося в жизни и средствами жизни; а это и есть вера в святость культуры и ее творчества – претворение религии в действенную культурную силу и признании за культурой религиозного значения. И это у Мережковского не только известное миросозерцание, не только надуманная теоретическая система – в этом сказывается вся его натура, проникнутая глубоким уважением к духовной культуре и непосредственной, как бы органической, восприимчивостью к ней. Именно эта редкая черта, выгодно отличающая его от большинства других «мистиков», и вообще мало пока прививашаяся нашей национальной психологии, особенно важна для нас, и мы не теряем надежды, что ценитель культуры перевесит или, по крайней мере, уравновесит в нем пророчествующего мистика.

В заключение еще несколько слов об этой последней его стороне, о пророчествующем мистике. Мережковский верит в дьявола и антихриста, он видит образ апокалипсического «зверя» во многом, что в действительности заслуживает, хотя бы в переносном смысле, этого обозначения: в мещанстве, в казенщине государственной и казенщине церковной. Он проклял, как исчадье ада, многие из устоев «истинно-русской жизни», которым ранее по недоразумению поклонялся. Отрекшись от веры в авторитет государственной власти и исторической церкви, он спасся к Христу и верит, что отныне распознал «лик зверя» и защищен от его козней. Своим основным религиозно-философским принципом и как бы первичным мерилом истины он признает (в «Открытом письме к Н.А.Бердяеву») веру во Христа, пришедшего во плоти. Он цитирует слова апостола Иоанна: «слово, как меч, разделяющее ложь от истины». «Духа Божия и духа заблуждения узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа,

пришедшего во плоти, есть от Бога. А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста».

Пользуясь понятиями Мережковского, мы готовы заметить, что он все же не оберегся от соблазна дьявола и попал прямо в его когти. Не в том, конечно, дело, что Мережковский вообще верит в божественность Христа, а только в том, что эту веру или даже догматические источники ее он делает мерилом правды. Этим он отказывается от «религии Духа» уже не в пользу «религии Сына», а в пользу *религии буквы* и *чужого мнения.* Ибо кто отрекается от божественных прав своей личности и мерилом истины признает не свою собственную мысль, не свое личное откровение, а веру в святость иного существа и чужого откровения – тот совершает основное философское и даже религиозное грехопадение и отдается «власти сатаны». Этот путь с логической неизбежностью ведет к признанию непогрешимости папы, «Кесаря» и Святейшего синода, к обожествлению «князя мира сего», и все отречение Мережковского от злой силы будет неполным и непоследовательным, пока он остается при этой вере в религиозный авторитет[702]. Оставляя метафоры, можно сказать, что есть только две совершенно последовательные веры: вера в *авторитет* и вера в *права свободного разума.* Философски между этими двумя точками зрения лежит непереходимая пропасть; первая отрицает всякую правомерность самочинной мысли, свободной совести, вторая отрицает всякие права авторитета и признает безграничную свободу личного духовного творчества. Первая ищет Бога в текстах, канонах, уставах; вторая ищет и находит его только в непосредственном, ни от чего внешнего независящем и ничем посторонним не руководимом переживании духа. Между этими верами можно выбирать, но их нельзя соединить, и никто не может избегнуть альтернативы: либо отказаться от *всякой* свободы суждения и преклониться перед авторитетом исторически укрепившейся веры, либо, в вопросах веры, отказаться от непогрешимости и непререкаемости каких-либо традиций. Мережковский стоит на полпути, колеблясь между этими двумя несоединимыми

позициями; от истинно свободной религиозности его еще отделяет целая пропасть – именно вера в догматы. И в этом пункте лежит единственное принципиальное и действительно неустранимое разногласие его с философским течением, признающим религию только как свободное, никаким догматам не подчиненное переживание святыни разумным духом человека.

О задачах религиозно-философского общества[703]. (По поводу статьи Д.В. Философова)

Во вчерашнем номере «Слова» помещена статья Д.В.Философова о религиозно-философских собраниях[704]. Обозрев прошлое этих собраний, позднее превратившихся в общество, автор находит, что задачи общества в настоящее время неясны и что «первый вопрос, на который надо ответить обществу, если оно хочет расти и развиваться, а не топтаться на месте, это вопрос о том, для кого оно хочет существовать, кому служить и на кого влиять». Справедливо полагая, что общество не может надеяться непосредственно влиять на господствующую церковь, Д.В.Философов указывает на интеллигенцию (или «интеллигентную молодежь»), как на единственный достойный и подходящий объект для духовного воздействия общества. Если доселе широкая интеллигенция игнорирует идеи представителей «нового религиозного сознания», то это, по мнению г.Философова, не ее вина, а вина самого религиозно-философского общества, которое недостаточно чутко относится к духовным нуждам молодежи. «Интеллигентная молодежь пойдет в общество, будет внимательно прислушиваться к тому, что там говорят, если она убедится, что *там ее любят,* воистину хотят ей помочь, что *обществу дороги ее гражданские идеалы*[705]*,* что у общества есть определенный гражданский лик». «Конечно, – продолжает Д.В.Философов – общественность не есть прямая задача религиозно-философских собраний... Но, тем не менее, за каждым отвлеченным, самым метафизическим словом должно чувствоваться определенное отношение к общественности, к русской действительности». Иначе даже самые талантливые слова «останутся словами».

В качестве члена религиозно-философского общества и человека, дорожащего делом, которому он служит, мне хотелось бы высказать некоторые соображения по поводу плана, намечаемого Д.В.Философовым. Мне чуется в этом плане весьма скользкий путь для религиозно-философского общества,

более того – некоторое искажение того *религиозного дела,* которое, по согласному мнению всех участников, общество стремится осуществлять. Д.В.Философов конечно согласится со мной, если я скажу, что религиозное сознание, религиозное отношение к жизни есть верховная и абсолютно независимая инстанция миросозерцания, которой должны быть подчинены все остальные убеждения личности, но которая сама не подчинена никаким посторонним соображениям. Но если так, то можно ли потребовать, чтобы в центре религиозно-философских бесед лежало «определенное отношение к общественности»? «Гражданские идеалы» – вещь весьма почтенная, они также, конечно, тесно связаны с религиозным мировоззрением, но только в том смысле, что они сами *зависят от него;* однако служение им не может ни быть прямой задачей религии, ни определять направления религиозного действования. Еще не так давно Вл.Соловьев изобличал славянофилов в том, что у них всечеловеческое начало религии *подчинено* условным национальным и политическим ценностям[706]. Мне кажется, что течение, одним из выразителей которого является Д.В.Философов, склонно повторить эту моральную ошибку славянофилов. В словах уважаемого публициста я слышу проповедь *тенденциозной религиозности* – самой гибельной тенденциозности, какая только может существовать на свете; ибо как назвать иначе предложение, чтобы общество, задачей которого есть обсуждение *религиозных* вопросов, имело *«определенный* гражданский лик» и исповедовало определенные «гражданские идеалы»? И по сравнению с самим фактом такой тенденциозности, совершенно безразлично *содержание* тенденции, с которой хотят связать религиозную мысль. Пусть еще допустимы споры о формуле «искусство для искусства», но, кажется, лозунг «религия для религии» не должен бы уж вызывать сомнений. Вне отношения к общественности – говорит Д.В.Философов, – самые талантливые слова «останутся словами, эстетикой». Если бы это сказал обычный русский интеллигент-общественник, это было бы только банально и неинтересно. Но это говорит видный представитель «нового религиозного сознания» – и дело

становится серьезным. Как? Правдивые, серьезные слова о Боге, о совести, о жизни и смерти «останутся словами», если не будут поставлены в связь с «русской действительностью»? Критика атеизма и материализма, призыв к нравственному обновлению и религиозному углублению – все это «эстетика», если при этом не будет засвидетельствовано почтение к «гражданским идеалам» интеллигенции? Если этого действительно требует *«новое»* религиозное сознание, то оно также ново, как идеалы Писарева, как вся писаревщина, которая до сих пор, к сожалению, жива в русской литературе и в русском обществе и во всякой ценности, всякой мысли, всяком идеале ищет прежде всего свидетельства об их общественной полезности и политической благонадежности.

Эта «писаревщина», как бы мало она нас теперь ни удовлетворяла, совершенно понятна и логична для тех, кто, стоя на позитивистическои или нигилистической точке зрения, не признают никаких *объективных* ценностей и единственным первичным и непроизводным критерием добра и зла считают «общественные интересы». Но я не могу уяснить себе, как на такую позицию мог встать Д.В.Философов. Не будучи позитивистом-общественником, он все же исходит из какого-то априорного убеждения, что «гражданские идеалы» интеллигенции суть нечто столь незыблемое и абсолютно достоверное, что всякое религиозное обновление осуществимо лишь, если оно не идет вразрез с этими идеалами. Это мнение и приводит его, собственно, к требованию «гражданской» тенденциозности. Но правильно ли такое мнение? Наш автор справедливо замечает, что «среди русской интеллигенции происходит серьезное идейное брожение». Было бы естественно, что это брожение коснется также и социально-политического миросозерцания, которое более всего интересует интеллигенцию. Неужели, например, материализм можно пересматривать, а социализм – невозможно и не нужно? Между тем и другим существует теснейшая психологическая и философская связь. Поэтому как может тот, кто хочет влиять на интеллигенцию, наперед поклясться в верности ее гражданским идеалам? И не будет ли эта верность означать только

недопустимый компромисс с традиционными и предвзятыми мнениями? И почему важное и нужное дело духовного перевоспитания интеллигенции должно ограничиться только *одной* стороной ее мировоззрения и не затрагивать другой?

Признавая всецело, вместе с Д.В.Философовым, необходимость мужественной «миссии» среди интеллигенции, мы полагаем, что всякого рода *captatio bene volentiae*[707] несовместимы с этой задачей. Вопрос уже ставится неверно, когда спрашивают, «для *кого*» хочет существовать религиозно-философское общество, *«кому* служить и *на кого* влиять». Общество должно служить «делу, а не лицам». Религиозная мысль по существу своему обращается *urbi et orbi*[708], ко всем людям и ни к кому в частности, и успех проповеди обеспечен прежде всего ее безусловной объективностью, отсутствием всякой заботы о том, кому и в каком случае она может понравиться. Думается, что Д.В.Философов, при всем своем почитании интеллигенции, обнаруживает слишком низкое мнение о ней, полагая, что она пойдет в общество и будет внимательно прислушиваться к его беседам, если только убедится, что там ее *«любят»* и дорожат ее идеалами. Как бы критически не относиться к современному состоянию русской интеллигенции, в одном вряд ли есть основание сомневаться: в том, что она по-прежнему чутка к слову *истины.* Интеллигенция пойдет в религиозно-философское общество, если почувствует правду его дела. Для правды же нужно одно и только одно: полная свобода, отсутствие всякой тенденции. И потому даже свое «миссионерское» дело религиозно-философское общество выполнит лучше всего, если не будет практически заботиться об его успехе и сознательно «подгонять» свои беседы под эту цель, а по-прежнему останется органом свободного выражения и обмена религиозных идей, по-прежнему будет говорить о том, что важно и нужно *вообще* и *объективно,* а не о том, что нужно для кого-либо или для какой-либо цели.

Две книги по философии современной общественности[709]

Два сборника публицистических статей – г.Философова и г.Минского – при всем различии в направлении и литературной физиономии их авторов обладают некоторыми общими формальными чертами[710]. Прежде всего, они выгодно отличаются от распространенного типа публицистики тем, что в них отражается самостоятельное идейное творчество; поэтому они лишены грубой и безыдейной тенденциозности, столь характерной для того консерватизма и партийности мысли, господство которых давно уже ощущается как разлагающий элемент нашего общественного сознания. Оба автора не принадлежат ни к какой признанной партии и стараются за свой страх действительно *осмыслить* реальные факты и настроения нашей культурной жизни, вскрыть, в пределах текущего мгновения, вечные и сверхвременные начала, т.е. философски истолковать и расценить современные общественные явления. Но в сборниках обоих авторов есть еще и другой общий признак, более специфический. В обоих проводится определенная *тенденция,* сущность которой состоит в стремлении подвести под старые, традиционные мотивы и оценки новый углубленный идейный фундамент. Оба автора, с одной стороны, исполнены религиозной веры, а с другой, – примыкают по своему умонастроению к господствующему интеллигентскому радикализму; и основная цель их писаний – примирить в некотором высшем синтезе политики социальный радикализм с религиозностью, или, иначе говоря, представить новую, религиозную апологию старого, привычного революционизма.

В сборнике статей Д.В.Философова эта тенденция сказывается, впрочем, не вполне отчетливо; в нем не перепечатаны наиболее характерные для Д.В.Философова газетные статьи, в которых особенно ярко отразилась эта тенденция. О мировоззрении Д.В.Философова мы не будем здесь говорить. Этот публицист примыкает к известной литературной группе, руководимой Д.С.Мережковским и

проповедующей так называемое «новое религиозное сознание», которое именно и сводится к религиозной апологетике революционизма. Читателей, интересующихся этим направлением, мы отсылаем к нашей статье о «новом религиозном сознании» в январской книжке «Критического Обозрения» за текущий год. Отметим здесь лишь один мотив, специальную разработку которого взял на себя Д.В.Философов. Это – зашита *догматизма* против всякого рода скепсиса и критического настроения. В целом ряде ярких и талантливых статей, помещенных в сборнике («Весенний ветер», «Игра в религию», «Мистический анархизм» и др.), Д.В.Философов защищает тезис о необходимости догматической веры для действенного отношения к общественному бытию; догматизм тождествен для него с целостной, до конца выясненной верой. Именно в такой догматической вере он усматривает общую черту как «религии» в узком смысле, так и революционного настроения, и противопоставляет ее адогматизму, скептицизму, «мистическому анархизму», как тенденциям, отрицающим «Бога» или объект веры и потому приводящим к неопределенности и разброду в волевых устремлениях. Это не лишенное остроумия истолкование и оправдание догматизма нельзя признать убедительным: оно покоится на смешении понятий *ценности и догмата.* Именно для мировоззрения, которое во главу угла кладет момент действенности, совершенно бесполезна и даже вредна та абсолютизация теоретических построений и отвлеченных идей, которая образует существо всякого догматизма; ибо, чтобы действовать и, следовательно, обладать определенностью в мотивации воли, совершенно достаточно иметь интенсивное сознание положительных и отрицательных ценностей, не сомневаться в различении добра и зла, тогда как догматическое прилепление оценки к какой-либо теории или схеме лишь сковывает и порабощает волю. Философия действенности, к которой склоняется г.Философов, прямо противоположна не только догматизму, но даже вере в абсолютную истину, и есть не что иное, как своеобразная форма скептического релятивизма, как

это совершенно ясно выражается в современном «прагматизме» Джемса, Пирса и др.[711]

Но если обоснование догматизма у г.Философова нельзя признать удачным, то можно только приветствовать другой боевой мотив его критико-публицистических работ – именно борьбу против традиционного материализма и нигилизма. Эта борьба выражена в ряде критических этюдов, посвященных Горькому («Завтрашнее мещанство», «Конец Горького», «Горький о религии», «Разложение материализма», «Евсей и Матвей»). Правдивая оценка Горького как художника и проповедника, критика его непомерно преувеличенной художественной репутации, уяснение культурной опасности апофеоза босяцкого бунта и указание противоречия между анархическим настроением Горького и его социал-демократической программой – составляет крупную заслугу Д.В.Философова и главный интерес сборника его статей.

Не менее интересен в некоторых отношениях и сборник статей г.Минского. Н.М.Минский – автор самостоятельной религиозно-философской системы, именуемой у него «мэонизмом» и возникшей под явным влиянием немецкой пессимистической метафизики Гартмана и Майнлэндера[712]. Объективная, теоретико-философская ценность этой системы весьма спорна; но она имеет бесспорно положительное культурно-философское значение как попытка построения свободной религии, опирающейся на индивидуальное сознание и не признающей внешнего откровения и церковной догматики. В этом смысле религия г.Минского есть образец (хороший или худой по своему содержанию – это вопрос иной, который нас здесь не касается) религиозного протестантизма или реформизма, который ставит личность и личный разум в непосредственное общение с Божеством и отказывается от посредничества антирациональных и антииндивидуальных инстанций церкви и ее исторического авторитета. Поскольку это религиозное настроение сказывается в публицистических писаниях г.Минского, их необходимо признать весьма ценным и оригинальным вкладом в нашу религиозно-философскую литературу. В этом смысле наилучшей статьей сборника

является характеристика Льва Толстого, как родоначальника религиозной реформации в России («Толстой и реформация»). С этой же точки зрения чрезвычайно поучительна статья «Абсолютная реакция», в которой – не без преувеличений, впрочем, – уясняется суеверный и в религиозном смысле реакционный элемент в миросозерцании Д.С.Мережковского. Нельзя не пожалеть, что Н.М.Мережковский уделяет слишком мало интереса этому наиболее сильному и объективно-ценному мотиву своего духовного творчества.

Собственно политико-философские размышления г.Минского слишком слабо связаны с его религиозными воззрениями и производят впечатление чего-то произвольного и с объективной точки зрения, и в их отношении к миросозерцанию автора. Известно, что г.Минский в 1905 г. внезапно и совершенно неожиданно для всех, кто знал его литературно-философскую личность, стал редактором большевистской социал-демократической газеты. Хотя г.Минский написал даже специальное оправдание этого своего литературного приключения («История моего редакторства»), тем не менее, этот эпизод несомненно остается недоразумением, и г.Минскому вскоре пришлось признать, что социал-демократизм и религиозная философия суть вещи мало совместимые. Именно людей, относящихся с уважением к религиозно-философским исканиям Н.М.Минского, нельзя было переубедить, что внезапный пролетарский пыл философа «мэонизма» был плохо обоснован и по существу означал несчастное грехопадение. Грех да беда на кого не живет – и было бы жестоко и неправильно забрасывать камнями за случайную ошибку мыслящего и талантливого писателя. Жаль однако, что г.Минский не отрекся совершенно недвусмысленно от этого инцидента, который общественное мнение скоро забыло бы, а напротив, как бы сознательно оставил его тяготеть на себе. Отстав от ортодоксального социал-демократизма, г.Минский пустился в поиски иных социалистических и революционистических построений, которые все мало гармонируют с его религиозной философией и в которых его блестящий литературный талант и его серьезная философская

склонность как бы пропадают даром, не приносят реальных плодов и безвыходно теснятся в противоречиях и фантастических вымыслах. Когда он усматривает «идею русской революции» во внесословности и антинационализме, когда под мало удачным названием «социал-гуманизма» он восторженно описывает наш традиционный, характерно-русский народнический альтруизм, когда он приводит на очную ставку марксизм и синдикализм, – то все это во многих отношениях умно и интересно, но вместе с тем безжизненно, надуманно, формально-противоречиво и по существу неправильно оценено. Антинационализм русской революции и исключительное господство народнического альтруизма над всеми высшими, объективными мотивами (напр., религиозным) есть, во-первых, не сила и достоинство нашего общественного движения, а его слабость и недостаток; далее, как примирить хвалу всечеловеческому альтруизму с тем восторженным отзывом о готтентотски-наивном и прямолинейном классовом эгоизме, который дает г.Минский в своей оценке синдикализма? И наконец, как соединить То и другое – и исключительное народолюбие, и классовый эгоизм – с тем служением религиозным ценностям, которыми прежде всего дорожит или должен дорожить г.Минский?

В замечательном предисловии к своей книге «При свете совести» г.Минский некогда (в 1897 г.) справедливо указывал, как наше русское «народолюбие» становится каким-то абсолютом, поглощающим высшие и по существу верховные религиозно-философские интересы[713]. «Если в жизни таится верховная цель, – говорил он, – то любовь к людям есть лишь одно из средств, может быть, совершеннейшее средство к достижению этой цели, но не цель». Он указывал, что «народолюбие представляет заколдованный круг русского сознания и неприкосновенный палладиум», и с глубокой горестью, которой нельзя не сочувствовать, отмечал, что это народолюбие не оставляет места для самостоятельного философствования. «Как пролитая вода непременно потечет по естественному наклону почвы и скопится в углублениях, так и философские идеи у нас не могли не направиться в сторону

народолюбия. Вместо философии общество занялось мнимо-философским спором о законах экономического развития в применении к судьбам русского народа».

В этих метких словах содержится, на наш взгляд, лучшая оценка современного политического философствования самого г.Минского. Подлинно свободная религиозно-философская мысль терпит у него унижение от идолопоклоннического, трепетно-боязливого и духовно порабощенного размышления над всякими народолюбивыми «измами», в которые он не может верить всем своим существом, так как не властен затушить горящий в нем огонь истинной религиозности. Поэтому все его рассуждения мало производительны и совсем не зажигательны. Чем скорее и решительнее он вернется к тому пути, по которому шел раньше, следуя голосу своего личного призвания, тем ценнее будет его литературная деятельность. Именно теперь, более чем когда-либо, даже судьба самой нашей общественности зависит от замены революционной апологетики свободной философской критикой.

Г.Философов и г.Минский оба – каждый по-своему – находятся в плену господствующих старых идейных оценок, и потому их творчество не дает того, что могло и должно было бы давать. Нам нужно не одно лишь углубление фундамента веры, но и перестройка самой веры. Религиозная философия призвана в настоящее время не оправдывать, а переоценивать старые ценности.

О так называемом «Новом религиозном сознании»[714, 715]

Переживаемое нами тяжелое и в подлинном смысле смутное время характеризуется недостаточно точно, когда в нем отмечают признак общественного утомления или апатии; скорее, современное состояние можно было бы определить, как состояние болезненного переутомления. Бывает усталость здоровая, бездеятельность, необходимая для того, чтобы силы организма окрепли и подготовлялись в покое к новому нормальному обнаружению; но бывает и ненормальное, неврастеническое переутомление, когда человек одновременно чувствует себя и мучительно усталым, и неестественно возбужденным. Обычная производительная и нужная работа не удается ему, и он испытывает неохоту и даже отвращение к ней; но вместе с тем он не может успокоиться, не в состоянии действительно отдохнуть и отрезвиться, чтобы хоть позднее приняться за свой нормальный труд. Напротив, он бросается в разные стороны, выдумывает множество дел, забот и тревог, искусственность которых он втайне сам хорошо сознает, но от которых ему не дает отстать его болезненно-возбужденное состояние. Кажется, такого рода состояние присуще теперь не только отдельным людям и в отдельные моменты, а характеризует всю нынешнюю жизнь нашего «образованного общества».

Все чувствуют, что общественное движение последних лет, которое – как бы о нем ни судить – во всяком случае было настоящим, жизненным делом, ныне кончилось, или вернее, оборвалось, и притом настолько основательно, что начать его сызнова в ближайшее время невозможно; для этого нужно отдохнуть, оглянуться на себя, медленно и методично набирать новые силы – не только внешние, но и внутренние. Но переутомление так велико и так болезненно, что не хватает сил даже и для того, чтобы сосредоточиться и собраться с силами. Поэтому мало кто готов откровенно сознаться в своей немощности; напротив, за невозможностью найти и выполнить

какое-либо подлинно насущное дело, изобретается множество неслыханных доселе «проблем», усердно раздуваются бури в стакане воды, и глубокий упадок сил, охватывающий весь организм, выражается в ненормально повышенном, лихорадочном умственном возбуждении. Сколько революций было уже возвещено и даже осуществлено с тех пор, как заглохло действительное общественное движение, и сколько областей жизни, по-видимому, захвачено этими революциями! Переворот в поэзии, переворот в театре, переворот в любви – и все это с притязанием на жизненное и универсальное значение! Никогда умственная жизнь не была с виду столь кипучей, как теперь, никогда не изобреталось столько новых проблем, никогда мысль не была столь радикальной и свободно-дерзновенной, – и никогда еще не сознавалось так явственно (хотя и неотчетливо), как теперь, что все это – игрушка, забава, дело от безделия, энергия от переутомления.

К числу таких надуманных, искусственно сочиненных дел принадлежит и та новая религиозная политика или политическая религия, которую возвещает небольшая группа литераторов во главе с Д.С.Мережковским. Было бы, правда, несправедливо ставить в один ряд «новое религиозное сознание» с другими сенсациями наших дней – «проблемой пола», стилизацией театра, мистическим анархизмом и т.п.; оно отличается от последних тем существенным обстоятельством, что его проповедники – люди талантливые, образованные и серьезно мыслящие, и что следовательно, и проповедь их не отдает привкусом бесшабашного хулиганства, которое так остро ощущается в других современных учениях. Но в сущности, на этом различие и кончается. Если оставить в стороне, *кто и как* утверждает, и сосредоточиться лишь на том, *что* утверждается этим новым движением, то вряд ли его можно признать менее экзотичным и искусственным, чем другие модные новинки современной литературы. Поэтому в отношении того, что в настоящее время письменно и устно провозглашают Д.С.Мережковский, З.Н.Гиппиус, Д.В.Философов невольно испытываешь некоторое двойственное чувство. С одной стороны, талантливость изложения, оригинальность в

комбинации идей придают бесспорный интерес их мыслям и заставляют к ним прислушиваться. Пытаясь с помощью религиозного сознания возродить старое революционное народничество, они, по крайней мере, освежают внешний облик последнего и гальванизируют его труп. Традиционное мировоззрение русской радикальной интеллигенции за последние годы дало глубокую трещину; и каким бы внешним успехом оно еще ни пользовалось, – для более чутких людей ясно, что от него уже отлетела его прежняя живая душа, и что оно держится лишь консервативными силами привычки и общественного мнения. Напротив, религиозный революционизм Мережковского и его единомышленников есть, во всяком случае, нечто новое, молодое и оригинальное, что может еще многих соблазнить и с чем, следовательно, поневоле приходится считаться. С другой стороны, однако, непосредственно чувствуется неестественность этого течения, его «литературность», и нетрудно предсказать с уверенностью, что ему суждено скоро и бесплодно исчезнуть, подобно всякой другой модной выдумке. Религиозный революционизм есть бесплотный призрак, за которым не стоит никакая реальная духовная сила; но этот призрак все же способен на короткое время отуманить и увлечь за собой незрелые умы, и потому его нельзя просто игнорировать. Ход мыслей, которым г.Мережковский был приведен к своей нынешней позиции, содержит много интересного и верного. Г.Мережковский убедился, что историческое христианство не вмещает в себе всей полноты религиозной истины: будучи противоположным язычеству и ветхозаветной религии, оно утверждает односторонний аскетизм, бегство от земли на небо, вражду к культурному прогрессу; отсюда он делает вывод о необходимости «третьего откровения», «религии Св.Духа», которая должна сочетать земное с небесным, освятить доселе антирелигиозное или внерелигиозное культурное творчество, примирить религию с мирской жизнью и тем завершить «богочеловеческий процесс». В этом направлении мыслей есть несомненно глубоко верный и насущно необходимый элемент, и Мережковский только выразил на свой лад то, что одинаково

чувствовали – тоже каждый по-своему – и Ибсен, и Ницше, и Оскар Уайльд, и некоторые другие – потребность уничтожить старый религиозный и моральный дуализм и заменить его религиозным освящением жизни и культуры[716]. Но отсюда начинается логический и психологический скачок, совершенный Мережковским в последнее время. Руководимый потребностью отыскать «церковь», которая воплощала бы на земле его новую религию так, как государственная церковь воплощает историческое христианство, и гипнотизированный событиями русского революционного движения, Мережковский обрел или, вернее, решил обрести эту церковь в русской интеллигенции. Здесь Мережковскому пришлось, прежде всего, натолкнуться на одну, казалось бы, совершенно непреодолимую трудность – именно на традиционный атеистический нигилизм русской интеллигенции, образующий самую характерную и устойчивую черту ее философского мировоззрения. Чтобы обойти эту трудность, Мережковский должен был прибегнуть к гипотезе или фикции, что интеллигенция не осознала ни содержания той религии, которая вдохновляет ее на подвиги, ни даже самого факта своей религиозности. Неверующая, атеистическая русская интеллигенция в действительности, по мнению Мережковского, глубоко религиозна, и бессознательно исповедуемая ею вера тождественна именно с тем «новым религиозным сознанием», которое возвестил Мережковский. Как только это было признано, для Мережковского открылись новые широкие философско-политические перспективы. В фактах текущей политической жизни он увидел проявления вечных религиозных сил, политические партии в его глазах стали мистическими ратями Бога и дьявола, и его собственная религия из мечты и надежды одинокого мыслителя превратилась в непобедимую, по его убеждению, силу русского – а тем самым и всемирного – культурного развития.

К сожалению, однако, это обретение «почвы» для новой религии, установление теснейшей связи между ней и реальными политическими явлениями искупается ценой измельчания, опошления и даже прямого искажения подлинного религиозного сознания. Чтобы сблизить новую религию с

верованиями атеистической интеллигенции, оказалось недостаточным просто постулировать неосознанную наличность такой религии в душе русской революционной интеллигенции; для этого стало необходимым положительно приспособить религию к вкусам, склонностям и убеждениям людей принципиально отрицающих всякую религию. «Религия» русской интеллигенции фактически состоит в ее общественных верованиях; самым ярким выражением господствующего безверия русской интеллигенции является именно то обстоятельство, что общественным формам, как и общественным направлениям, она приписывает абсолютное значение, ибо вне «общественности» она не знает никакой универсальной и самодовлеющей ценности. И вот сближение с интеллигентским сознанием заставляет Мережковского, со своей стороны, низвести религию почти на уровень служебного средства «общественного» прогресса. Во всяком случае, религиозные оценки у него настолько уже совпадают с партийно-политическими, что теряют всякое самостоятельное значение. Политические интересы, политические страсти заслонили в его сознании вневременное и сверхэмпирическое религиозное осмысление жизни. Когда божественное или Христово начало всецело отождествляется с революционным движением, а дьявольское или антихристово – с реакцией, когда вся сущность веры усматривается в одной лишь действенности и притом общественно-политической, то «Бог и дьявол», «Христос и антихрист» становятся простыми кличками для партийных направлений и партийной борьбы. Религия здесь, собственно, уже кончается, ибо религия есть только там, где внешним силам и процессам противопоставляется внутренняя духовная жизнь, – где сохранено сознание, что никакие «земные берега» не могут вместить и точно выразить творчество и ценность высших начал, открывающиеся только углубленной в себя человеческой душе.

Эта основная – религиозная – фальшь позиции Мережковского усугубляется еще двумя иными, весьма существенными обстоятельствами. Соединение религии с иррелигиозным и антирелигиозным мировоззрением русской

интелигенции не только невозможно по существу, оно, вдобавок, особенно противоестественно именно в той комбинации, которую защищает Мережковский. С одной стороны, он связывает свое дело с определенным старым укладом русской интеллигентской мысли – с тем традиционным нигилистическим социализмом, который именно в настоящее время находится в состоянии полного разложения. В ту пору, когда дух интеллигенции был жив и творил живые дела, Мережковский игнорировал его или был ему прямо враждебен; теперь же та почва, на которой он пытается основать свою новую церковь, есть не камень, а зыбкий песок. Новое вино нельзя вливать в старые мехи; для того, чтобы влить новые религиозные силы в русское общественное сознание, нужно коренным образом перевоспитать последнее, освободить его от его устаревшей «интеллигентской» формы; в противном случае оно окажется столь же неспособным воспринять «новое религиозное сознание», сколь неспособна оказалась на это господствующая церковь, на которую Мережковский в свое время возлагал такие же надежды.

К этому присоединяется еще одна трудность. Свое «новое религиозное сознание» Мережковский исповедует и возвещает в *старых догматических формах;* переоценка религиозных ценностей выражается у него не в отрицании старых догматов, а в новом их *толковании,* нисколько не колеблющем всей иррациональной традиционной основы исторического христианства. Свое учение Мережковский считает «религией св. Троицы» и основывает на Апокалипсисе. Но если в настоящее время психологически возможно исповедывать догматическую религию, то только в ее раз навсегда установленном виде; попытка же создать новую религию, удержав всю догматическую часть старой, неминуемо осуждена на неудачу. Между традиционной верой, воспринятой вместе с впечатлениями детства и иррационально внедрившейся в душу, с одной стороны, – и разумно творимой новой верой, которую устанавливает для себя мыслящая личность, неспособная удовлетвориться традицией – с другой, – нет и не может быть середины. И если мы эту последнюю трудность присоединим к

указанным выше, – если мы сообразим, что проектируемая Мережковским религиозно-политическая реформа в конечном счете сводится к тому, чтобы, сохранив в неприкосновенности революционную интеллигентскую душу, вынуть из нее Маркса и атеизм и на их место поставить апостола Иоанна и апокалипсическую религию, – то нетрудно будет учесть всю искусственность и надуманность этой реформы. Русские студенты и курсистки, образующие революционную партию для насильственной борьбы с правительством в целях осуществления пророчества апостола Иоанна – эту картину можно было бы счесть карикатурой, но я не вижу, в чем она отступает от воззрений Мережковского.

Пропаганда такой религиозной революции была бы опаснейшим и гибельнейшим делом, если бы она могла рассчитывать на сколько-нибудь серьезный и реальный успех. Теперь же это есть лишь увлекательная тема для блестящих литературных этюдов Мережковского. И кто хотел бы убедиться, как крупный литературный и художественный талант может обнаруживать тонкое чутье правды и давать эстетическое удовлетворение, даже если он занят доказательством истин, мало отличающихся от суждения: «дважды два есть стеариновая свечка», – тот пусть прочтет последний сборник статей Мережковского «В тихом омуте».

«Вехи» и их критики[717]

«Есть разные способы любить свое отечество; например, самоед, любящий свои родные снега, которые сделали его близоруким, закоптелую юрту, где он, скорчившись, проводит половину своей жизни, и прогорклый олений жир, заражающий вокруг него воздух зловонием, любит свою страну, конечно, иначе, нежели английский гражданин, гордый учреждениями и высокой цивилизацией своего острова; и, без сомнения, было бы прискорбно для нас, если бы нам все еще приходилось любить места, где мы родились, на манер самоедов. Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное – это любовь к истине»[718].

«Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной»[719].

Не на шумную ныне тему о национализме хочу я говорить, и не для нее я привел замечательные и, вероятно, многим памятные слова о любви к отечеству из «Апологии сумасшедшего» Чаадаева. Всякий, кто не лишен чутья нравственной правды, признает, что – как бы ни относиться к национализму и патриотизму – тот узкий самовлюбленный шовинизм или «квасной патриотизм», о котором так горько говорит Чаадаев, есть действительно невысокое и недостойное человека чувство[720]. В частности, каждый русский интеллигент и прогрессист разумеется с радостью подпишется под словами Чаадаева. Ему вспомнится, вероятно, наша несчастная война и то лицемерие и пристрастие, с которыми «патриоты» самоедского типа не позволяли говорить о наших военных и политических непорядках. И от всей души повторит вслед за Чаадаевым, что настоящую любовь к родине питает только тот, кто открыто говорит о ее язвах.

Таким образом, как будто нет сомнения, что чувства самоеда к закоптелой юрте и прогорклому оленьему жиру чужды русскому интеллигенту. Со времени Лаврова он знает, что он – «критически мыслящая личность», призванная стоять выше среды, изобличать ее недостатки и двигать ее вперед[721]. Однако, если мы захотим, не ограничиваясь первым впечалением, проверить, в какой мере *принципиально* это преодоление шовинизма в русской интеллигенции, то мы не должны забывать, что вопрос идет о нравственной победе над слепым и пристрастным отношением к той среде, которую действительно любишь, считаешь родной и близкой себе. Допустим, что под «отечеством» в приведенных словах Чаадаева разумеется не нация, не государство, не господствующий политический строй, а духовная атмосфера, в которой живет интеллигент; назовем родиной интеллигента кружок, в котором он вращается, идеи, привычки, традиции, которыми он окружен; словом, предположим, что речь идет о том маленьком «отечестве» каждого из нас, которое зовется «русской интеллигенцией». Спрашивается, в отношении *этого* отечества свободны ли мы также от патриотизма «на манер самоедов»? Исполнены ли мы и здесь той свободы мысли и истинно человеческой любви, которые не только совместимы с самокритикой и самообличением, но прямо их требуют?

Именно этот вопрос волнует участников сборника *«Вехи»,* посвященного критике интеллигенции; с этим вопросом они молчаливо обращаются к обществу, и от его решения, по их мнению, зависит судьба нашей родины. Группа писателей, соединившаяся в «Вехах», пришла к согласному убеждению, что наступила пора проверить и оценить порядки и нравы нашего духовного отечества, именуемого «интеллигенцией». Если неудача внешней войны обратила внимание общества на пороки той среды, которая за нее ответственна, то совершенно также, по мнению этих писателей, неудача освободительного движения и последовавшая за ней деморализация тех слоев, которые в нем участвовали, должны раскрыть глаза на давно уже смутно сознававшиеся недостатки традиционного уклада русской интеллигенции.

Они полагают также, что если было недостойно и лицемерно винить внешнего врага за его «коварство», – как это делали шовинисты, – вместо того, чтобы оглянуться на себя самих и сознать свою ответственность, то столь же унизительно и – сознательно или бессознательно – лицемерно успокаивать себя в неудаче освободительного движения негодованием против его врагов. Этому непроизводительному обличению противника они противопоставляют самообличение и покаяние, которое они пережили сами и к которому призывают других, – то, описанное Чаадаевым, нравственное настроение, в котором «любовь к истине» восстает против «слепых влюбленностей».

Хорошо или худо они исполнили свое дело, верны или нет их покаянные мысли – об этом они не могут судить сами; одного лишь они в праве ждать – серьезного и добросовестного отношения к поднятому ими вопросу или, иначе говоря, того, чтобы голос их не был заглушён шовинистическими криками.

Если судить об общественном мнении по газетным откликам, то, к сожалению, приходится отметить, что мы еще весьма далеки от преодоления шовинизма. По поводу «Вех» были высказаны именно те «жалкие слова», которыми слепое пристрастие всегда старается преградить путь разоблачению правды. Господин Философов в «Нашей газете»[722] говорит о «свисте карающей лозы», который слышится ему на каждой странице «Вех», о «злорадстве» и «жестокости», с которыми «собственные дети» интеллигенции «позорят ее, бьют лежачего», и находит, что «вся интеллигенция не может не протествать» против этого «как один человек». Господин Игнатов в «Русских ведомостях»[723] говорит об «интеллигенции на скамье подсудимых», о «недостатках предварительного следствия» против нее, ставит вопрос: «а судьи кто?», полагает, что «прокуроры» повинны в тех же грехах, что и обвиняемые, и заявляет, что не может «отнестись иначе, как отрицательно, ко всему обвинительному акту». Характернее всего, что оба критика мимоходом и как бы в виде побочного замечания выражают согласие по существу с мнением участников «Вех». Так, г.Философов категорически признает: «Да, на русской интеллигенции лежит много грехов», а г.Игнатов подтверждает

«совершенную справедливость некоторых пунктов обвинения». Но… но дальше идет самое существенное для критиков «Вех». С точки зрения г.Философова «все эти грехи забываются, когда видишь упомянутые уже «злорадство и жестокость». И точно также г.Игнатов, несмотря на свое полное согласие с некоторыми пунктами обвинительного акта, не может ему сочувствовать, потому что его не удовлетворяют прокуроры.

Казалось бы, в этом, мимоходом брошенном согласии с некоторыми оценками, высказанными в «Вехах», и состоит самое важное и единственно интересное. По сравнению с основным вопросом – на верном ли пути стоит или стояла доселе наша интеллигенция, повинна ли она в тех грехах, на которые ей указывают – теряет всякое значение субъективная характеристика авторов вопроса, оценка приличия, нравственности и тактичности их поведения. Пусть они плохие и грешные прокуроры, пусть они исполнены дьявольских чувств злорадства и жестокости, являют печальный образец непочтительных детей, которые позорят свою родную мать и бьют лежачего. Все это очень мало интересно и, в конце концов, есть дело только их личной и писательской совести. Если они говорят неправду, покажите это; если же, как вы сами признаете, в их словах есть хотя бы доля правды, то эта правда важнее всего, и только о ней и стоит говорить.

Но, кроме того, все эти жалкие слова суть именно только слова. Что касается упреков в злорадстве и жестокости, в прокурорском отношении к интелигенции, то это есть чтение в сердцах и притом весьма плохое. Участники «Вех» всем своим прошлым близки к интеллигенции; упрекая ее, они высказывают оценку среды, с которой они тесно связаны, и их обличение есть вместе с тем самообличение, проверка путей, по которым шли они сами. Упрекать свою мать еще не значит позорить ее, и, если бы заповедь о почитании родителей имела безграничное значение, жизнь должна была бы застыть на месте. Господин Философов не стесняется ведь жестоко критиковать православную церковь, которая бесспорно есть «мать» исповедуемой им церкви третьего завета;[724] и вся интеллигенция справедливо не колеблется «позорить» старую

Россию, которая есть все же мать России живой. Мы не отрицаем уважительности консервативного чувства почтения к старому, но всякий консерватизм имеет законные пределы, за которыми он становится гибельным и нравственно непозволительным. И не странно ли, что об этой чрезмерности консерватизма приходится напоминать апологетам *радикализма!* И, наконец, что значит «бить лежачего»? Известно, что comparaison *n'est pas raison*,[725] и что всякое сравнение хромает. Писатель может «бить» только словом и в этом смысле иногда нужно «бить» лежачего, чтобы научить его встать и впредь не падать. Все эти обвинения – ни что иное, как старые, знакомые выкрики шовинизма, который против правдивой оценки вещей апеллирует к обидчивости и слепой самовлюбленности.

«Если говорить правду значит бесчинствовать – *будем бесчинствовать.* Эти бессмертные слова блаженного Августина служат девизом всякому писателю, уважающему себя и верящему в правоту своего дела; в них черпают силу и участники сборника «Вехи». Они ищут и просят критики, чтобы из столкновения мнений родилась истина; они ждут живого отклика по существу на их живое слово; и они верят, что соображения приличия и добродетельности не могут задержать надолго успехов дела, в котором есть хоть доля правды.

Мы не упомянули еще об одном критике «Вех» – г.Левине, который высказался о них в «Речи»[726]. Этот критик не похож на тех, о которых мы только что говорили. «Вехи» не обидели и не взволновали его; он просто нашел в них «проповеди, как проповеди: усыпляют не хуже других»; и ограничил свой разбор тем, что отметил (с натяжкой, ясно вскрытой возражавшим ему А.С.Изгоевым[727]) противоречие между мнениями двух участников сборника. Об этой оценке много говорить не приходится. Кто достиг столь блаженного состояния, что всякая проповедь, независимо от ее темы, своевременности, правдивости способна только усыплять его, того, конечно, не пробудит от сладостного покоя и жгучая проблема переоценки интеллигентских ценностей – проблема, от решения которой зависит вся наша будущность. Пусть в таком холодном скепсисе

содержится высшая жизненная мудрость, – она, думается нам, не менее усыпительна, чем проповедь и во всяком случае совершенно бесплодна. Для этого пресыщенного настроения все должно быть одинаково скучно и ничтожно: проповедь критиков интеллигенции, как и проповедь старой интеллигентской веры. Впрочем, даже и с этой точки зрения, новая проповедь должна была бы, по крайней мере, заинтересовать, как новинка, и хотя бы в этом, так сказать, эстетическом отношении иметь преимущество перед старой. Впрочем, возможно и другое сочетание чувств, которое, по-видимому, преобладает у г.Левина: если все одинаково ничтожно, то лучше уж остаться при старом. Так рассуждал рабби Акиба, пытаясь охладить мучительные искания Уриеля Акосты своей усталой мудростью[728].

Несмотря на несходство настроения г.Левина, с одной стороны, и господ Философова и Игнатова, с другой, их оценки совпадают в том, что уклоняются от *обсуждения по существу* поднятого «Вехами» вопроса; во всех этих отзывах чуется какой-то упадок интереса к правде, – различно мотивируемое, но психологически тождественное нежелание участвовать так или иначе в *борьбе идей.* А именно эта борьба идей только и интересует писателей, высказавшихся в «Вехах».

Нас утешает мысль, что ни шовинистический задор г.Философова, ни более умеренный консерватизм г.Игнатова, ни разочарованное равнодушие г.Левина не выражают подлинного голоса русской интеллигенции. Участники «Вех» имеют право думать, что они высказывают большее уважение к интеллигенции, чем эти ее защитники, своей верой, что в ней по-прежнему жив дух свободного искания истины, который не способен поддаться ни льстивому шовинизму, ни мотивам приличия и пресыщенного сомнения. Эта вера позволяет нам надеяться, что наши голоса, несмотря на все старания критиков заглушить их, не останутся без отклика.

Мережковский о «Вехах»[729]

Д.С.Мережковский напечатал в «Речи» свой доклад о сборнике «Вехи», прочитанный им в собрании религиозно-философского общества. Спор о «Вехах», таким образом, перенесен из мало вместительного польского клуба[730] на широкий простор газетной аудитории. Очень жаль, что Мережковский не дополнил в печати своего доклада ответом на те возражения, которые были ему сделаны в собрании общества. В интересах всестороннего выяснения истины, по принципу «*audiatur et altera pars*»[731]считаю нужным со своей стороны воспроизвести в существенных чертах замечания, высказанные мною по поводу доклада Мережковского.

* * *

Мережковский стремится доказать «реакционность» направления «Вех». Это доказательство он сам формулирует в следующем силлогизме: «если (с точки зрения «Вех») революция – разрушение, ненависть и отрицание, то реакция – восстановление разрушенного, созидание..., если революция – антирелигия, то реакция – религия», ибо «отрицание отрицания – утверждение». Этот силлогизм, который кажется Мережковскому чрезвычайно убедительным, в действительности, по своей формально-логической природе тождествен с следующим: если верблюд не есть слон, а противоположность слона есть муха, то следовательно, верблюд есть муха; или: кто неудовлетворен красным цветом, тот, следовательно, любит черный, ибо черный цвет есть «отрицание» красного. В элементарной логике такая ошибка зовется смешением контрадикторной противоположности, не допускающей ничего третьего, с противоположностью контрарной, в пределах которой допустимо многое третье. И именно эта логическая ошибка есть опорная точка всего рассуждения Мережковского.

Но дело, конечно, не в самой логической ошибке, а в ее *психологической причине.* Каким образом такой умный писатель, как Мережковский, мог поддаться такому грубому и

элементарному софизму? Причина этого – то сужение духовной перспективы, которое так характерно для нашего интеллигентского миропонимания и которое в необычайно наивной форме усвоил себе Мережковский. Мир представляется ему не во всем многообразии его направлений и даже не как плоскость, а всего лишь – как одна прямая линия, ведущая справа налево и слева направо. Кто уклонился от пути налево, тот, следовательно, идет направо, и наоборот. «Правое» и «левое», «реакция» и «революция» стали как будто единственными категориями нашего мышления, и не диво, что становятся соблазнительными силлогизмы, вроде выше указанных. Мы, однако, – участники «Вех» – полагаем и стараемся напомнить, что в духовном, как и в пространственном мире, существуют кроме правого и левого еще направления вперед и назад, вверх и вниз; и мы ищем нового пути, который вообще не укладывается в старую привычную линию «справа налево и слева направо». Поэтому, упрекая нас в «реакционности», в движении направо, нас не понимают вдвойне. С одной стороны, на нас клевещут: мы совсем не предпочитаем «левому» «правое», мы не повернули назад по старому пути; мы полагаем, что та торная дорога, которая направо ведет к союзу русского народа, а налево – к максимализму, обоими своими концами ведет не на гору, а в болото; и если приглядеться внимательнее, то, пожалуй, окажется, что эти концы приводят к одному и тому же месту, т.е., что правое и левое в своем последнем продолжении упираются в одну точку, замыкая этот свой путь в круг и тем обнаруживая относительность всякой ориентировки направо и налево. С другой стороны, мы, пожалуй, «изменники» в гораздо большей мере, чем то полагают люди, загипнотизированные, как петух меловой чертой, направлением справа налево; ибо мы вообще покинули этот старый путь, ищем выхода вообще не направо и налево, а только *вперед и вверх;* а правое и левое перестали для нас быть первичными критериями. Пусть с нами спорят на нашей почве, пусть нам покажут, что наш путь не вперед и вверх, а назад и вниз; но все возражения с точки зрения миросозерцания, исчерпывающегося одним измерением –

линией справа налево – не могут не только опровергнуть, но даже и задеть нас.

Особенно любопытно и удивительно, что это – даже не «плоское», а «линейное» – миросозерцание претендует у Мережковского на значение *религии.* Если бы возражения такого рода исходили от позитивиста-общественника, они были бы психологически понятны. Но как мог Мережковский усвоить их без оговорок, как мог он проглядеть религиозный мотив, образующий основную тему умонастроения «Вех»? Высказанная в предисловии к «Вехам» общая, объединяющая их участников платформа утверждает *первенство внутренней духовной основы жизни*[732] над внешними политическими ее формами; при всем разнообразии религиозных воззрений, никто не может отрицать, что здесь выражена безусловно первичная аксиома религиозного сознания, религиозного отношения к жизни. Как мог Мережковский, поставивший, по-видимому, своей задачей религиозную миссию среди интеллигенции, не заметить *этого* духа «Вех», который, казалось бы, должен был быть ему близким и родственным, каковы бы ни были его разногласия с участниками «Вех»? Тут начинается самое загадочное для меня в мировоззрении Мережковского. Что означает *для него* религия? К чему она его обязывает и обязывает ли вообще к чему-либо иному, кроме той самой социальной метафизики, которую исповедуют и атеисты? Или, в самом деле, религия есть столь пустая вещь, что ее исповедание состоит в простой подмене слов, что достаточно поставить вместо Маркса – апостола Иоанна, вместо «эрфуртской программы» – апокалипсис и вместо «государства будущего»[733] – град «Новый Иерусалим», и дело в шляпе? Неужели религия ничего не изменяет в мироощущении человека, в его оценках, в его личной жизни и общественном действии, и перевоспитание в религиозном направлении сводится к изменению одних словесных терминов, в новой обложке для старой, истрепанной книги, без перемены ее содержания и тенденции? Такой взгляд содержал бы величайшее оскорбление понятия религии, и трудно допустить, чтоб Мережковский серьезно и в глубине души его держался; но действия и слова его как будто говорят

это. Участники «Вех», напротив, полагают, что переход от атеизма и нигилизма к религиозному мировоззрению есть глубокий и коренной переворот, чреватый обильными последствиями и зовущий к переоценке всех ценностей: перестройка фундамента должна влечь перестройку самого здания, пересмотр посылок требует изменения выводов. Словом, принятие религиозного мировоззрения ставит обязательную задачу *коренного культурного перевоспитания личности* – и именно эта задача есть центральная идея «Вех». Иное отношение означало бы не религию, а игру в религию, терминологическую забаву, от которой не остается ни одного живого и плодотворного следа. Одно из двух: или религиозно-философский пересмотр интеллигентского мировоззрения есть вообще вещь ненужная и лишняя, – быть может, как думают иные, лишь плод реакции и утомления, и мы должны всецело остаться при старом – но тогда пусть Мережковский объявит себя попросту, без оговорок и без мнимо-мистического жаргона, позитивистом и социал-демократом; или же этот пересмотр нужен и важен, – но в этом случае по существу правда уже на нашей стороне, как бы ни смотреть на частные выводы отдельных участников «Вех». Вот действительная, а не мнимая дилемма, над которой должен размыслить Мережковский.

Культура и религия[734]. (По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье)

Статьи А.А.Кизеветтера и С.В.Лурье о сборнике *«Вехи»* (в майской книге *«Русской Мысли»*)[735] представляют тот ценный род критики, который, руководясь исключительно объективными мотивами и не смешивая идейного несогласия с нравственным опорочиванием, дает объективные плодотворные результаты. За такую критику участники *«Вех»,* бесспорно, могут быть только благодарны. Для них она – желанный повод к дальнейшему развитию их идей; и так как сборник *«Вехи»* сам посвящен *критике* (именно критике интеллигентского миросозерцания и умонастроения), то такая объективная *критика критики* зовет к выявлению и более отчетливому уяснению тех положительных идеалов и оценок, во имя которых *«Вехи»* подняли восстание против традиционных ценностей русской интеллигенции.

При этом, однако, ясно обнаруживается одно обстоятельство, которое было отмечено критиками *«Вех»,* но, отнюдь, не скрывается и их участниками: в положительной части своей программы участвующие в *«Вехах»* авторы значительно между собой расходятся. Было бы преувеличением утверждать, что критика интеллигенции исходит у различных участников *«Вех»* из прямо противоположных и взаимно-исключающих мотивов (в это неудачное преувеличение впал г.Левин в *«Речи»*)[736]*.*Кто умеет улавливать единство даже там, где оно не может быть формулировано с идеальной логической точностью, тот, конечно, непосредственно чувствует и понимает, что *«Вехи»* – не беспринципное собрание разноречивых статей, не «альманах», а объединены некоторой общей тенденцией. Общественное мнение интеллигентской массы усматривает это своеобразие направления *«Вех»* в устремлении «направо», в отказе от революционных идеалов. Сами участники *«Вех»* считают такую характеристику фальшивой и чисто внешней, и видят объединяющий их тезис в утверждении первенства духовной жизни личности над внешними политическими формами. Против этого тезиса и направлены интересные, во

многих отношениях поучительные критические замечания А.А.Кизеветтера и С.В.Лурье. Но именно в понимании конкретного содержания этого общего тезиса имеется существенное разногласие между участниками *«Вех».* Я не поколеблюсь, напр., признать в значительной мере правильной развитую Кизеветтером и Лурье критику этого тезиса, как он был формулирован М.О.Гершензоном. Поэтому, если каждый из нас мог отвечать за всех участников *«Вех»* там, где дело шло об общих нравственных мотивах нашего критического выступления, об общественно-моральной правомерности нашего отрицательного отношения к интеллигентскому умонастроению, – то, где дело идет о существе наших идеалов мы не можем – не оставаясь в пределах неясных общностей – нести коллективную ответственность, а должны говорить каждый за самого себя. Точнее говоря, в группе писателей, объединенных в *«Вехах»,* обнаруживается несколько разнородных течений. Возврат к церковной, догматической религии есть основной мотив мировоззрений С.Н.Булгакова и Н.А.Бердяева. Резко отрицательное отношение к культурному усложнению жизни в связи с крайним моральным индивидуализмом характеризует направление М.О.Гершензона. Остальные четыре участника *«Вех»* солидарны в своем призыве к культуре и культурному творчеству, но религиозное (в свободном, недогматическом смысле религии) обоснование этого идеала, опять-таки, отделяет в этой общей группе П.Б.Струве и пишущего эти строки от Б.А.Кистяковского и А.С.Изгоева. Так как С.В.Лурье посвятил ббльшую часть своих критических замечаний тому, представленному П.Б.Струве и мною, течению, которое определяется признанием и религиозным обоснованием идеи культуры, то мне дана возможность, оставляя совершенно в стороне общую тенденцию *«Вех»,* защитить и более точно обосновать именно это течение.

* * *

Общая точка зрения С.В.Лурье есть скептический релятивизм. Он – противник всего абсолютного и всякой абсолютизации идей и ценностей. С этой точки зрения он не

может отнестись иначе, чем отрицательно, к тому определению культуры, как «совокупности осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей», которое я дал в моей статье в *«Вехах».* «В идее культуры – говорит он, – как бы ее ни определяли, нет того элемента общеобязательности и принудительности, который заставлял бы принять ее независимо от того, что она с собою приносит. Этот элемент есть в идее истины, от которой ничем отделаться нельзя, ибо она повелительно навязывается сознанию и, таким образом, приобретает видимость объективной самодовлеющей ценности».

Это рассуждение представляется мне, прежде всего, основанным на сбивчивых и неправильных гносеологических определениях. Абсолютность или объективность какой-либо ценности не имеет ничего общего «с принудительностью» и «повелительной навязчивостью» для сознания. Нет никакого сомнения, что в идее культуры, как и во всех понятиях, обозначающих ценность или идеал (напр., в понятиях добра, красоты, и т.п.), отсутствует та принудительность, которой характеризуется объективная теоретическая истина. Если бы это обстоятельство было достаточно для обоснования релятивистического нигилизма, позиция последнего была бы совершенно неприступна. Никакой идеал не «навязывается» сознанию с той повелительностью, с которой сознанию дана внешняя реальность, и в отрицании идеала или ценности любого рода нет ни логического противоречия, ни расхождения с чувственной очевидностью. Власть идеала над человеческим сознанием есть не власть принуждения, а власть свободной любви или веры. И абсолютность (или «объективность») идеала основывается не на невозможности его отрицания, а исключительно на том, что он сознается как последняя, самодовлеющая цель человеческого стремления, которая придает значительность и смысл всем частным, служебным в отношении к нему мотивам, но сам никогда не служит средством ни для чего иного. Если к таким идеалам или абсолютным ценностям причисляется также и теоретическая истина, то она принадлежит к ним с совсем иной своей стороны,

не имеющей отношения к ее «принудительности» для сознания. Истина есть ценность, поскольку мы преклоняемся перед ней и сознаем себя обязанными следовать за ней в нашем поведении; но эта обязанность совсем не совпадает с принудительной необходимостью для сознания констатировать навязывающуюся ему реальность. Иначе как возможно было бы утверждение, что «тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман?»[737]Очевидно неверие столь же легко может распространяться на истину (в качестве «ценности»), как и на всякую иную ценность. Это совершенно понятно для того, кто не смешивает *необходимость теоретического* «признания» истины (в смысле ее констатирования или самоподчинения ее очевидности) с *обязанностью практического* «признания» ее (как ценности или нормы поведения)[738,739].

Таким образом, первое, самое общее и, так сказать, философское возражение С.В.Лурье против абсолютизации идеи культуры основано на недоразумении. Оно либо в равной мере говорит против *всех* возможных идеалов (в том числе и против истины, как «идеала»), либо вообще лишено убедительной силы. Повторяю, отвлеченная возможность отрицания или непризнания применима ко всякому идеалу, именно в силу того, что это – идеал, а не «реальный факт»; и это соображение, по-видимому, действительно склоняет С.В.Лурье к универсальному релятивизму. Я нисколько не колеблюсь согласиться с С.В.Лурье, что никакой идеал не может быть научно обоснован и стать теоретически очевидным; ибо идеал вообще лежит вне сферы рассуждения, доказывания и всякого вообще теоретизирования. Но, с моей точки зрения, это столь же мало затрагивает абсолютную ценность его, сколь мало, напр., ценность любимого существа зависит для любящего от какого-либо теоретического исследования.

Но у С.В.Лурье есть еще иные возражения, специально относящиеся к идее культуры в моем понимании ее. «Культура, – говорит он, – продукт истории, дело, так сказать, житейское, и непонятно, какие могут основания возвести ее в абсолют... Мало того. Мы определенно знаем случаи, когда «абсолютные

ценности» не только не сливались с идеей культуры, но становились с ней в резкое и непримиримое противоречие. Если культура... есть высшая и самодовлеющая цель, куда нам деваться тогда, наприм., с идеями нагорной проповеди?» Из этого соображения С.В.Лурье выводит, что я стал на сторону «Великого Инквизитора» и приговариваю «бледного узника» «к изгнанию из пределов своего культурного царства».

Если я правильно понимаю это рассуждение С.В.Лурье, то он хочет им сказать, что своей абсолютизацией идеи культуры, я смешиваю истинные, вечные ценности внутреннего, духовного порядка с какими-то внешними, историческими и временными благами и формами жизни и противоестественно подчиняю первые последним. Но все это – одно сплошное недоразумение, основанное на подмене установленного мною понятия культуры тем привычным русским пониманием культуры, как чисто внешнего и «житейского» дела, именно против которого я и восставал в своей статье. Если исходить из понимания культуры, как «совокупности осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей, то я недоумеваю, каким образом культуре может быть противопоставлена нагорная проповедь. Не ясно ли, что идеи и верования, которые создали или в связи с которыми сложились самые существенные черты европейской цивилизации, являют собой величайший факт самой культуры? Или осуществлению в общественной жизни подлежат только железные дороги, телеграфы, парламенты и армии, только аппарат техники, а не нравственные и религиозные идеалы? Думаю, что в протест против идей Великого Инквизитора в пользу идеалов «бледного узника» мы солидарны с

моим оппонентом, и именно этот мотив заставил меня протестовать против ходячего у нас «житейского» понятия культуры. Я не понимаю только, как эта тяжба между утилитарно-рационалистическим деспотизмом и идеалистическим индивидуализмом может быть отождествлена с какой-то борьбой против культуры. Ошибка С.В.Лурье основана на смешении идеи культуры с понятием *организованных форм культуры,* и если бы я приписал

абсолютное значение именно *организации* культуры, то его упрек был бы вполне уместен. Но от этой мысли я так же далек, как и он, и ясно отметил, что под культурой я разумею всю совокупность безграничного по своему содержанию и, следовательно, свободного творчества воплощения абсолютных ценностей.

С.В.Лурье ссылается, между прочим, на того «воображаемого джентльмена» (в «Записках из подполья»), о котором «Достоевский думал, что он в один прекрасный день пошлет к черту все культурное благополучие человечества»[740]; из возможности такого отношения к культуре С.В.Лурье выводит, что «речь здесь не может идти о самоцельной философской ценности». На этом примере недоразумение, в которое впал С.В.Лурье, может быть выявлено всего яснее. «Джентльмен» Достоевского протестует вовсе не против культуры как «совокупности исторически осуществляемых объективных ценностей», а против культурного *благополучия,* против *утилитарного,* механико-рационалистического «устроения» человеческого муравейника. Во имя права человеческой личности на свободу («чтобы по своей глупой воле пожить»), т.е. во имя некой *абсолютной ценности,* он восстает против той всеобщей урегулированное, которая обеспечивает правильный ход общественного механизма, но превращает человека в «клавишу» и устраняет возможность всякого индивидуального творчества. Социальный идеал, относительность которого здесь уясняется (конкретно – «социалистический строй»), основан именно на механико-рационалистической теории, которую я подверг критике и которой противопоставил идею личного творчества и связанную с ней идею культуры. Мысль «Легенды о Великом Инквизиторе», конечно, совпадает с этой мыслью «подпольного джентльмена»[741]. Нет никакого сомнения, что именно утилитаристический идеал общественного устройства, исповедуемый русской интеллигенцией, а отнюдь не противопоставляемый ей идеал культуры, как «совокупности объективных ценностей», есть осужденная Достоевским вера Великого Инквизитора, поселяющая в последнем ненависть к

«бледному узнику». Впервые – и, признаюсь, с немалым удивлением – встречаюсь я с толкованием, которое сближает с Великим Инквизитором тех, кто против идеала сытого стада апеллирует к вере в абсолютные ценности как основы культуры.

Трудно понять также, каким образом упрек в солидарности с «Великим Инквизитором» может быть совмещен с основным возражением, в котором сходятся С.В.Лурье и А.А.Кизеветтер, именно, что в *«Вехах»* личность возводится в абсолют и искусственно отрывается от своей нормальной связи с общественной стихией. Казалось бы, одно из двух: либо порабощение личности общественной культурой, либо пренебрежение общественным началом во имя личности – есть наш грех (и повторяю, что имею здесь в виду то частное направление в *«Вехах»,* которое преимущественно критикует С.В.Лурье). Но именно возможность одновременного выставления обоих упреков свидетельствует, что мы не впали ни в одну из инкриминируемых нам односторонностей. Солидарность с утилитарным деспотизмом «Великого Инквизитора» принципиально устраняется нашим основным убеждением, что культура коренится в личной жизни, питается соками личности и гибнет, когда подрезывается или засыхает этот ее корень. Памятуя об этом живом корне общественного, как и всякого вообще бытия, мы протестуем против распространенного культа внешних форм и отношений, против подавления свободного личного творчества гипнозом общественности, против вытеснения цели средствами, творца – окостеневшими, объективированными созданиями его собственного духа. Но в равной мере несправедливо и противоположное обвинение. Мы не возводим в культ личность как отвлеченное начало. Все соображения Лурье о взаимозависимости и нераздельности общественного и личного начала могут быть всецело приняты нами. *Первенство* личного начала совсем не означает, что можно мыслить, а следовательно, и совершенствовать личность как бы в безвоздушном пространстве, без соприкосновения с общественной атмосферой. Оно означает лишь, что при всей связи между обоими началами, исходной точкой всякого

развития и совершенствования является всегда новый элемент *личного сознания,* а не мертвая сила учреждений. Признать личность базисом общественной культуры, напомнить – в виду идолопоклонства перед внешним и механическим в культуре – о ее внутреннем и духовном ядре не значит оторвать личность от общественности и преклоняться перед отвлеченным началом личности, – подобно тому, как отрицать материализм и верить не только в реальность духа, но и, так сказать, в более первичную его реальность, по сравнению с материей, не значит проповедывать спиритизм. Именно то, что идея личности ставится в тесную связь с идеей культуры, и обе проблемы трактуются совместно, показывает, что дело не идет здесь об отшельническом «спасении души», противопоставляемом задачам общественности. Не *мы* проводим абсолютную грань между личным и общественным; это делают одинаково и те, кто видят помеху для общественного дела в личном самосовершенствовании, и те, кто отрекаются от культурного творчества во имя «спасения души». Для нас же то и другое суть две неразрывные стороны одного общего дела: в идее культуры, как творческой реализации во вне внутренних, духовных ценностей, мы находим единство личного и общественного, субъективного и объективного, индивидуального и сверхиндивидуального начал. Еще раз подчеркиваю, что культура означает здесь не учреждения, не какие-либо внешние формы и порядки, взятые сами по себе, а именно безграничный процесс самовоспитания коллективного человеческого духа, а также объективный результат этого процесса. В этом смысле личность может, правда, вступать в конфликт с отдельными течениями или эпохами культуры, но никогда не может быть противопоставлена культуре как целому: ибо культура не знает границ и рамок, вмещает в себя всю полноту многосторонней правды; то, что зовется «борьбой против культуры», по существу есть всегда либо борьба разнородных *мотивов* культуры, либо восстание против внешних вещественных *форм* культуры во имя ее личного духовного *содержания,* и лишь по недоразумению направляется против общей идеи культуры.

Nichis ist innen, nichts ist aussen,

Denn was drinnen, das ist draussen.[742]

Личная и общечеловеческая жизнь, жизнь «внутренняя» и «внешняя» слиты в одно целое и не существуют раздельно: богатство культуры опирается на богатство личности, богатство личного сознания не разрушается, а питается богатой культурой. «Совершенствование» личности не может вообще реализоваться иначе, чем в развитии ее творчества, в повышении ее культурной производительности; и, с другой стороны, совершенствование культуры означает всегда поднятие духовного уровня ее основы – личности.

Мне нетрудно было бы обратить аргумент С.В.Лурье против него самого и указать, что именно он, так настойчиво подчеркивающий утилитарный характер культуры и несамостоятельное значение идеи личности, оказывается в опасной близости к идеям Великого Инквизитора. Но я сознаю, что это привело бы меня к такому же смешению разнородных умонастроений, к какому пришел С.В.Лурье. Своеобразная, в некоторых отношениях весьма ценная точка зрения С.В.Лурье действительно имеет некоторое родство с нигилистическим утилитаризмом русской интеллигенции (тождественным идеалу «Великого Инквизитора»), но отделена от него еще более глубоким различием. К мировоззрению русской интеллигенции мы, участники *«Вех»* (в данном случае, кажется, можно говорить за всех), и С.В.Лурье стоим в *формально* одинаковом отношении, хотя по существу мы, так сказать, размещаемся по прямо противоположным сторонам от него. И мы, и он находим коренное противоречие в интеллигентском умонастроении и призываем к его устранению путем последовательного развития одного начала и отказа от другого, с ним несовместимого; но в выборе этих начал мы расходимся. Умонастроение русской интеллигенции может быть кратко определено, как *неверие,* психологически принимающее характер *абсолютной или религиозной веры.* Мы отмечаем противоречивость этого состояния и требуем, чтобы идейное содержание гармонировало с психологическим характером, т.е. чтобы *абсолютная вера* была *верой в абсолютное.* С.В.Лурье, напротив, хотел бы, чтобы психологический характер

умонастроения был приспособлен к его содержанию, т.е. чтобы релятивизму содержания соответствовал аналогичный релятивизм практического настроения. Беда русской интеллигенции, по его мнению, не в том, что она не верит в абсолютные ценности, а в том, что, не веруя в них, она ведет себя так, как будто верует. Если интеллигенция психологически проникнется тем началом, которое она признает теоретически, если отрицание абсолютного перестанет быть в ее сознании *абсолютной идеей,* а приведет к адекватному этой теории психологическому релятивизму, тогда именно интеллигенция станет подлинно практичной, т.е. жизнеспособной. Мы призываем к большему углублению и одухотворению жизни через философию и религию, Лурье же руководится, обратным девизом: «primum vivere, deinde philosophare[743]. Естественно, что проповедь «Вех» представляется ему гибельной, способной увековечить и даже усилить коренные недостатки русской интеллигенции. «За веру в идеи русская интеллигенция поплатилась достаточно дорого. Пусть учится жить, и в жизни полюбить все, что делает ее сильной, богатой, красивой».

При всем разноречии этих двух точек зрения, между ними мыслимо, как мне кажется, некоторое примирение. Я, по крайней мере, вижу глубоко верный и ценный элемент в мотивах мысли С.В.Лурье. Абсолютизм отвлеченных идей, идолопоклонство перед жизненно-ложной «принципиальностью», человеческие жертвоприношения перед кумирами, олицетворяющими лишь относительные ценности, – все это есть, несомненно, неправильная и вредная черта нашей интеллигентской психологии. Ни к кому в большей мере, чем к русской интеллигенции, не применим замечательный афоризм Гёте: «Отвлеченные понятия и большое самомнение всегда грозят привести к ужасающему несчастью»[744,745]. Нам в высочайшей степени необходимо понять относительность всего отвлеченного, в том числе и всех отвлеченных социальных идеалов и моральных принципов, перестать подкапывать во имя «серой теории» корни «золотого дерева жизни» и научиться придавать условную цену всему условному. Этот практический релятивизм есть именно недостающий нам признак подлинной

духовной зрелости, и С.В.Лурье бесспорно прав в этом смысле, указывая на недостатки «отвлеченного идеализма» русской интеллигенции, который приводит ее к неправомерному и гибельному практическому максимализму.

Я не думаю, однако, чтобы такой практический релятивизм должен был опираться на релятивизм теоретический, или, говоря проще, чтобы «любовь к жизни» требовала отказа от «веры в идеи». В этом противопоставлении «жизни» «идеям» я вижу такую же отвлеченность – и следовательно, такую же теоретическую односторонность, – как и в подчинении жизни идеям. Гегель метко сказал, что абсолютное не может противопоставляться относительному, иначе оно исключало бы из себя последнее и уже не было бы абсолютным в подлинном смысле. По аналогии с этим можно сказать, что признание одного лишь относительного, с исключением всего абсолютного, превращает само относительное в нечто абсолютное. *Абсолютный* или универсальный *релятивизм* содержит, таким образом, внутреннее противоречие; ибо если все относительно, то *относительна также и категория относительности,* которая мыслима только на почве коррелятивного понятия абсолютного; иначе говоря, исходя из принципа релятивизма и сознавая односторонность и неполноту отвлеченного понятия, поскольку им пытаются непосредственно охватить жизнь, мы должны признать, что и само понятие относительности не может догматически противопоставляться абсолютному и исключать последнее, а напротив, опирается на него и приобретает реальный смысл только в связи с ним и как бы в виду его. Этим внутренне-противоречивым стремлением возвести релятивизм на степень абсолютного начала страдает мысль С.В.Лурье[746,747]. Когда он противопоставляет «жизни» «веру в идеи» и во имя жизненной гибкости протестует против абсолютных ценностей, то он сам возводит эти два момента на степень окоченевших отвлеченных начал и полагает непримиримую противоположность между тем, что лишь в нераздельной переплетенности и художественном взаимопроникновении выражает нормальное, не искаженное логическим схематизмом человеческое отношение к жизни. Безусловное *понимание*

добра и зла, условное *действие* в осуществлении первого и борьбе с последним – таково это жизненное сочетание абсолютного с относительным в формулировке А.И.Эртеля (в его «Письмах»[748]). Когда С.В.Лурье утверждает, что философия абсолютных ценностей «не может иметь непосредственного решающего значения» для жизни и культуры, что «осознание веры не прибавляет ничего к тому, что она дает, как инстинктивное стихийное признание жизни и ее ценности» и что поэтому нигилизм и догматизм «не соприкасаются с плоскостью культурной жизни, не переходят никогда в действие и потому совершенно безвредны», – то он, в угоду своему теоретическому построению, превозносящему «стихийность» за счет «идеи», впадает в противоречие с самыми очевидными и бесспорными фактами живой человеческой психологии. Разум, «идея», вера, осознанная в своих глубочайших посылках и выявленная, как абсолютная ценность, – есть тоже *жизненная стихия,* и притом одна из самых могущественных. Не благородная декламация, а простая жизненная правда содержится в утверждении, что в мире нет ничего сильнее идеи. История свидетельствует, что величайшие и самые значительные по своим последствиям события совершались под влиянием религиозных идей и веры в абсолютные ценности, – достаточно вспомнить о непрерывном влиянии на европейскую культуру многоразличных этапов христианского сознания, об идеях английской и французской революции, о современном политическом могуществе католицизма и т.п. «Geist ist Leben, das selber in's Leben schneidet»[749] (Ницше). Отвергать и игнорировать значение разума на том основании, что человек, как создание природы, есть прежде всего существо стихийное, – это все равно, что отвергать значение речи потому, что первичным выражением чувства является крик, или не признавать роли головного мозга на том основании, что органические функции зависят от низших нервных центров.

Словом, «идея», осознавшая себя вера, или – что то же – признание абсолютных ценностей – есть великая жизненная потенция, и отрицать это значит не правдиво и покорно воспроизводить полноту жизни, а подменять ее подлинный

образ искусственно упрощенной теоретической схемой. А отсюда следует, что нигилизм есть совсем не безвредная и, так сказать, адекватная жизненной стихийности и относительности точка зрения, а особое, ненормально суженное и как бы выхолощенное состояние духа. Конечно, того, чей взор ослеплен созерцанием бесконечного и абсолютного настолько, что уже не различает ничего конкретного, кто за отвлеченной идеей леса не замечает отдельных деревьев, того нельзя признать нормально чувствующим, вмещающим полноту жизни и потому жизнеспособным человеком. Но и кто за деревьями не видит леса, кто не сознает, что все относительное дано лишь на почве или на фоне абсолютного, как его часть и конкретное воплощение, – что все ограниченное и конечное может существовать только входя в состав безграничного и бесконечного, – тот, пожалуй, еще в меньшей мере может быть целостным и жизнеспособным существом. По крайней мере по глубокому замечанию Гёте, человеческая производительность всецело обусловлена религиозностью: «Подлинной, единственной и глубочайшей темой мировой и человеческой истории, говорит он – темой, которой подчинены все остальные, остается конфликт между верой и неверием. Все эпохи, в которые господствует вера, в каком угодно виде, блестящи, возвышенны и плодотворны для современников и потомства. Напротив, все эпохи, в которые неверие, в какой угодно форме, одерживает жалкую победу, …исчезают для потомства, ибо никому нет охоты заниматься изучением неплодотворного». Я полагаю, никто не захочет обвинять Гете в умалении стихийной стороны жизни и поклонении отвлеченным идеям. Одним отрицанием культа отвлеченностей, следовательно, вопрос о жизненном значении веры в абсолютные ценности не исчерпывается.

Поэтому, если С.В.Лурье – в прямом противоречии приведенному суждению Гёте – утверждает бесполезность религиозной веры и безвредность неверия на том основании, что «живые, физически и психически здоровые люди всегда обладают тем минимумом веры, который необходим для жизни, и при этом вопрос, как проектируется их вера в сознании, не

имеет… первенствующего значения», то он смешивает довольно разнородные мотивы. Тот «минимум веры», который действительно присущ всякому нормальному человеку, – конкретно, «вера» в то, что нужно пить, есть и, следовательно, добывать себе пропитание, или приводимый Лурье пример «веры», что завтра как и сегодня взойдет солнце, – этот минимум веры достаточен, чтобы *жить* в обычном смысле слова, но совершенно недостаточен для *творчества,* для осуществления общих задач, в отношении которых личность сознает себя служебным звеном. Настоящая культурная производительность, – производительность научной, художественной, моральной, общественной работы – невозможна без объединяющей идеи, без веры в оправдывающие и обосновывающие это делание *абсолютные ценности.* Мир движется не интересами и не инстинктами, а энтузиазмом *религиозной любви.* Я подчеркиваю: *«религиозной* любви», ибо голый инстинкт любви, не осознавший себя и не возведший свой предмет на степень объективной или религиозной ценности, здесь недостаточен. Глубочайший трагизм русского революционного движения состоял именно в том, что руководимое инстинктом любви, оно *веровало* в одни лишь интересы и аппетиты. За эту свою слепоту оно поплатилось тем, что вызванные его нигилизмом призраки классовой розни и эгоистической разнузданности подавили и уничтожили его. Этот очевидный, самой жизнью столь остро и мучительно засвидетельствованный факт практического вреда нигилизма не опровергнут и не может быть опровергнут никакими аргументами и отвлеченными соображениями.

Только вера объединяет, неверие же распыляет, атомизирует человеческие силы. И это – в индивидуальном, но еще в большей мере в коллективном бытии. Только сознание общих задач и конечных идеалов делает человека стойким и последовательным, дает ему возможность определенно расценивать многосложные впечатления и психические мотивы своей жизни. И то же сознание высших, самодовлеющих целей и ценностей создает дисциплину и устойчивость в общественных движениях. Идея *личного подвига,* важность

которой именно как *идеи* (а не как с принципиальной точки зрения случайного настроения) справедливо отметил П.Б.Струве, всецело опирается на признание абсолютных ценностей[750]. Человек способен на великие дела, не когда он действует под влиянием личных интересов и инстинктов, а лишь когда он сознает себя слугой и выполнителем высших, сверхчеловеческих предначертаний; все что отмечено печатью лишь «человеческого, слишком человеческого», бессильно над человеческой личностью; его относительность сказывается и в относительности его действия на человеческую душу, в невозможности для человека безусловно ему подчиниться. Если в жизни нужны вообще над-индивидуальные мотивы, преодолевающие субъективность и хаотическую противоречивость индивидуальных побуждений – а они именно и нужны для творчества, для осуществления общих целей, – то необходима и вера в сверхчеловеческие инстанции; ибо все человеческое индивидуально и принципиально никогда не может стать общеобязательным. Между анархией и атеизмом, как и между дисциплиной и религиозной верой, существует глубочайшая философская и психологическая связь, которую хорошо понимал основатель анархизма Бакунин[751].

Я нисколько не обманываю себя, что эти соображения совершенно неубедительны для того, кто вообще потерял вкус ко всему над-индивидуальному и общеобязательному. Такой крайний нигилистический индивидуализм, как я уже заметил, неопровержим. Ибо сознание высших ценностей есть акт свободной любви и веры, добровольное приобщение личности к иерархии универсального духа – то «блаженное влечение», которое Гёте изображает, как жажду всего живущего возродиться через смерть в пламени, и вне которого человек есть лишь «смутный гость на темной земле»[752]. (В этом свободном подчинении личности и лежит правомерность власти общеобязательного над личностью: говоря словами Канта, нравственное – и религиозное – законодательство «автономно»). Этот нигилистический индивидуализм столь же неопровержим, сколь безопасен и бесплоден. Он не имеет лишь права мнить, что может служить достаточной опорой для

культурного строительства; ибо никакое общее и большое дело немыслимо без дисциплины и способности к самопожертвованию. Никто не вынужден верить в абсолютные ценности; но кто ценит культурное творчество и понимает необходимость целей за пределами текущего дня, тот должен отречься от чистого субъективизма и теоретически и практически признавать над-индивидуальную мотивированность, а следовательно, и обосновывающие ее абсолютные ценности.

Я уже указал, что «вера в идеи или абсолютные ценности сама по себе нисколько не противоречит «любви к жизни» и верховному требованию правды – отобразить и объективно воспринять многосложную полноту жизни. Наоборот, так как абсолютное и его значение для духа есть такой же реальный факт самой жизни, как и относительность и гибкость всех конкретных проявлений абсолютного, то подлинно-жизненной и неотвлеченной нужно признать не ту точку зрения, которая догматически отвергает абсолютное, а ту, которая умеет правильно расценить и поставить в нормальное соотношение оба неразрывно сочлененные начала. Абсолютизм и релятивизм, религиозная вера и скептицизм должны не исключать, а взаимно пополнять и утверждать друг друга. Именно это условие требует, чтобы мы *логически* ясно различали абсолютное от относительного и не впадали в их смешение. *Идолопоклонство,* т.е. абсолютизация относительного, *устраняется не неверием, а подлинной религиозностью.* Поэтому только последняя и может быть прочной основой того релятивизма в области практики, необходимость которого я признаю вместе с моим критиком. Если мотив поклонения или веры в абсолютное есть неистребимый жизненный факт, то отвлеченное отрицание абсолютного приводит лишь к обоготворению относительного, к вредному и ложному практическому максимализму; яркий пример тому, – критикуемое *Вехами* умонастроение русской интеллигенции. Этот мотив, как и все основные страсти человеческого духа, – согласно глубокой мысли Фурье – нужно не истреблять, а суметь направить по законному и нормальному руслу[753] . А для этого и необходимо воспитание отчетливого

сознания, что конечные цели и высшие ценности имеют абсолютную и сверхэмпирическую природу, а потому допускают лишь относительное и приближенное осуществление в пределах эмпирической действительности. С точки зрения истинной религиозности, практический максимализм есть кощунственное стремление воплотить сполна бесконечное в конечных пределах, поймать и удержать в узких и закрепленных формах безграничный свет идеала, «вместить в земные берега» необъятное «море любви». Где этого сознания нет, где человек не руководится живой *верой,* чуждой всяким отвлеченностям, там он неизбежно подпадает гибельному абсолютизму *теории* и отвлеченных «(принципов». Предполагаемое скептицизмом, прямо противоположное максималистской дерзости теоретическое и практическое *смирение* дается лишь религиозным чувством, постигающим неадекватность всего относительного абсолютному. «Alles vergangliche ist nur ein Gleichniss»,[754] – в этих немногих словах выражена вся мудрость органической связи между религиозностью и практическим релятивизмом.

Но что, собственно, означает «религия» и «религиозность»? Этим недоумевающим вопросом С.В.Лурье заканчивает свой разбор «Вед». Ему «совершенно ясна неприступность позиции С.Н.Булгакова», защищенного «авторитетом положительного церковного учения», и, с другой стороны, «совершенно не понятно то положение, которое заняли в вопросе о религии писатели Струве и Франк». Нашему критику «трудно составить себе представление о том, какое место занимает религия» в нашем «общем построении». В особенности в выдвинутом мною понятии «религиозного гуманизма», которое представляется С.В.Лурье «каким-то неразрешимым противоречием, непонятным contradictio in abjecto»[755], я достиг, по его мнению, «последних пределов философской туманности».

Вопрос о значении и основании религии, конечно, слишком сложен, чтобы можно было надеяться исчерпать его мимоходом, в журнальной статье, посвященной ответу на полемику по иному вопросу. Мне кажется, однако, что основную идею нашего понимания религии я уже установил изложенным

выше уяснением смысла веры в абсолютные ценности. Сущность нашей позиции в религиозном вопросе сводится именно к внутреннему сочетанию веры со скептическим релятивизмом. Религиозное умонастроение есть сознание абсолютной основы бытия, или вера в то, что конечные цели и высшие ценности человеческой жизни имеют сверхчеловеческое и универсально-космическое значение, т.е. вытекают из природы абсолютного. Эта вера в своем существе не подлежит никакому обоснованию, ибо есть первичный факт внутреннего опыта. Философский анализ может лишь показать, что для умозрения эта «гипотеза» не содержит ни внутреннего противоречия, ни абсолютно неразрешимого столкновения с фактами; он может также показать, что противоположное мироощущение «нигилизма» или неверия есть в научном смысле также лишь «гипотеза», которая в своем допущении принципиального разрыва между человеческим и универсальным и отрицании абсолютной реальности идеальных ценностей включает в себя в лучшем случае не меньше элементов «загадочного» и «неизъяснимого», чем ощущение религиозное. С крушением механической и материалистической метафизики эта неопровержимость веры стала уже почти общим местом философского мышления. С другой стороны, однако, важно понять, что все наши отвлеченные понятия, будучи по природе относительными фиксациями отдельных моментов и начал бытия, не в силах адекватно уловить и запечатлеть абсолютное, и что, следовательно, притязание религиозных *догматов* в своих неполных и односторонних схемах отобразить в исчерпывающей и неискаженной форме абсолютное противоречие самой сущности религиозного сознания. Этим устанавливается верховное значение *интуиции* и чувства в религиозной сфере и устраняется теоретически неудовлетворительный и практически вредный *религиозный догматизм.* Чем острее и увереннее религиозное *чувство,* тем более очевидной становится несостоятельность догматических религиозных *понятий* и учений, и тем основательнее изгоняется вера в непогрешимость каких-либо эмпирических инстанций религиозной жизни. Религия есть прежде всего настроение; она

дает абсолютную основу для наших идеальных оценок (вернее, есть сама ни что иное, как осознанная до конца вера в идеальные ценности), согревает и освещает высшим смыслом всю нашу жизнь. Но именно в силу универсальности ее света из нее нельзя почерпнуть ни отвлеченной, допускающей логическую фиксацию характеристики содержания абсолютного, ни точной *программы* индивидуальной и общественной деятельности; ибо осуществление есть область средств и эмпирических условий, где все относительно и нет ничего непогрешимого. В этом религиозно обоснованном релятивизме заключается, как мне кажется, одновременно и высшая притязательность, и высшая скромность.

Еще несколько слов о «религиозном гуманизме». Дело, конечно, не в самом термине, а в обозначаемой им идее. Мысль, которую я хотел выразить в этом программатически выставленном сочетании понятий, довольно сложна, но, думается мне, отнюдь не туманна и не противоречива. Я позволю себе прежде всего еще раз сослаться на Гёте. В глубокомысленной (незаконченной) поэме «Die Geheimnisse»[756] Гёте поэтически символизировал идею «религиозного гуманизма». Странник случайно приходит к таинственной монастырской обители, эмблемой которой служит крест, увитый розами, и узнает от одного из монахов житие святого основателя обители Humanus'a, который, объединив вокруг себя представителей различных религии и культур, позднее их покинул. В прозаическом объяснении плана этого незаконченного произведения Гете говорит, что он хотел показать, что все виды религии достигают высшего расцвета в той мере, в какой они сближаются и даже сливаются с святостью «человечности», олицетворенной в Humanus'e, раз проникшись этим духом, они впредь не нуждаются во внешнем руководительстве этого представителя общечеловеческой основы религии. Итак, для Гёте здесь то, что я назвал «религиозным гуманизмом», означает именно намеченное мною сочетание религиозности с духовной широтой и свободой. *Я* лично соединяю, помимо того, с этим понятием еще иную мысль, также близкую Гёте: я разумею связь между

религиозным чувством и культурным творчеством человечества, или, иначе говоря, неразрывную связь между верой в Божество и верой в человечество. Сознание этой связи отделяет меня, с одной стороны, от нигилистического утилитаризма в области культуры, от идеи «благополучного устроения» человеческого стада, как высшей цели прогресса, и с другой стороны, от дуалистического аскетизма, который полагает пропасть между вечной святыней и «суетными» мирскими делами и во имя религии отвергает культурное творчество. Предносящаяся мне идея «религиозного гуманизма», преодолевающая раздвоенность между «мирским» и «божественным», есть, собственно, идея *богочеловечества,* освобожденная лишь от догматических рамок и грубых эсхатологических чаяний. В ней выражается вера, что исторический процесс созидания культуры есть осуществление объективных ценностей, воплощение божественных начал в человеческой жизни, раскрытие высших абсолютных потенций земного эмпирического бытия.

Так в идее *религиозного смысла культуры* резюмируется то умонастроение, во имя которого и подверг критике господствующую среди русской интеллигенции «этику нигилизма». И я чрезвычайно признателен С.В.Лурье за то, что в своем критическом разборе «Вех» он снова поднял проблему культуры и религии, и тем поставил на очередь обсуждение положительного содержания нашего мировоззрения.

Преодоление трагедии[757]

«Кто поднимется на горные вершины, тот смеется над всеми трагедиями».

Ницше.

За последние годы почти вся наша литература стоит под знаком «безумия и ужаса». С легкой руки Леонида Андреева всякого рода исступленность и помешательство, сверхчеловеческие страдания, физические и психические, реальные и мистические, сатанинские жестокости, доводящие даже самого здорового читателя почти до физических корчь и тошноты, стали постоянной, обыденной литературной темой[758]. При этом предполагается и утверждается, что такая литература есть лишь «отражение жизни».

Никто, конечно, не решится отрицать, что современная жизнь полна безмерного трагизма; и тем не менее, было бы ошибочно видеть в нашей беллетристике простое зеркальное или фотографическое «отражение» жизни. Искусство не только принципиально не должно копировать и протоколировать жизнь, но – что гораздо существеннее – фактически никогда не может делать этого; художественное произведение всегда есть, по меткому выражению Золя, «кусок мира, рассматриваемый сквозь призму темперамента». Каждый воспринимает ужасы жизни на свой лад, реагирует на них по-своему; один преувеличивает их, другой – преуменьшает, один усваивает и передает их внешнюю сторону, другой – внутреннюю, и всякий перерабатывает и пропитывает их своими чувствами, мыслями и фантазиями, своим инстинктивным жизнеощущением и нравственно-философским миросозерцанием.

И вот, признав этот неизбежный и законный субъективизм искусства, можно отметить, что современная литература стремится не преодолеть, так или иначе, ужас и трагедию, а увековечить их, представить их всепобеждающую мощь и бессилие человеческого сознания перед ними, судорожно окаменеть в безумном их созерцании. Для этого – как это ни трудно сделать – пытаются даже преувеличить подлинный

трагизм, разукрасить его чудовищными подробностями, представить его отвратительным с чисто внешней стороны, а главное, – в противоположность жизни, в которой всякий трагизм рано или поздно кончается (хотя бы смертью) – сделать из него какую-то вечную, неизменную и неуничтожимую мировую субстанцию, всевластного злого духа бытия, пред которым жалкий, бессильный человек может только извиваться в прахе, как раздавленный червяк.

Но в августовской книжке «Образование» за 1908 г. мы находим другое отражение жизненного трагизма, которое производит действительно сильное впечатление и вместе с тем воочию обнаруживает всю односторонность, – мы готовы сказать: всю фальшь – укоренившегося в литературе обожествления безысходного ужаса. Правда, это – не «литературное произведение», а подлинная исповедь человека, приговоренного к смертной казни. Мы имеем в виду «Письмо перед казнью» Н.Климовой[759].

Давно известно, что самое ужасное и бесчеловечное в смертной казни есть психическое страдание приговоренного от сознания заранее известного и неотвратимого момента насильственной смерти. Этому посвящены потрясающие описания Достоевского и Виктора Гюго, об этом справедливо не перестают говорить, и этот ужас мы мысленно переживаем, когда читаем или слышим о смертных приговорах и казнях. Сильнее этого трагизма в человеческой жизни, конечно, ничего не существует. Тем более радостно-благоговейное чувство мы испытываем, когда правдивый документ показывает нам, что божественная мощь человеческой души способна преодолеть, победить даже эту, на первый взгляд беспросветно-темную дьявольскую силу.

Нам часто кажется, что трагизм есть нечто, существующее объективно, как будто материально, какой-то факт внешнего бытия, который можно только констатировать, но которого нельзя уничтожить, сделать несуществующим, как нельзя духовным усилием отменить существование луны или солнца. В числе аргументов, которыми наши неохристиане защищают чудеса, неизменно фигурирует тот, что без чуда немыслимо

устранение трагического факта смерти, а следовательно, невозможна жизненная гармония. Такой глубокий, честный и вдумчивый мыслитель, как Лев Шестов, считает последним выводом правдивого размышления о жизни признание ее безысходного трагизма. При этом забывается, что трагизм коренится не в каких-либо внешних фактах, не в самих предметах и явлениях природы, а только в человеческом духе и его отношении к фактам. Мечников[760] находит возможным уничтожить трагизм смерти, изменив психическую реакцию человека на это неизбежное событие. Как бы наивны ни были средства, которыми он надеется осуществить эту задачу, сама мысль остается верной. Мы знаем людей, которые утверждали и всей своей жизнью доказали, что они преодолели все жизненные трагедии и навсегда обеспечили себе блаженство и духовный покой; таковы античные стоики, первые христиане, Сократ, Спиноза. И что это не есть одно из тех чудес, которые бывали в прежние времена и не случаются теперь, а есть лишь дело, хотя и трудное, но всегда возможное для сильного человеческого духа – об этом и свидетельствует замечательное письмо Климовой. Думается, что эти шесть страниц своей нравственной ценностью перевесят всю многотомную современную философию и поэзию трагизма[761].

В письме нет никакого прямого отношения к политике, оно не содержит ни завещания партийного деятеля, ни призыва товарищам; ужас смерти не вытесняется из сознания, как у других, верой в будущность дела или гордым чувством удовлетворенности совершенным в жизни; нет, перед лицом близкой смерти отступили все тревоги текущего дня, осталась лишь мысль о вечных нравственных и религиозно-философских вопросах человеческой жизни. Климова, как и почти все люди ее круга, «грубейшая материалистка», и хотя знает, что «для XX века это звучит слишком не научно», но «ничего не может поделать со своим внутренним убеждением». Она сообщает, что ни в какие «будущие жизни» абсолютно не верит и думает, что, «когда я задохнусь от недостатка кислорода, сердце перестанет функционировать, навеки исчезнет существование моего «я» как определенной индивидуальности с ее прошлым и настоящим».

До дальнейших же судеб материи и энергии ее тела ей нет никакого дела. И тем не менее страх смерти для нее «совершенно исчез».

Климова, конечно, не знала античного учения о смерти, развитого Эпикуром[762], но она собственным размышлением доходит до основной мысли этого учения. «Я часто думаю, что оттого я так спокойно отношусь, вообще, к вопросу о смерти, что и вопроса-то такого вообще нет совсем, ибо есть слово «смерть», но нет понятия «смерть». Есть слово «чернильница», и я понимаю его, представляю себе, что это такое. Есть слово «мысль», и опять я понимаю его и представляю себе его значение. Есть слово «смерть», но я не понимаю его и не представляю себе. А поэтому все мои размышления о смерти никак не идут дальше ощущения веревки на шее, ощущения сдавленного горла, красных и темных кругов в глазах. Это, конечно, неприятно, но *ужасного пока ничего нет.* Многие операции хуже».

Но «доминирующее ощущение», которым побеждается в ее душе всякий трагизм, есть «всепоглощающее чувство какой-то внутренней особенности свободы». – «Не есть ли это, – спрашивает она, – гордость человека, взглянувшего в лицо самой смерти и спокойно и просто сказавшего ей: «я не боюсь тебя»? – и отвечает сама себе:«да, наверное, так». «Над человеком, над его волей, над его правдой вечно тяготеет суровая, таинственная, ужасная смерть; он леденить сердце, сковывает желания, вяжет волю, и только тот, кому удалось сбросить ее со своих плеч, может радостно воскликнуть: «О, да, теперь я свободен, ибо нет в мире силы, перед которой склонилось бы мое желание». «И мне удалось, и я свободна».

Она сама сначала думала, что это только «фальшивые звуки, звучащие лишь на слишком натянутых струнах-нервах». «Но вот уже целый месяц, как тщательная и внимательная проверка приводит все к тем же выводам, и не только не уменьшается оно – это ощущение внутренней свободы, – но растет с каждым днем, колеблясь лишь в яркости данной минуты».

Это чувство внутренней свободы связано у нее с другим, еще более интенсивным и ярким чувством: «Это – то чувство, что заставляло (в прежние годы автора письма) не сходить, а слезать с лестницы, не ходить по дому, а бегать, не стоять на месте, а прыгать. Это – то чувство, что заставляло ум с веселым интересом и любовью работать над всем окружающим, улыбаться белым снегам, весне и подснежникам, саду, горячему солнцу, разливу Оки, скрипу лыж в лунную ночь, свежести тенистого хуторского пруда. Это-то чувство и придает каждому простому движению и действию особую прелесть, особый смысл. Это – жизнерадостность... И теперь я снова чувствую в себе... снова струится она во мне, как алая горячая кровь моего тела, что делает его живым, гибким и ликующим».

Климова задается вопросом, почему эта жизнерадостность исчезла в ней когда-то и почему возродилась именно накануне смерти, и дает на это ответ простой и глубокий: «Жизнерадостность есть результат не только физической радости молодого существа, но и ощущение (и это главное) полнейшей гармонии внешних условий жизни и своего внутреннего мирка со своим «я», с его велениями и волей, с его понятиями истины, права, справедливости. И, приняв это определение, я могу ответить на остальное». Жизнерадостность исчезла в ней, потому что не было гармонии, был разлад, во-первых, между идеалами и складом окружающей жизни, и во-вторых, внутренний разлад между велениями совести и колеблющейся волей, «обычная, тяжелая по своим последствиям болезнь русской интеллигенции», и этот внутренний разлад она признает *«главной причиной* исчезновения жизнерадостности». Естественно ее заключение: «С того момента, как я... уладила свой внутренний разлад, и начало появляться во мне то, что я называю жизнерадостностью».

Но то, что автор письма называет этим простым именем, есть в действительности нечто совсем иное. Невольно для самой себя материалистка открывает перед нами поражающее своей красотой и жизненностью *религиозное сознание,* которое одно только дает победу над трагизмом. Она описывает еще

одно появившееся в ней «ощущение», о котором она «слышала и читала, но никогда не понимала раньше». «Это – беспредельная, всепроникающая любовь (может быть, точнее определить – внимательная ко всему нежность). Это не та любовь инстинкта физической жизни, созвучная с таким же инстинктом природы, трепещущая перед смертью, цепляющаяся за жизнь даже тогда, когда она в тягость, а та *бесконечно-мировая любовь, что и самый факт личной смерти низводит на уровень не страшного, простого, незначительного, хотя и очень интересного явления.* Я испытываю ее не всегда; во всей полноте лишь в редкие, большие и странные минуты, но чувствую: она наложила на меня глубокий, ровный отпечаток; все, о чем бы я ни думала, во что бы ни всматривалась, все вижу сквозь ее призму».

И она кончает горячим и страстным описанием обретенной пантеистической любви:

«Знаете ли, что значит в одно такое мгновение вдруг *почувствовать величайшее единство всего мира!*[763]. Тончайшую и красивейшую связь между самой отдаленной звездой и вот этой микроскопической пылинкой, что лежит на крышке стола, между величайшим гением человечества и зачатком нервной системы какого-нибудь червя; между мной и маленькой белой, тончайшей структуры и красоты снежинкой, лучем весеннего солнца, ростом травы, зеленой, пенистой волной, клеточкой живой протоплазмы или психикой какого-нибудь Петра, Ивана, живущего на том конце света?.. Знаете ли вы, что значит с нежной внимательностью любоваться всей этой громадой, трепетно и страстно любить каждое движение, каждое биение пульса молодой, только что развернувшейся жизни?».

Мировая любовь, освещающая внутренний смысл, таинственную и прекрасную гармонию бытия, которая торжествует над его внешней, видимой дисгармонией – вот содержание этого религиозного сознания, наполняющего весельем и светлой «внимательной нежностью» душу молодого приговоренного к смерти человека. Здесь перед нами подлинно «упоенный Богом» человек (так Шлейермахер назвал Спинозу),

который спокойно говорит еще раз некогда сказанные великие слова: «Смерть, где жало твое?». Этому человеку, не нужно ни личного бессмертия, ни какого-либо религиозного *учения;* он переживает Бога, не называя его по имени, и этой силой незаметно и просто изгоняет, разрушает всякий трагизм.

И, быть может, эта замечательная душа не только сама преодолела для себя свою трагедию, но своим признанием поможет и нам изгнать злых духов, овладевших и внешней, и внутренней жизнью. Во всяком случае, она дает нам больше помощи и поддержки, чем самые талантливые и яркие описания зла, которые хотят нас отвратить от него.

В литературе последнего времени письмо Климовой, мне кажется, может быть поставлено в ряд только с «De profundis» Оскара Уайльда, с которым его сближает и сходство судьбы авторов, и главное, то, что обе исповеди показывают нам пробуждение под влиянием испытаний светлого, примиряющего с жизнью мироощущения, которое по своему объективному смыслу есть религиозное сознание.

И невольно хочется поставить вопрос: неужели такому дарованию суждено окончить дни на каторге? Неужели по отношению к таким исключительным натурам не могут быть смягчены обычные юридические нормы? Ведь они все равно не имеют здесь своего обычного значения; ведь письмо Климовой показало, что даже смертный приговор был для нее источником просветления, и жизнерадостного чувства. Такие глубокие души карают и милуют себя сами; жизнь и другие люди над ними не властны. Не для Климовой, а для нас всех, для нашей духовно оскудевшей жизни нужно было бы, чтобы автору замечательного «Письма перед казнью» дана была возможность развивать свою личность при нормальных условиях.

О Льве Шестове[764]. (По поводу его новой книги «Начала и концы»)

В стороне от большой дороги жизни – вдалеке не только от политических, общественных тревог дня, но и от всего круга понятий, привычек и симпатий, которые мы зовем современными «идейными течениями», «умственными движениями» – вне социализма, мистицизма, неохристианства, анархизма и всех прочих «измов» – мыслит и творит замечательный русский писатель Лев Шестов[765]. «Никогда готовые идеи не прибавят дарования посредственности, и наоборот, оригинальный писатель во что бы то ни стало поставит себе собственную задачу, – говорит Шестов в своей новой книге «Начала и Концы» по поводу спора о значении тенденции в искусстве[766]. Шестов сам принадлежит к числу тех немногих мыслителей, которые имеют «свою собственную задачу». Я не знаю ни одного современного писателя – за исключением, конечно, Толстого, – который бы в своих интересах и исканиях был так независим от «духа времени», настолько мыслил вне атмосферы всяких «веяний», в безвоздушном пространстве, заполненном только собственными идеями, как Лев Шестов. Подобно самым крупным умам он живет в благодатной тишине духовного одиночества, неведомый, а потому и недоступный толпе, героем которой он никогда не может стать. Он пишет мало, но всегда умно, интересно и сильно, а главное, – всегда *свое,* всегда ту правду, которую он выносил в своей душе; и опять-таки, кроме Льва Толстого, в настоящее время вряд ли найдется писатель, который был бы так безгранично искренен, так явно обнажал свою подлинную душу, так мало примешивая к исповеди «литературу», как Шестов. Каждая страница его писаний обнаруживает редчайшие черты сильного и независимого духа. И все-таки творчество этого замечательного ума отмечено какой-то роковой печатью *бесплодия* или *ненужности.* «Творчество из ничего», так определяет Шестов то, что дает Чехов[767]. «Творчеством ни для чего» можно было

бы назвать недюжинную идейную работу Шестова. Все, что он пишет, читается с захватывающим интересом, но после прочтения на душе остается только щемящее чувство тоски, – той тоски, которую порождают в нас минуты душевной пустоты. Может быть, это чувство есть результат того опустошения, которое этот мыслитель совершает в нашей душе, беспощадно уничтожая и высмеивая всякие верования, идеалы, истины, всякий смысл жизни и все ее цели? Шестов – «нигилист» в самом подлинном смысле этого слова; он написал «Апофеоз беспочвенности» и собственно, только его и пишет всегда[768]; он не может успокоиться, пока есть на свете какой-нибудь покой, какая-либо прочность, и задачей своей жизни поставил, по-видимому, показать, что все верования, убеждения и идеалы суть лишь детские сказки, выдуманные для утешения трусов, и что единственным результатом подлинно правдивого отношения к жизни может быть только признание ее безусловной безнадежности, слепоты и, следовательно, безысходного трагизма человеческого существования. Но, странным образом, это неустанное подчеркивание трагизма – оно называется у Шестова «философией трагедии» – не возбуждает в читателе никакого ужаса, отчаяния, а только неопределенное, бесформенное чувство тоскливости и пустоты. Мне кажется, это объясняется тем, что нигилизм Шестова уж слишком радикален и, так сказать, универсален. Опустошение, производимое Шестовым, настолько безгранично, что собственно никакой «бездны» или «провала» уже не остается. «Трагедией» мы называем жестокое столкновение наших желаний и влечений со слепыми силами действительности. Чтобы пережить трагедию нужно все же иметь желания, знать их цену, нужно стоять на некоторой «почве» и искать пути. Но та «беспочвенность», к которой приходит Шестов, бессмысленное висение человека в воздухе, не может даже дать повода ни к каким столкновениям. «Бездна» или «провал», о которых теперь так много говорят, есть непреодолимая преграда человеческому пути на земле; но бездна не есть абсолютное *ничто,* neant[769], чтобы была бездна, нужна опять-таки некоторая почва, только в одном направлении – вглубь – лишенная очертаний и содержащая пустоту, с

остальных же сторон ясно очерченная чем-либо положительным. Но если мы разрушим всякую почву и постулируем только абсолютную пустоту, то мы вместе с тем уничтожим и всякую «бездну». В отношении бездны человек, приближающийся к ней, ступая по твердой почве, может испытать чувство ужаса, отчаяния; и эти чувства разрешатся или тем, что он бросится в нее, или же тем, что ему удастся так или иначе перескочить через нее. Но когда человек вечно и, в этом смысле, спокойно висит в воздухе, окруженный со всех сторон безграничной пустотой, он не испытывает ничего, кроме тоски, вызываемой отсутствием впечатлений, и в конце концов должен лишиться сознания, уснуть, застыть на месте. Когда нет ничего, нет и сознания, а потому нет никакой трагедии.

В сильном и глубоком уме Шестова сказалась одна роковая русская черта – влечение к крайности, к тем последним пределам и завершениям идеи, которые делают всякую идею пустой абстракцией и лишают ее подлинно жизненной силы. Нигилизм, к которому он приходит, есть не нигилизм Штирнера – революционное прославление самодержавия эгоизма, – не нигилизм Ницше, разрушивший всех богов, чтобы сделать человека Богом – это есть чистый нигилизм, простое, голое отрицание всяких ценностей и всякого смысла жизни. Во имя чего? В предисловии к своей новой книге «Начала и Концы» Шестов хочет уверить нас, что он ратует во имя истины. «Будем утверждать, что истина, в последнем счете, может быть нужнее самой лучшей лжи – хотя, конечно, мы не знаем и, верно, никогда последней истины не узнаем. Уже и то хорошо, что все выдуманные людьми суррогаты истины – не истина». Все писания Шестова направлены против «идеалистов», самого ненавистного для него разряда людей, вера которых, по его мнению, сводится к трусливому прятанию жизни за обманы и призраки, к исповеданию: «Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман». Для Шестова всякая человеческая вера и всяка надежда есть сознательный или бессознательный обман и прежде всего – самообман. Этого утверждения он, собственно, не доказывает, оно есть для него аксиома, постоянная тема, которую он только бесконечно варьирует в

своих произведениях; он уверен, что стоит только прямо посмотреть в лицо жизни, чтобы знать непререкаемость этой истины. В жизни царит слепой случай, разрушение человеческих надежд и жизни есть обыденный и явный факт, который нужно только иметь смелость открыто констатировать.

Нельзя отрицать за этим взглядом необычайную мужественность и искренность, но нужно прямо сказать: универсальный пессимизм не есть простое констатирование факта, а есть своеобразная, субъективная оценка фактов и – тем самым – особый вид догматической веры. Вполне последовательный скептицизм, чуждый всяких предвзятых мнений и непроверенных обобщений, не мог бы так настойчиво проповедывать определенную, уверенную характеристику жизни как бессмысленного хаоса. В статье о Достоевском («Пророческий дар») Шестов горько высмеивает исторические и политические пророчества этого великого духа и неудачу их обобщает в универсальную теорию, что конкретной жизни в ее грубости и безмыслии нет дела до гениев, и что «пророками» ее могут быть только узкие и ограниченные практики, а не гениальные мечтатели[770]. «Для реальных политиков один солдат, и не то, что пушка, а ружье старой системы, больше значит, чем самая лучшая философско-нравственная концепция». Романы Достоевского «притягивают к себе всех тех, кому нужно выпытать от жизни ее тайны. А чин пророка, за которым он так гнался, полагая, что имел на него право, был ему совсем не к лицу. Пророками бывают Бисмарки, они же и канцлерами бывают». Что есть это утверждение – простое засвидетельствование очевидного факта или же необоснованная гипотеза, имеющая за себя главным образом плохое настроение ее автора? Если бы Шестов взял вместо Достоевского, например, Владимира Соловьева с его предсказанием крушения России на Дальнем Востоке, его теория не вышла бы столь стройной[771].

И неужели все успешные практики были тупоумны, и все гении – непрактичны? И неужели всегда и всюду «ружье старой системы» в жизни побеждает «лучшую философско-нравственную систему»? Стоит только поставить эти вопросы,

чтобы понять, что это, по меньшей мере, действительные *вопросы,* т.е. проблемы, требующие добросовестного и вдумчивого размышления, и не решаемые ссылкой на какой-либо повсеместный и очевидный факт. Говорить, что в жизни имеет успех одна голая и слепая сила, а не идеи и идеалы, значит забывать, что идеи и идеалы тоже суть факты и, следовательно, тоже обладают силой. Поэтому проблема отношения между силой слепой и силой осмысленной, проблема удачи или неудачи разума в жизни не может быть разрешена простым указанием на бессилие идеи перед «фактами». Вот например, Гёте высказывает мнение, что «как бы общественная и частная судьба не молотила человека, но, попадая на богатые колосья, она дробит только солому, а не зерна». Кому же мы должны верить – Гёте или Шестову? В какую бы сторону мы не склонились, мы знаем, что и в том, и в другом случае мы стоим на почве догадок, гипотез, относительно человеческого опыта и человеческого обобщения. Спор идет не между «идеалистами» и «реалистами», а между идеалистами и *материалистами,* между верой в силу духа и мысли, и верой в силу одной лишь слепоты и безмыслия. А вряд ли теперь нужно еще доказывать, что материализм тоже есть «метафизика , т.е. как говорит Кант, «выходит за пределы опыта».

Таким образом, нигилизм и пессимизм Шестова не может опираться на непререкаемые права *истины.* И Шестов в конечном счете сам признает это. Книга, написанная во имя истины, заканчивается признанием: «Общеобязательные истины уже давно всем оскомину набили. Я по крайней мере не могу равнодушно слушать о них. Даже просто «истина» ничего не говорит моему уху. Нужно найти способ вырваться из власти всякого рода истин». Было бы, конечно, смешно встретить это смелое и парадоксальное признание, которое, впрочем, столь старо, что Сократу пришлось всю жизнь посвятить борьбе с *этой* «истиной» – какой-либо прописной моралью о пользе истины. Но можно и должно запечатлеть это признание, и помнить, что в идеях Шестова мы имеем дело с *philosophic irresponsable*[772], с безотчетным настроением. В отношении

такого воззрения невозможны споры, но если оно само отстраняет от себя мерило истины, то остается еще вопрос о его *правде* – не о субъективной правдивости Шестова, которая, конечно, выше всяких сомнений, а о правде, как внутренней ценности, как интуитивном озарении бытия. И если это озарение бытия дает у Шестова один сплошной мрак – то мы не можем заразиться этой его правдой.

Одинокий и независимый мыслитель Шестов в этом смысле идет навстречу «текущему моменту». Под разными, быстро опошлевшими названиями «мистического анархизма», «неприятия мира», нигилизм снова стал модным или, вернее, особенно ясно обнаружил свое коренное сродство с духом господствующего русского умонастроения. Психологически он является спутником и коррелятом всякого рода слепой и фанатической веры, и между этими крайними точками, как маятник, колеблется наше нравственно-философское сознание. Но мы не можем терять надежды, что между «началами» и «концами» найдется еще нечто третье – та, одинаково презираемая и слепо верующими, и слепо неверующими, середина, в которой все силы человеческого духа найдут себе оправдание. Там вера не будет признана «глупостью», но и разум не будет привнесен ей в жертву. Эта последняя правда, конечно, не найдена, и, может быть, никогда не будет найдена окончательно. Но – повторим мы вслед за Шестовым – «и то хорошо, что все выдуманные людьми суррогаты истины – не истина».

Знание и вера[773]

В сентябрьской книжке «Русской мысли» мы находим интересную статью Н.А.Бердяева «Католический модернизм и кризис современного сознания»[774]. Бердяев подвергает критической оценке новое реформистское течение, народившееся в католицизме и известное под названием «модернизма». Но центр тяжести статьи лежит в выяснении – в связи с этой оценкой – общего вопроса об отношении между верой и знанием, религией и наукой. Бердяев упрекает «модернизм» в неосуществимом и принципиально ложном, по его мнению, стремлении согласовать догматы веры с выводами положительной науки и противопоставляет этому западноевропейскому течению наше русское религиозно-философское движение, примыкающее к Вл.Соловьеву и Хомякову и пытающееся понять и принять догматы «мистически». Попутно осуждается вообще западная философия за ее робость и половинчатость в постановке и решении метафизических проблем и одобрительно подчеркивается свободный размах русского религиозно-метафизического творчества. Эти славянофильские идеи не новы у Бердяева, но от повторения они не выигрывают в убедительности.

Любопытно прежде всего отметить, что мыслитель, которого Бердяев считает вождем одобряемого им русского философского направления, – Вл.Соловьев – сам совершенно не разделял этого славянофильского взгляда на русскую философию. В своем «Национальном вопросе в России» он в полемике с Данилевским отметил, что и в области философии нам нечем особенно гордиться перед Западом. Он высказал при этом целый ряд весьма обидных суждений по адресу русской философской науки. В русских трудах по философии, говорил он, «все философское… – вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже». Он говорил далее, что «наша философская мысль… наверное, не принесет никаких плодов на

почве нашего национального мистицизма» и отмечал, что этот мистицизм свойствен «не исключительно русским, а и другим полудиким народам Востока». Причину плачевного состояния русской философии он усматривал именно в «мистическом настроении», соединенном с «безграничным недоверием к *рациональному* элементу человеческой и мировой жизни», в отсутствии «безусловно независимой и в себе уверенной деятельности человеческого ума», которая есть «собственная стихия философии»[775].

Но именно недоверие или даже презрение к рациональному элементу человеческой жизни есть тот основной тон, на который постоянно настроена лира ученика Вл.Соловьева – Н.А.Бердяева. Правда, Бердяев проповедует (в разбираемой статье, как и в других работах) не иррационализм, а «сверхрационализм», он зовет не к отречению от разума, а к замене «малого» разума «большим». Но если вдуматься в эти немного загадочные обозначения, то мы увидим в них все то же отречение от разума в пользу веры. «Большой» и «малый» разум суть термины, заимствованные у иррационалиста Ницше, у которого первый означает стихийную жизнь тела в противоположность второму – узкой и слабой сфере разумного познания. Бердяев употребляет эти термины в измененном смысле, но различие между «сверхрационализмом» и «иррационализмом» остается неясным и возможность его – голословной.

На всем рассуждении Бердяева лежит печать какой-то неопределенной двойственности, хотя он сам стремится к абсолютной цельности. Можно симпатизировать его стремлению покончить с той раздвоенностью умонастроения, которая не вполне удачно была названа «двойной бухгалтерией» и которой часто страдают люди, колеблющиеся между позитивизмом и метафизикой, положительной наукой и религией (эту же раздвоенность Бердяев отмечает и в модернизме). Но, противопоставляя «большой разум» «малому», веру – знанию, Бердяев не уничтожает эту раздвоенность, а с несколько новым оттенком увековечивает ее. «Наука, – говорит он, – есть частная форма знания, не высшая и не окончательная, она всегда

направлена на ограниченную область и, перейдя свои пределы, перестает быть наукой». Кто не узнает в этом суждении противника Канта весь феноменализм, субъективизм, а с ним и принципиальную раздвоенность кантианства? «Мир знания и мир веры прежде всего даны нам как совершенно разные порядки, которые могут быть сведены на одну плоскость, но на почве веры, а не знания». Это фраза есть образец того, как можно сразу высказать два взаимно исключающих предложения. Одно из двух: или знание и вера действительно принадлежат к двум совершенно различным порядкам, тогда они либо совсем непримиримы, либо же могут быть «сведены» разве на какую-нибудь совсем новую, третью плоскость; или решающий голос имеет вера, тогда наука уничтожается и открыто провозглашается пресловутое тертуллианово «credo quia absurdum»[776]. По существу Бердяев, несомненно, стоит на этой последней точке зрения, но он не договаривается до совершенной отчетливости, и положение вопроса по-прежнему остается неясным и шатким. Или – в частном, но чрезвычайно существенном вопросе, в отношении к чуду: «С научной точки зрения в пределах закономерного порядка природы... чудо невозможно и чуда никогда не было. Но религия сама утверждает, что по законам природы чудо невозможно, что оно возможно лишь как отмена порядка природы, лишь в порядке благодати». Опять – в порядке природы или знания чуда не бывает, в порядке благодати или веры чудо бывает. Отмечу здесь, кстати, неясность, которой Бердяев облегчает себе дело: что «в пределах закономерного порядка природы» чудо невозможно, это есть не разумное суждение, все равно, верное или неверное, а простая тавтология; в действительности господствующее научное мнение утверждает, что сама закономерность *ненарушима,* и тем не оставляет места ни для какого чуда. Таким образом, вопрос о чуде решается определенным образом в науке или, по крайней мере, в философском знании; можно принять или отвергнуть это решение, но нельзя одновременно принять два прямо противоположных решения о возможности и невозможности чуда.

Безусловно честная и правдивая мысль – мы говорим, конечно, об объективной, а не о субъективной личной правдивости – никогда не успокоится и не может успокоиться на двойственной истине, на противоречии между знанием и верой, на признании двух «порядков» и двух «разумов». Надо договориться до конца. «Большой» или «малый» разум – но, прежде всего, *один* разум! Если наука действительно приводит к безверию, то мы должны это открыто признать, должны отречься от науки в пользу веры или от веры в пользу науки, как бы печально это не было для наших субъективных впечатлений. Вера может, правда, дополнять знание, заполнять не охваченные им области, но прямо противоречить знанию она не может. Но, думается нам, положение совсем не так трагично и не вынуждает нас ни отказываться от веры, ни принуждать интеллектуальную совесть к фальшивым компромиссам. Если только исповедовать *истинную веру* и признавать *истинную науку* – вернее говоря, если не исходить из заранее, без проверки принятых догматов веры и знания, а здесь и там *искать* истину, то можно найти знание, не убивающее веру, и веру, не противоречащую знанию.

Бердяев правильно замечает, что «модернисты-католики запоздали в своем опыте соединения католичества с духом времени, дух времени уходит от себя и скоро оставит те позиции, на которых они хотят укрепить свою подновленную веру». *Mutatis mutandis*[777] то же самое применимо и к нему самому: он исходит из устаревшего понятия о науке в своем представлении как о ее характере и значении, так и о ее выводах. Он разделяет то, явившееся результатом научно-философского кризиса, воззрение, согласно которому наука дает только условную картину, не имеющую объективного значения в подлинном смысле слова; и, имея в виду еще недавно безраздельно господствовавшее в науке механистическое мировоззрение, он уверен, что выводы науки, если приписать им абсолютное значение, неизбежно противоречат исканию разума и смысла в жизни. То и другое неверно: философия постепенно начинает приходить к мысли о возможности научной *метафизики,* т.е. проникновения знания в

подлинную реальность, и, с другой стороны, научное миропонимание уже теряет свою прежнюю безотрадность; достаточно вспомнить о неовитализме, о разложении механистического воззрения, о приближающемся окончательном крушении дарвинизма и т.п. Только для примера укажем еще на современное положение затронутого Бердяевым вопроса о закономерности и чуде. Бергсон и Ренувье[778] во Франции, Лотце и Вильям Штерн в Германии, Лопатин и Аскольдов у нас в России с разных точек зрения уже наметили такое (строго научное) понимание закономерной причинности, которое оставляет место для свободной, самопроизвольной активности, для творческого обновления мира. Конечно, не все господствующие религиозные догматы и не в буквальном их значении могут найти подтверждение в науке, но кто хочет истины, тому невозможно обойтись без пересмотра привычных или любимых утверждений.

То, чего мы ищем и в чем мы нуждаемся, есть *цельное* знание – знание, открывающее горизонты для новых упований, и вера, укрепленная и проверенная знанием. Кто не смешивает определенного состояния знания и веры с самим их существом, тот не отчается в надежде на их гармоническое слияние. Романтический разрыв сознания должен быть заменен античной гармонией духа. Направление, проповедуемое Бердяевым, есть именно романтизм, в котором жажда веры удовлетворяется истреблением рационального начала. Но, как сказал однажды Гёте, «романтическое есть больное, а классическое есть здоровое». Мы не хотим выбирать между безжизненностью позитивизма и нервическим экстазом романтизма – мы хотим здоровой жизнедеятельности, опирающейся на спокойно продуманную, светлую веру.

Новая книга Н.А.Бердяева[779]

Новая книга Бердяева «Духовный кризис интеллигенции», в которой собраны его статьи за последние три года, представляет несомненно крупное явление в современной публицистике[780]. Содержание ее свидетельствует, между прочим, о том, как в сущности, не принципиально и случайно реагирует общественное мнение на некоторые идеи, – в зависимости, скорее, от их внешней формы, от обложки, под которой они выступают, чем от их внутреннего смысла. Так, сборник «Вехи» имел, как известно, большой успех, по крайней мере внешний, он произвел сильное впечатление – все равно, положительное или отрицательное, выдержал пять изданий в течение года и вызвал обширную полемическую литературу. И хотя сами участники «Вех», я полагаю, менее всего склонны непосредственно отождествлять шум, поднявшийся вокруг «Вех», с идейной разработкой поставленных ими вопросов, они, по меньшей мере, могут быть удовлетворены тем, что им удалось так или иначе всколыхнуть общественное мнение, что голоса их были услышаны, и что не столько их еще малочисленные друзья, сколько их весьма многочисленные враги своим полемическим усердием содействуют распространению их взглядов. Однако, большинство участников «Вех» еще задолго до появления этого сборника высказывало те же самые идеи. Что касается, в частности, Н.А.Бердяева, то он в целом ряде статей, ныне собранных в его новой книге, развивал воззрения, совпадающие с общей точкой зрения «Вех». И однако, эти статьи не возбудили, кажется, никакого особого волнения, их не удостаивали даже негодования, а просто проходили мимо них. Это может объясняться лишь какими-либо случайными, иррациональными причинами, обсуждение которых не входит в наши задачи; важно только отметить, что, по существу, размышления Бердяева о «духовном кризисе интеллигенции» заслуживают такого же интереса, как и «Вехи». И можно пожелать, чтобы книжная форма, в которой теперь появляются эти размышления,

благоприятствовала им в привлечении общественного внимания.

Н.А.Бердяев в рассматриваемой книге старается наметить «пути исхода из духовного кризиса, ныне переживаемого русской интеллигенцией». Совершенно справедливо он утверждает, – и это утверждение есть основа всех его размышлений – «что всякий серьезный кризис с социальной и политической своей стороны является лишь поверхностью, лишь производным, корни же лежат в духовной и таинственной глубине бытия, а потому и выход из кризиса связан с перерождением этих глубин». Из этого общего убеждения вытекает решительная и – принимая во внимание силу традиционных воззрений – бесстрашная борьба Н.А.Бердяева с «политицизмом» – с тем умонастроением, для которого «левость» и «правость» являются абсолютными и последними критериями добра и зла, истины и лжи. Бердяев принадлежит к немногим современным публицистам, которые принципиально и навсегда освободились от деспотизма политических мерок и ищут правды в каком-то новом измерении, за пределами той математической линии справа налево, которой для большинства публицистов исчерпывается духовная вселенная. Критика революции в таких статьях, как «К психологии революции», «Из психологии русской интеллигенции», «Бунт и покорность в психологии масс», «Против максимализма», критика реакции в статьях «Черная анархия», «Открытое письмо архиепископу Антонию», – суть несомненно крупные публицистические деяния, свидетельства редкой независимости мысли, которая рано или поздно должна принести плоды в общественном самосознании. Эта критика господствующих идей есть критика не «тактическая», а принципиальная; она касается не путей и средств, а целей и верований; и она возможна лишь на почве нового умонастроения, которое открывает измерение жизни *в глубину,* признает внешнее лишь продуктом и отражением внутреннего: это есть замена позитивных и утилитарных критериев критериями абсолютными, религиозными.

Эта новая точка зрения, бесспорно, связана с большими трудностями. Легко утвердить религию как верховную, высшую основу мировоззрения, но трудно уяснить ее подлинную связь с практикой, с общественной жизнью и реальным культурным творчеством. Здесь мы наталкиваемся на основную противоположность между абсолютным и относительным, временным и вечным, между небесным и земным. Конечно, Бердяев прав, когда *ищет* связь между тем и другим, когда по религиозным мотивам отвергает одинаково присущую и фанатикам отвлеченной общественности, и монашескому аскетизму склонность полагать непроходимую пропасть между «мирским» и «божественным». Но он, как будто недостаточно, замечает трудность преодоления этой пропасти, и его религиозное обоснование общественных идеалов приобретает благодаря этому некоторую неясность. Я не вхожу здесь в обсуждение его личной религиозной веры, по которой дуализм между «небом» и «землей» есть лишь временное космическое состояние, обусловленное грехопадением и ждущее своего конца. Во всяком случае, при наличности такого состояния отмеченная трудность принципиально должна признаваться и Бердяевым. Но когда мы от него слышим, что «гарантии прав личности» он ищет «не в народной воле, не в человеческой воле, а в воле Божьей» или что «идеалу конституционной демократии» он противопоставляет «органический идеал свободной теократии», – то, с какими бы оговорками это не высказывалось, мы сознаем в самой возможности сопоставления таких понятий какую-то философскую неясность, какое-то смешение абсолютно разнородных категорий и жизненных инстанций. Это логическое соподчинение понятий «демократия» и «теократия» или «народная воля» и «Божья воля», это трактование как бы в одной плоскости и под одним углом зрения начал эмпирических и метафизических, «земных» и «небесных», которое проходит через все размышления Бердяева, обнаруживает своеобразный религиозный натурализм и рационализм. Против такого прямолинейного и упрощенного религиозного обоснования общественного мировоззрения могут по праву быть выставлены возражения, которые не затрагивают

самого принципа религиозного идеала. Здесь как будто утрачивается и здоровое чутье реальности, которое не позволяет нарушать обсуждение конкретных земных проблем ссылкой на неисповедимые трансцендентные инстанции, и то религиозное благоговение, которое несовместимо с вовлечением этих инстанций в смутный, условный мир эмпирических явлений. *Абсолютность* религиозного начала, то, что оно превосходит все относительные меры и грани, исключает возможность логически ясной и однозначной связи между «Божьей волей» и человеческими делами. Я думаю, что именно с религиозной точки зрения должно быть отвергнуто всякое притязание «вместить в земные берега» абсолютную основу жизни. Законная и необходимая связь религии с жизнью возможна лишь в одной форме: как воспитание человеческой души лишь иррационально, через воздействие на общий духовный склад человека, религиозное умонастроение переходит в сферу земного и может приносить плоды в области рациональной, в развитии мысли и действия. Противоположная точка зрения, религиозный рационализм, столь ярко обнаруживающийся у Бердяева, скрывает в себе – не осознанную Бердяевым – опасность клерикализма, одинаково ложного и политически, и религиозно. Так идеал «теократии», понимаемый иррационально, есть высочайшая, предельная мечта человечества об окончательном торжестве в жизни Высшего Начала – торжестве, которое мы частично осуществляем всюду, где в личной и социальной жизни мы содействуем победе добра и истины; но понимаемый рационалистически как особая политическая форма, которая противопоставляется «демократии» или «аристократии», этот идеал либо вообще лишен смысла, либо превращается в незаконную узурпацию абсолютной санкции для некоторых человеческих сил и влияний. Ибо фактически нельзя иначе выявить «волю Божью» и вложить в нее определенное, рационально выразимое содержание, как объявив ею свою собственную, человеческую волю.

Эти возражения отнюдь не имеют целью отвергнуть вообще необходимость или возможность религиозных критериев жизни,

религиозного мировоззрения; наоборот, этот основной мотив проповеди Бердяева я считаю безусловно правильным и желательным. Разногласие касается лишь формы и меры такого обоснования и сводится к основному религиозно-философскому разномыслию между «иррационализмом» и «рационализмом» в области веры, между «религией чувства» и «религией разума». Религиозный рационализм Бердяева, приближая и упрощая «небесное», ослабляя принципиальную грань между верой и разумом, приводит к поглощению религией всех остальных сфер духа и жизни. Между тем, самая идея *верховности* религии предполагает ее отличие от иных начал; здесь должна быть некоторая свободная иерархичность, основанная на автономности отдельных областей, а не деспотизм, утвержденный на всеобщем опустошении. В отношении между абсолютным и относительным есть своеобразная диалектика, глубокомысленно подмеченная Гегелем; не входя здесь в обсуждение этой сложной философской проблемы, я отмечу лишь, что точка зрения Бердяева приводит его к шаткому, неясному отношению ко всему, что в мысли и жизни должно быть *противопоставлено* религии и без чего теряет смысл и самое понятие религии. Самостоятельность «мирского» в человеческой практике, самостоятельность «естественного разума» в противоположность вере в области теории – таковы два параллельных вопроса, на которые, если я не ошибаюсь, Бердяев вообще не дает никакого более или менее отчетливого ответа. В публицистической книге Бердяева более важным является первый вопрос, но принципиально, с философской точки зрения, основная, существенная проблема содержится во втором – в уяснении отношения между религией и наукой, верой и разумом. Интересно с этой точки зрения сопоставить Бердяева со столь близким ему по общим основам мировоззрения Вл.Соловьевым. Утверждая права веры, Вл.Соловьев одновременно строго и категорически подчеркнул самозаконность логического разума. Он порицал «безграничное недоверие к рациональному элементу человеческой и мировой жизни», свойственное нашему «крайнему мистицизму», и требовал «безусловно независимой и в себе уверенной

деятельности человеческого ума» как «собственной стихии философии» («Национальный вопрос в России». Соч. T.V. С.90 и сл.). Он утверждал, что «философия как дело свободной мысли… стремится изначально к достоверности безусловной или абсолютной» и что «в этом она сходится с религией»; что «философское мышление не может иметь незыблемой опоры… в религиозном опыте, который является для него как испытуемое, а не как основа испытания, или критерий истины». Эту самозаконность разума он распространял, таким образом, и на философию религии, указывая, что право разума проверять со своей точки зрения религиозные истины «имеет… объективное значение, так как оно черпает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других – недостойно, а требовать – бессмысленно» («Теоретическая философия». Соч. T.III. С.152 и сл.)[781]. Я оставляю в стороне, как и в какой мере эти соображения совместимы с другими идеями Соловьева и со всем его мировоззрением; но я думаю, что в них сказалось то решительное признание свободного, недогматичного мышления, которое придает мировоззрению Соловьева многосторонность и свидетельствует о сочетании в нем религиозного проповедника с *философом.* Бердяев, по-видимому, тоже отдает должное философии; в прекрасной, перепечатанной из «Вех» статье «Философская истина и интеллигентская правда» он взывает к признанию самоценности истины, к «смирению перед истиной и готовности на отречение во имя ее». Немало можно найти у него указаний, отграничивающих науку, рациональную мысль от религии. И все же его религиозный рационализм делает это ограничение неясным и нерешительным; так как религия в его понимании истекает из «разума» («большого», или «абсолютного», разума, по его терминологии), то для философии как бы не остается места в его гносеологии. Он

признает науку как «частную форму знания, не высшую и не окончательную», но «истинная» философия фактически сливается у него с религией, и идею «научной философии» он прямо объявляет «идолом» (с.268). В теории знания, как и в теории жизни и общественности, религия становится у него всепоглощающей силой, которая не терпит наряду с собой никаких иных инстанций. Этим, мне кажется, существенно искажается духовная перспектива, нарушается и необходимое и нормальное синтетическое многообразие жизненных начал. В этом отношении Бердяев сам до некоторой степени – «русский интеллигент», основная черта которого есть склонность к сгущенным краскам, к односторонне-монистическому схематизму.

Ограничиваясь этими краткими критическими указаниями, я хотел бы в заключение еще раз подчеркнуть положительные стороны умственного творчества Н.А.Бердяева. Бердяев – совсем не «философ», если под философией разуметь построение систематического и объективно обоснованного мировоззрения. Но он, несомненно, настоящий мыслитель; у него всегда есть множество новых и оригинальных идей, он способен смотреть на вещи со своей собственной точки зрения и, прежде всего, обладает редкими свойствами правдолюбия и внутренней независимости, вне которых невозможно подлинное духовное творчество. В самом основном – в своих практических, волевых устремлениях, в публицистических оценках общественной и моральной современности – Бердяев стоит на верном пути, умеет интуитивно отличать правду от лжи, «идеалы» от «идолов». Большинство его практических выводов могут быть приняты и тем, кто не разделяет его теоретических посылок, и он, бесспорно, остается ценным союзником всех, кто борется за возрождение родины на почве духовного обновления и перевоспитания.

Философская распря в марксизме[782]

Для уяснения «духовного кризиса интеллигенции» чрезвычайно интересна и поучительна ожесточенная распря среди марксистов. О ней уже говорил в февральской книге «Русской мысли» А.С.Изгоев, обсуждавший ее преимущественно с общественно-психологической точки зрения[783]. Не пытаясь здесь дать общую философскую оценку этой распри, я хотел бы обратить внимание на один любопытный вопрос, обсуждаемый в настоящее время в марксистской литературе. А именно, спор между «материалистами» и «махистами» в значительной мере сводится к спору о понятии абсолютной истины и абсолютной действительности. «Материалисты» доказывают, что марксистское мировоззрение требует признания материи, как «вещи в себе» или абсолютной действительности, и, тем самым, признания различия между субъективным мнением и абсолютной истиной; противоположную точку зрения они упрекают в «идеализме» и объявляют несовместимой с марксизмом. С другой стороны, махисты проповедуют гносеологический релятивизм, как единственную точку зрения, лишенную мистицизма и, следовательно, приличествующую идеологии пролетариата. При этом, в силу общего, авторитарно-догматического характера марксизма, каждая сторона утверждает, что ее мнение есть мнение каноническое, высказанное в священных книгах Маркса и Энгельса, и что обратное мнение не только неверно, но и еретично.

В этой борьбе все принципиальные преимущества на стороне махистов. Прежде всего, защищать материализм в настоящее время так трудно, если не невозможно, что вскрыть противоречия, неясности, нелепости в суждениях «материалистов» есть дело крайне простое и полемически благодарное. Кроме того, большинство «махистов» – люди серьезные, культурные и привыкшие к действительно философскому мышлению, тогда как «материалисты» взялись за философию больше поневоле, понуждаемые

необходимостью отразить ересь. Передо мной три книги «махистов»: «Столпы философской ортодоксии» П.Юшкевича, «Падение великого фетишизма. Вера и наука» А.Богданова и «На два фронта» В.Базарова[784].Все они целиком или частью посвящены борьбе с «материализмом» и, в частности, с недавно вышедшей книгой Вл.Ильина «Материализм и эмпириокритицизм. Заметки об одной реакционной философии»[785]. Книга Вл.Ильина представляет явление действительно замечательное, еще недостаточно оцененное нашей печатью: это – крайняя степень падения, умственного и культурного, до которого дошел ортодоксальный марксистский догматизм (или, как выражается г.Юшкевич, «китаизм»). Достаточно сказать, что вся она – толстая книга с множеством ученых цитат! – написана в стиле, который доселе мы привыкли встречать лишь в литературе крайних правых; более отвратительного сочетания отвлеченных понятий с бранными эпитетами трудно вообще себе представить, и конечно, уже одна эта манера отношения к философским проблемам свидетельствует о внутренней несостоятельности позиции автора. Гг.Юшкевич, Базаров, Богданов, поэтому, шутя одерживают победу над Вл.Ильиным, и почти так же легко им удается одолеть более культурного, но философски немногим более основательного Плеханова. Поскольку дело идет о том, какое из двух мировоззрений по существу более верно и основательно – материализм или эмпириокритицизм – для непредубежденных и стоящих вне борющихся сторон совершенно очевидно, что материализм давно уже сражен, повергнут в прах и, что даже вся эта распря есть в сущности борьба с призраком, ибо философски материализм есть мертвое тело.

Совершенно иначе стоит вопрос об отношении этих двух философских учений к мировоззрению марксизма. И здесь нельзя не признать, что с точки зрения ортодоксальной «материализм» совершенно непобедим; отрицать «материализм» Маркса и Энгельса, пытаться истолковать их, как эмпириокритицистов, есть дело безнадежное и вряд ли достойное таких добросовестных писателей, как г.Базаров и

г.Юшкевич[786]. Конечно Маркс и Энгельс были, так сказать, наивными материалистами, которые, веруя в «материю», думали, что они покончили со всякими «вещами в себе» и стоят на почве трезвого опыта, тогда как Плеханов уже вынужден отстаивать материю, как «вещь в себе». Но этим различие и кончается. Тонкое и сложное учение эмпириокритицизма было им гносеологически совершенно чуждо, и в историю философии они войдут, как обыденные, вульгарные материалисты.

Гораздо интереснее основная, затрагиваемая здесь проблема: что вернее выражает философскую душу марксизма – гносеологический «абсолютизм» или «релятивизм»? На это придется ответить, что в философии марксизма своеобразно и иррационально сплетены оба эти начала, и именно теперь мы видим выявление коренного противоречия между ними. Поскольку «экономический материализм» сводит всякую «идеологию» к корыстным, классовым материальным интересам и отрицает самую возможность общечеловеческих и абсолютных идеалов, он есть типичный релятивизм, своеобразная форма «прагматизма»[787]. Поскольку с другой стороны марксизм гипостазирует социальные категории (напр., понятие «класса», «производительной силы», «ценности» и т.п.) и поскольку он вообще механизирует жизнь, строит упрощенную метафизическую концепцию мира и общества и утверждает ее абсолютную достоверность, он есть наивный логический абсолютизм и натурализм.

Эта гносеологическая двойственность есть выражение еще более глубокой культурно-философской или религиозной двойственности, проникающей мировоззрение марксизма: марксистский социализм есть одновременно и нигилизм, и мистическая вера. В качестве нигилизма он отрицает все абсолютные, сверхэмпирические начала жизни и тяготеет к релятивизму в морали и гносеологии: ему нужно не «добро», а классовая польза, не истина, а практически полезная, выгодная «пролетариату» вера; и эмпириокритицисты начинают теперь раскрывать эту сторону души марксизма и убедительно уяснять, как мало с этим нигилизмом совместима какая-либо метафизическая вера в «истину» и в абсолютное бытие (хотя бы

материальное). Но, с другой стороны, марксизм есть мистическая вера, и в качестве таковой он должен считать себя самого и абсолютным добром, и абсолютной истиной; как всякая догматическая вера, он связан с обязательной метафизикой (или теологией), и потому чужд и враждебен скептическому позитивизму. Психологически можно хорошо понять фанатическое ожесточение, с которым ортодоксы защищают материализм против махистов; в этом ожесточении, в этой страстной преданности метафизике марксизма сказывается отнюдь не только консерватизм мысли и почитание авторитетов. Здесь действует верный инстинкт идейного самосохранения, подсказывающий, что *последовательно проведенный позитивизм есть смерть марксистского социализма.* «Махисты» еще не осознали, но рано или поздно должны будут осознать, что их философский релятивизм в своей основе противоречит социализму, как вере; завершением их борьбы с «мистицизмом» неизбежно явится признание, что все основные социалистические догматы суть лишь условные «ориентировки» символические значки для трезвых, обыденных социально-политических стремлений и действий. Махисты обречены стать ревизионистами и фабианцами, подобно Бернарду Шоу смеяться над «иллюзиями социализма», оставясь деятельными сторонниками реального политического и экономического прогресса рабочего класса[788]. То обстоятельство, что идейное разногласие между материалистами и махистами не совпадает, а пересекается с фракционным делением на «большевиков» и «меньшевиков», есть в значительной мере недоразумение, обусловленное чисто внешними и случайными причинами[789].

Таким образом, в этом частном, «семейном» споре действуют глубокие и универсальные философские мотивы, дальнейшее развитие которых чревато крупными идейными результатами. Обе стороны, в конечном счете, разлагают марксистский социализм, который, как целостное миросозерцание, именно основан на психическом слиянии обеих своих антагонистических тенденций: «махисты» уничтожают мистическую жизненную силу социализма, его

воинственную и самоуверенную материалистическую метафизику; «материалисты» своей проповедью абсолютной истины и метафизической вещи в себе, помимо своей воли, подрывают нигилистические корни экономического материализма: ибо где есть «абсолютная истина», там уже нельзя сводить «идеологию» без остатка к «классовой точке зрения».

Здесь, в совершенно иной форме и связи, мы опять стоим перед той же проблемой, с которой нам пришлось встретиться при обсуждении книги Бердяева: необходим новый, нормальный и здоровый синтез между «абсолютизмом» и «релятивизмом», между мистикой и эмпирическим реализмом, между верой и здравым смыслом. Этого синтеза, конечно, не дает ни материализм, ни эмпириокритицизм; но в схватке между ними выявляется до конца вся несостоятельность и противоречивость старого, традиционного синтеза, на котором построено господствующее мировоззрение интеллигенции.

Мечта и жизнь[790]. (По поводу «Заложников жизни» Ф.Сологуба)

О «Заложниках жизни» Сологуба, кажется, уже перестали говорить[791]. В качестве «новинки сезона», в качестве театрально-литературного события, драма уже отошла в прошлое, уступив место другим «новинкам»; сенсационный интерес, временно возбужденный ею, быстро угас. В этом повинно, конечно, не одно только непостоянство вкусов публики. Как *художественное* произведение, пьеса Сологуба заслуживает забвения и не может быть долговечной; по-видимому, всем ясно, что она – неудачное создание, одинаково бесформенное и с художественной, и с идейной стороны. Казалось бы, для газеты нет оснований возвращаться к художественному явлению, безвозвратно принадлежащему «вчерашнему дню».

Тем не менее, поскольку пьеса Сологуба есть попытка – хотя бы и неудачная – драматического воплощения миросозерцания автора, она представляет длительный и глубоко жизненный интерес – интерес, выходящий за пределы не только театральной злобы дня, но и чистой литературы вообще. И, как это ни странно, художественная ее несостоятельность не только не умаляет этого интереса, но скорее усиливает его. Если бы драма вызывала чисто эстетический протест, можно было бы ограничиться одним осуждением и забыть о ней; но драма эта прежде всего будит протест *идейный.* При всех своих дефектах, она шевелит душу, затрагивает самые корни нашего отношения к жизни. Когда смотришь ее со сцены и, еще более, когда читаешь ее со всеми торжественно-вещающими, тенденциозно-подчеркивающими ремарками автора, чувствуешь, что отсутствие настоящей красоты и художественной гармонии в ней не случайно и обусловлено не только недостатком творческой энергии автора, но коренится в ложности самого идейного ее замысла. Не внешняя форма драмы, а сама ее душа, ее внутренняя «энтелехия» безжизненна и неправдива. И именно это

обстоятельство придает драме особый интерес – конечно, не художественный, а философский и жизненный.

«Заложники жизни» – замечательный образец умственного эксперимента, который в логике зовется «сведением к неясности». Тема Сологуба известна. Это – упоение красотой мечты во всей ее призрачности и иллюзорности и безысходный ужас перед пошлостью, безобразием, бессмысленностью всего реального и воплощенного. «Предмет предметного мира» и «все, что очерчено резко» – для его «утомленной души» только «страшилище звона и блеска, застенок томительных дней».

От света спешу я в чертоги,
Где тихой мечтою дышу.
Где вместе со мною лишь боги.
Которых я сам возношу[792].

В качестве подлинного лирика Сологуб в своих стихах и в некоторых лучших своих, тоже чисто лирических, рассказах нашел точные, музыкально-законченные словесные формы и прозрачно-ясные, незабываемые образы для выражения своей душевной муки и своих утешений. И как всякий истинный поэт, он показал нам субъективную правду этого настроения, рассказал свое мироощущение во всей его утонченной болезненности и призрачной сладости. Можно протестовать против бедности и шаткости этого сологубов-ского мира, но невозможно не почувствовать его странной красоты, – и тем самым, его по крайней мере относительной правды. Весь смысл этого мира – в отрешенности прекрасной мечты от действительной жизни. Отрешенность эта двоякая: мечта, с одной стороны, бессильна воплотиться в жизнь и не имеет никакой действенной связи с миром, кроме чисто отрицательного отталкивания от него; и, с другой стороны, сама мечта есть не органический плод живых глубин бытия, а произвольное создание уединенной души, вымысел, ценность которого состоит именно в абсолютной свободе и самодержавии его всемогущего творца – субъективного сознания. И вот поэт с таким жизнепониманием берется за драму, хочет показать как живут, действуют и страдают люди, которыми владеет его дух мечтательной отрешенности. Вместо драмы получилась

карикатура – и это было неизбежно. Ибо драма есть воплощенность, живая связь между страстными мечтами души и внешним миром людской жизни, и где нет этой внутренней, органической связи, где мечта совершенно бессильна перед реальностью, а реальность лишена всякой ценности и всякого смысла с точки зрения мира мечты, там нет места для драмы.

Правда, один из элементов трагизма содержится в миросозерцании Сологуба. Он лежит именно в бессильи мечты перед злыми и бездушными стихиями жизни. И нельзя отрицать, что если бы Сологуб захотел драматически воплотить это чувство, если бы вместо вычурных «заложников жизни» он показал подлинных «рабов жизни» с их живыми страданиями и неосуществимыми мечтами, он мог бы создать подлинную драму. Но дело именно в том, что этот элемент трагического как бы тот час же погашается в сознании Сологуба противоположным началом. Чтобы быть рабом жизни, надо что-то в ней любить и ценить. Совершенное же ничтожество и бессилие, полная глупость и пошлость жизни не дают ей стать настоящим, трагически-значительным соблазном. Катя по каким-то неясным, плохо выявленным мотивам ушла от мечты и попала в плен к жизни; для ясности можно предположить то, на что только смутно и, как будто, не вполне откровенно намекает автор: ее победила злая сила жизни, низменная жажда богатства и чувственных утех. Так или иначе, узел трагедии, казалось бы, завязан. Однако оказывается, никакой трагедии нет и не может быть. Катя в сущности осталась совершенно свободной. Она может уйти к Михаилу когда захочет, ибо нет в ней никакого сильного и глубокого чувства, которое налагало бы на нее цепи и держало ее «заложницей» жизни. Глупые сожаления глупой матери о скандале и мнении общества, нелепые крики оскорбленного мужа, который смешон даже в подлинном страдании и который – согласно замечательной, по-видимому, сознательно невыполненной на сцене авторской ремарке – умеет только «нелепо размахивать револьвером», т.е. неспособен даже противопоставить мечте Кати угрозу грубой силы – все это материал только для комедии, а не для драмы. Дети? Да, мы знаем, что в жизни в нередких случаях

трагедия сосредоточивается именно на них; мечте о любви и счаастье противостоит, как неустранимая преграда, любовь к детям. Грозность и серьезность этой проблемы как будто мелькают в словах Кати, что из царства призраков она «вывела живых детей!» Живых детей! Их не устранить никакой мечтой, от них не отмахнешься, как от навождения – именно потому, что они не только связывают сердце матери внешними цепями, а прикреплены к нему кровными корнями той же мечты и любви.

Что же мы видим у Сологуба? Катя говорит, что любит детей, но иногда «боится их, как чего-то недолжного». Уже одна эта фраза характерна: для настоящей материнской любви она есть, конечно, кощунство. И автор принял все меры, чтобы уличить Катю во лжи: сцена равнодушного прощания Кати с детьми, сцена где мать, расставаясь навеки со своими детьми, не обнаруживает никакого проблеска материнской любви, а бессердечно отделывается от них конфетами и в миг разлуки не чувствует ничего, кроме того, что это – «глупые, стилизованные дети» – эта сцена, *безобразнее* которой нам ничего не приходилось встречать в литературе, показывает воочию, что для Кати драмы нет и быть не может. Холодом душевной смерти и тлетворным духом нравственного разложения веет от этой сцены; и Катя, и с нею и вся драма, сразу уничтожена. Сколько бы художественной фальши не было в отдельных эпизодах и образах пьесы, ее, как целое, губит только нравственная фальшь, в силу которой главная героиня драмы оказывается совершенно бездушным и потому ни для кого не интересным граммофоном, говорящим красивые слова о мечте.

Как могло случиться, что Сологуб написал такую сцену? В качестве поэта он не может не чувствовать красот материнской любви. В одном из лучших своих рассказов он неподражаемо изобразил чудесную мечту матери о воскресении ее погибшего мальчика[793]. И он знает, что

…первое чудо на свете,
Великий источник утех,–
Блаженно-невинные дети,
Их сладкий и радостный смех[794].

Но дело в том, что *живое* материнское чувство к *живым* детям есть элементарный факт, сразу разрушающий всё утонченное строение сологубовского отношения к жизни. Это чувство есть не единственный, конечно, но быть может, самый сильный, яркий и для всех доступный пример той внутренней переплетенности и органической неразрывности между мечтой и жизнью, которую не понимает или отвергает Сологуб. В материнской любви поэзия и проза, прекрасная мечта и горькая грубая правда жизни связаны в живой узел, нити которого не могут быть расчленены и разложены по двум отдельным рубрикам. И то же применимо, конечно, ко всякой живой страсти, которая всегда сочетает идеальную красоту мечты с действительным отношением к подлинной, трезвой и грозной своей неустранимостью, реальности. Где есть такая страсть, там есть и трагедия. Иначе говоря, трагедия – а следовательно и жизнь – только там, где мечты и внешняя реальность не просто противопоставлены одна другой, а внутренно слиты в непрерывность взаимообщений. Даже борьба с жизнью во имя мечты имеет смысл и значительность только там, где ею не исчерпывается все отношение между мечтой и жизнью, где сам идеал сознается, как создание и сила жизни, и внешняя жизнь ощущается перед лицом идеала не как сплошная пустота и бессмыслие, а как несовершенная воплощенность идеальных сил, таящихся в ее глубинах.

Мечта есть высшая жизнь, рождаемая самой жизнью, творческое самосовершенствование и самоподъятие жизни. Где мечта живет и сознается только в пределах замкнутой индивидуальной души, как произвольное ее создание, и где внешняя среда жизни есть простая противоположность этой мечты, там в сущности нет ни настоящей, т.е. страстной и действенной мечты, ни настоящей жизни, как грозной и значительной силы. Эту важную истину Сологуб превосходно демонстрировал через *reductio ad absurdum*[795] в своей неудачной драме – и в этом ее интерес.

Найдутся, впрочем, люди, которые эту неудачу будут относить за счет «мистики» автора; но беда Сологуба не в том, что он мистик, а напротив, в том, что он совсем не мистик.

Мистик всегда сознает свою мечту не как субъективную иллюзию, а как живую реальность; и как бы мечта ни отвращала его от внешнего мира, это сознание общемировой и общечеловеческой реальности его мечты устанавливает глубокую связь между ним и миром; он верит, что эта мечта доступна не ему одному и живет не только в его душе, а есть живая сила бытия, раскрывающаяся во всем внешнем мире. И потому через уединенность и разрыв он идет к солидарности и действенной связи с жизнью.

Позволительно, напротив, провести иную параллель. Отвлеченный общественный идеализм, как он выражается во всяком доктринальном радикализме, в сектантском разрыве с живой средой во имя далекой мечты общественного переустройства, есть, как бы это не казалось парадоксальным, родной брат декадентского индивидуализма. Он, правда, имеет действенный характер и живет верой в воплощение своей мечты. Но нити, соединяющие отвлеченно намеченное будущее с конкретным бытием настоящего, так тонки, пропасть между тем и другим так велика, и силы любви и презрения так односторонне и прямолинейно размещены по этим двум, абсолютно разнородным инстанциям, что практически-психологический эффект этого миросозерцания чрезвычайно близок к безусловному дуализму между мечтой и жизнью, к декадентской отрешенности идеала от практических нужд и дел непосредственной действительности. Сколько бы личных трагедий не разыгрывалось на этой почве, сколько бы жизней не приносилось в жертву этой отрешенной мечте, подлинная общая драма все-таки не воплощается, мечта идет мимо жизни, и жизнь мимо мечты, вместо того, чтобы творчески слиться и принести органические плоды. Проблема живого и правильного отношения между мечтой и жизнью, проблема, на которой потерпела крушение попытка Сологуба драматически, т.е. жизненно, воплотить свое отрешенное от жизни мировоззрение, – есть, в известном смысле, главная, основная проблема всей нашей общественной жизни. Вот почему драма Сологуба, при всей ее эстетической несостоятельности, есть явление поучительное, над которым стоит поразмыслить.

Артистическое народничество[796]. (Вячеслав Иванов «По звездам»)

«Если бы на Невском, в сумерки, когда зажигаются электрические огни, отражаясь пестрыми столбами в мокрых тротуарах, – появилась вдруг высокая, бледная женщина, вся с головы до ног закутанная, как бы запеленутая льняными пеленами, священными повязками – Дельфийская Сибилла, – то сначала толпа удивилась бы, засмеялась бы: «Ряженая!» – а потом шарахнулась бы в ужасе. Такое впечатление производит критическая муза Вяч.Иванова в Современной русской литературе»[797].

Так, с присущей ему художественной меткостью, характеризует книгу Вяч. Иванова Д.С.Мережковский[798]. Для полноты картины следовало бы добавить еще одну существенную черту, усиливающую впечатление загадочности этого «видения». Дельфийская Сибилла не проходит по улицам Петербурга молча, с сознанием своей отчужденности и несвоевременности; она совсем не замечает пропасти, отделяющей ее от остальной публики на Невском. На своем почти непонятном, полугреческом, полурусском языке, заменяя отвлеченные слова загадочными символами и темными мифологическими намеками, она обращается с речами к толпе, говорит о причинах нашего поражения на Дальнем Востоке или нашей неудачи в освободительном движении и призывает к сближению интеллигенции с народом. Она говорит об унылых русских лесах, точно о священных рощах, в которых происходят античные мистерии; в то время, когда другие хлопочут, напр., об «организации мелкой земской единицы», она совершенно серьезно призывает к созданию из народной общины, с помощью «хорового действа», единого «оргийного тела». Но и этого мало; странность впечатления усугубляется еще тем, что «дельфийская сибилла» начинает отрекаться от самой себя: она проповедует отказ от эллинско-римской культуры и прославляет «новое варварство», во имя христианского идеала отвергает самодовлеющее поклонение красоте, возвещает «русскую

идею» слияния с мужиком и, сама «с головы до ног закутанная священными повязками», зовет «совлечься всех риз и всех убранств», чтобы уподобиться убогой наготе народа.

Откровенно говоря, я не могу придавать особенно таинственного значения этой «сибиллинской» внешности критической музы Вяч.Иванова (поэтическая его муза, кстати сказать, еще резче выделяется такой внешностью). Было бы конечно грубо и несправедливо заподозривать почтенного поэта и мыслителя в прямом, намеренном «маскараде»; но признаюсь, если бы мне на Невском встретилась женщина, одетая Сибиллой, я принадлежал бы к той «толпе», которая упорствовала бы в своем недоверии и видела бы пред собой «ряженую»; и если бы серьезная, полная вдохновения и мысли речь этой женщины исключала бы предположение о сознательной мистификации, то я подумал бы, что это – артистка, которая, сойдя с подмостков на улицу, забыла переодеться, или которая настолько сжилась, сроднилась своей артистической душой с изображаемым ею литературным или драматическим типом, что уже перестала различать вымысел от жизни, – сцену, изображавшую роскошный эллинский быт, от гнетущей реальности мокрых и туманных петербургских улиц.

Мне кажется, такая догадка действительно близка к истине; она не только объясняет внешность музы Вяч.Иванова, но до известной степени раскрывает и внутреннее ее содержание. Вяч.Иванов не только художник, но и прежде всего – артист; грезы и действительность слиты в его воображении, и ему хорошо известно и доступно невинное, как бы инстинктивное искусство позы и игры. Будучи серьезным и даровитым мыслителем, он интересуется нуждами и задачами действительности; но он лишен той реалистической трезвости, которая обыкновенно искупается прозаичностью, но вместе с тем, есть и награда за последнюю. И если надо высоко ценить то устремление его духа, которое в мелких, будничных вопросах дня хочет всюду прозревать великие общие и вечные борения человеческой и сверхчеловеческой жизни, то нельзя забывать, что это благородное устремление требует также великой интеллектуальной честности, вряд ли легко соединимой с

артистизмом, с поэтической склонностью к красивым вымыслам и фантастическим облачениям. Иначе незаметно сотрется грань, отделяющая жизнь от сцены, правдивая мудрость будет невольно умалена ради эффектного жеста, и действительность окажется не органически соединенной своими реальными корнями с последними и вечными глубинами бытия, а механически окруженною бутафорскими кулисами, только *изображающими* загадочно-прекрасные перспективы. Такое именно смешанное впечатление, – впечатление сочетания мудрой серьезности с игрою, правдивости с позой, подлинной глубины духовного прозревания действительности с обманчивой глубиной театральных декораций – производит культурно-философское творчество Вяч.Иванова. Реальность, с одной стороны, просветляется и одухотворяется в его мысли, как во всякой истинно-творческой мысли; с другой стороны, она окутывается каким-то поэтическим туманом, который искажает ее перспективы и населяет ее фантастическими миражами. Тонкий, правдивый аналитик своих собственных грез, мудрый истолкователь литературных мечтаний, застилающих действительность – так можно было бы определить гений этого философствующего поэта.

Одной из самых характерных черт творчества и духовной натуры Вяч.Иванова является то, что можно назвать «чрезмерностью литературы». Серьезная литературная образованность Вяч.Иванова, его исключительная начитанность, тонкий вкус его к книгам, идеям, словам, его изысканная культурность имеют свою обратную сторону: он смотрит на жизнь сквозь «литературные» очки, в его глазах все реальные явления как бы сами пропитываются и разукрашиваются идеями, словами, вымыслами, самые острые вопросы жизни теряют в его сознании свою реальную жесткость, выпуклость и силу и начинают светиться каким-то призрачным, мягким, утонченным светом «словесности», точно картины в волшебном фонаре. «Высокий стиль» его писаний, торжественная архаичность его речи только отражают – иногда, впрочем, и сознательно аффектируют – это чисто артистическое, литературное, мечтательное отношение его к жизни.

Артистизм Вяч.Иванова, как я уже заметил, объясняет не только форму, но и содержание его идей. Всякий писатель всегда обращается к некоторой воображаемой аудитории, которую он хочет поучать и которую, поэтому, он мыслит солидарной с исходной точкой и уже преодоленной ступенью своего собственного духовного развития. Высказывая какую-либо новую идею, он имеет в виду исправление, совершенствование или оспаривание некоторых старых своих идей; этим отрицательным интересом к старому в значительной мере определяется содержание и характер нового в его сознании; при этом, гипостазируя и проецируя во вне свои собственные интересы, он предполагает их у своих читателей и, говоря с самим собою, говорит с тем реальным или измышленным кругом лиц, который в его воображении живет одинаковыми с ним интересами и оценками и потому может оказаться доступным и влиянию его новых, реформирующих идей. Поэтому лучше всего можно понять сущность воззрений какого-либо писателя и определить подлинное его направление, если уяснить себе, *какие* «ценности» он переоценивает, против чего борется и к кому обращается. Применяя этот метод критики к творчеству Вяч.Иванова, легко заметить, что исходной точкой его размышлений и объектом его полемики является умонастроение, которое можно было бы назвать именно «артистизмом». Или, заменяя этот мало употребительный термин популярным, хотя и менее определенным обозначением «декадентство», можно сказать, что преодоление «декадентства» есть основной мотив современного творчества Вяч.Иванова, и что духовная атмосфера декадентских кружков есть то настроение, которое он мысленно воображает у своей аудитории и к которому он обращается со своей проповедью и обличением.

Так называемое «декадентство», рассматриваемое не как эстетическое направление, а как культурно-философское течение, есть особая система идей и настроений, в которой выражается крайний субъективизм и индивидуализм. Гордая, сознательная отрешенность от общества или толпы, игнорирование реальности и жизненных нужд ради красивых

вымыслов, культ «искусства для искусства», раздробление жизни на ряд отдельных, мимолетных, субъективных и чисто личных переживаний («импрессионизм»), проповедь духовной утонченности, восстание во имя личного произвола и своеобразия против всякого давления общих правил, любовь к иллюзиям и презрение к «низким истинам» – таковы некоторые наиболее существенные черты «декадентства». Против этого умонастроения, несомненно органически близкого натуре Вяч.Иванова, направляется в настоящее время его философствование, так что последнее в значительной мере есть духовное самопреодоление писателя. С разных сторон Вяч.Иванов пытается подкопать основы субъективного эстетического индивидуализма. Поэтому его занимает пересмотр таких тем, как отношение между эстетикой и религией, проблема реализма в искусстве, оценка «культуры» и «варварства», вопрос о жизненном значении искусства, вопрос об «интеллигенции» и «народе» и т.п. В ряде выдающихся, заслуживающих серьезного внимания работ Вяч.Иванов поднимает и оригинально обсуждает эти старые, вечно спорные темы.

В замечательной, едва ли не лучшей во всем сборнике статье «Две стихии в современном символизме» Вяч.Иванов подвергает тонкому анализу природу символизма и в связи с этим развивает идеал религиозного искусства. Он различает именно два вида символизма: реалистический и идеалистический. «Для реалистического символизма символ есть цель художественного раскрытия: всякая вещь, поскольку она реальность сокровенная, есть уже символ, тем более глубокий, тем менее исследимый в своем последнем содержании, чем прямее и ближе причастие этой вещи реальности абсолютной. Для идеалистического символизма символ, будучи только средством художественной изобретательности, – не более, чем сигнал, долженствующий установить общение разделенных индивидуальных сознаний. В реалистическом символизме символ, конечно, также начало, связующее раздельные сознания, но их соборное единение достигается общим мистическим лицезрением единой для всех

объективной сущности. В идеалистическом символизме – символ есть условный знак, которым обмениваются заговорщики индивидуализма, тайный знак, выражающий солидарность их личного самосознания, их субъективного самоопределения. Символы для идеалистического символизма суть поэтическое средство взаимного заражения людей одним субъективным переживанием. При невозможности формулировать прежними способами словесного общения результаты накопления психологических богатств, ощущения, прежде неиспытанные, непонятные ранним поколениям душевные волнения последних из людей, какими столь ошибочно любили именовать себя декаденты, оставалось найти этому неизведанному субъективному содержанию ассоциативные и апперцептивные эквиваленты, обладающие силой вызывать в воспринимающем, как бы обратным ходом ассоциации и апперцепции, аналогические душевные состояния. Комбинации зрительных, слуховых и других чувственных представлений должны были действовать на душу слушателей так, чтобы в ней зазвучал аккорд чувствований, отвечающий аккорду, вдохновившему художника. Этот метод есть импрессионизм. Идеалистический символизм обращается к впечатлительности. Напротив, реалистический символизм, в своем последнем содержании, предполагает ясновидение вещей в поэте и постулирует такое же ясновидение в слушателе... Пафос идеалистического символизма – иллюзионизм... Пафос, реалистического символизма: через Августиново «transcende te ipsum»[799], к лозунгу: «a realibus ad realiora»[800]. Его алхимическая загадка, его теургическая попытка религиозного творчества – утвердить, познать, выявить в действительности иную, более действительную действительность. Это – пафос мистического стремления к ens realissimum, эрос божественного. Идеалистический символизм есть интимное искусство утонченных; реалистический символизм – келейное искусство тайновидения мира и религиозного действия за мир»[801].

Примеры, которыми Вяч.Иванов иллюстрирует это различение, столь же интересны, как и самая мысль. Он

отмечает в родоначальнике современного символизма – Бодлере – смешение обоих видов символизма: мистически-реалистического и идеалистически-импрессионистского. Весьма удачно раскрывает он связь символизма с реалистическим направлением в искусстве на примерах художественного творчества Бальзака и, в особенности, Гёте. Более спорным представляется нам оценка античного искусства, как всецело «идеалистического», в противоположность мистическому реализму средневекового искусства. Здесь уже сказывается некоторая односторонность и утрированность, в общем, весьма тонкого и глубокомысленного эстетического построения автора. Но докончим сперва изложение его мысли. Вяч. Иванов решительно становится на сторону *реалистического* символизма; вполне справедливо он доказывает бедность и искусственность субъективизма и импрессионизма и подчеркивает необходимость реализма в художественном творчестве: «Не налагать свою волю на поверхность вещей – есть высший завет художника, но прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей». Провозглашаемый им прекрасный эстетический лозунг «a realibus ad realiora», метко выражает основную двуединую задачу всякого истинного искусства: покорно воспринимать самое действительность и вместе с тем не ограничиваться копированием поверхности вещей, а проникать в их глубь, давать правду не внешнюю, а внутреннюю. Подлинная цель искусства оказывается здесь равно далекой и от рабской подражательности натурализма, и от необузданной субъективной произвольности иллюзионизма: она состоит в творческом объективизме, который, сочетая свободную художественную действенность с самоподчинением объекту, открывает невидимую, духовную правду вещей.

Еще один шаг, – и нам раскрывается, как истинная цель искусства, «мифотворчество». «Реалистический символизм раскроет в символе миф. Только из символа, понятого, как реальность, может вырасти, как колос из зерна, миф. Ибо миф – объективная правда о сущем». И на естественное сомнение, «возможен ли еще миф? Где творческая религиозная почва, на которой он мог бы расцвесть?» – Вяч.Иванов отвечает коротко и

решительно: «Если возможен символизм реалистический, возможен и миф» (стр.278). В дальнейшем развитии этой мысли мы узнаем, что «миф содержится в символе» и что «созерцание символа раскрывает в символе миф». Если я верно понимаю соответствующее рассуждение Вяч.Иванова, «миф» отличается у него от символа только своею «общепризнанностью», поэтому он утверждает, что всякий истинный и реалистически воспринимаемый символ неизбежно должен быть принят всеми и, следовательно, стать подлинным мифом. Отсюда следует, что мифотворчество отнюдь не необходимо есть «самопроизвольный акт народного творчества», а может стать сознательной задачей поэтов и художников. Искусству, таким образом, в конечном счете ставится задача религиозного творчества, а так как религия вообще невозможна вне неустанного творчества, то задачи искусства и религии оказываются едва ли не вполне тождественными.

Это заключительное звено изложенной цепи мыслей, сколь бы естественным и как бы логически самодостоверным оно ни казалось, представляется нам произвольным и несостоятельным; и здесь обнаруживается, что и само понятие «реалистического символа» содержит, по меньшей мере, некоторую неточность. Вернемся еще раз к понятию символа. Если для «идеализма» символ есть только «условный знак, которым обмениваются заговорщики индивидуализма», то для «мистического реализма» символ есть указание на некоторую скрытую реальность. Но перестает ли он при этом быть «знаком», т.е. данным, смысл которого лежит не в его собственном конкретном содержании, а в чем-то ином, на что оно указывает или с чем оно ассоциативно связано? Символ может быть только субъективным средством, или может иметь и объективный смысл, т.е. намекать, наводить на некоторую реальность; но сам символ никогда не может *быть* или признаваться реальностью, что противоречило бы его понятию. Отсюда следует, что всякому искусству – как постижению в символах – неизбежно присущ элемент «иллюзионизма» или «идеализма», коренящийся в самой функции символа; именно в этом смысле искусство есть всегда «игра». Вяч.Иванов

указывает на Тютчева, как на образец «поэта-мифотворца»; вслед за Вл.Соловьевым, он справедливо отмечает, что Тютчев, в отличие от некоторых других поэтов, *верил* в свои художественные впечатления, например, сознавал одушевленность природы не как поэтическую фикцию, а как мистическую реальность. Вполне соглашаясь с этим, мы именно на этом примере можем лучше всего уяснить различие между поэтическим символом и религиозным мифом. Описывая, напр., зарницы, как «беседы глухонемых демонов», Тютчев передавал не только свое субъективное впечатление, но и свою веру в некую духовную реальность, скрытую под этим явлением природы. Но признавал ли зарницы *подлинными* демонами, или только указанием на их *подобие* демонам («…как демоны глухонемые…») намекал на их таинственную внутреннюю сущность[802]*?* Сомневаться в ответе невозможно. Всякий поэтический символ, даже имеющий смысл *указания на реальность,* – как символ – есть фикция, образ, сравнение; *и в этом именно и состоит коренное различие между символом и мифом.* Ибо миф – не для художника, который им наслаждается, а для религиозного человека, который в него верует – есть, по указанию самого Вяч.Иванова, уже не «обозначение», не «знак», а подлинное определение, уяснение, «субстанциальное познание вещи божественной». И если бы даже нашлись поэты, для которых символы сливались бы с мифами, это значило бы лишь, что в живой душе человека поэтическое творчество и религиозное сознание могут совмещаться и как бы соприкасаться; но это не давало бы нам права отождествлять эти исконно различные (хотя и родственные) духовные функции – постижение через игру символов и постижение через религиозные образы. Психологически, быть может, между «символом» и «мифом», как между всякими видовыми различиями, принадлежащими к одному «роду», существуют естественные, незаметные, постепенные переходы; но из-за этого нельзя игнорировать или уничтожать ту основную противоположность между искусством и религией, в силу которой первое немыслимо без элемента «игры» или «фикции», тогда как последняя устраняется *при*

наличности этого элемента и наоборот, предполагает безусловную правдивость и серьезность веры. Замечательна непоследовательность Вяч.Иванова: признавая Тютчева «мифотворцем», он, как уже было указано, считает все античное искусство только «идеалистическим», хотя и бессознательно; даже Фидий[803], по его мнению, только *«соблазняет* эллинов признать сотворенного им Зевса истинною иконою олимпийской красоты», и лишь в этой религиозной санкции народа содержится оправдание его «личного дерзновения». Ужели древний Фидий ощущал реальность своих художественных образов менее, чем шеллингианец Тютчев? Странная оценка античного искусства, совершенно не считающаяся со столь характерным для него элементом религиозного реализма[804], обусловлена у Вяч.Иванова потребностью противопоставить свободно-творческому характеру античного искусства религиозно-связанное искусство средних веков; последнее Вяч.Иванов принимает всецело и лишь в нем находит выражение подлинного «мистического реализма». Эта оценка свидетельствует, что понятие реалистического символизма – вопреки установленному самим Ивановым общему и верному его значению – незаметно сливается у него с мыслью о подчинении свободного художественного творчества представлениям религиозной веры. В этом отношении Вяч.Иванов – типичный романтик, в дурном, «реакционном» смысле этого слова: его идеал – не впереди, а позади, в «темном» средневековье, и потому этот идеал остается «утопическим»; ибо деспотия религиозных догматов в еще недифференцированном сознании есть явление, невозвратно отошедшее в прошлое. Теперь художественное творчество, по крайней мере в целом, уже не может наивно приспособляться к традиционным образам церковной религии (что, конечно, не исключает возможности отдельных художников, вдохновляемых церковной верой – каковым у нас является, например, Васнецов)[805]; «мифотворчество» может быть отныне лишь поэтической игрой в религию, – игрой, которая своей двусмысленностью одинаково вредна и для искусства, и для религии. Стремясь своей теорией «мифотворчества»

преодолеть «артистизм», самодовлеющую ценность искусства, и подчинить последнее религии, Вяч.Иванов, в конечном итоге, «поэтизирует» религию, сближая религиозное восприятие с игрою символов, и тем выдает свою непреодоленную «артистическую» натуру.

Аналогичные мотивы определяют ход мыслей Вяч.Иванова и в других интересующих его проблемах: в проблеме «культуры и варварства», «индивидуализма и соборности», «интеллигенции и народа». Характерно, что все эти проблемы занимают Вяч.Иванова почти исключительно в их отношении к искусству и эстетике, так что природа, назначение и пути искусства суть едва ли не единственная тема, которая его влечет – о чем бы он ни мыслил. В богатой идеями статье «О веселом ремесле и умном веселии», с целью оценки русского «декадентства», строится широкая философско-историческая теория. Вяч.Иванов исходит здесь из оригинального – чисто эстетического – определения культуры, как «умного веселия народного» (т.е. как художественного стиля коллективной жизни); он старается далее показать, что единственный корень всей европейской культуры есть культура эллинская; эта культура подчинила себе латинство и органически жива теперь только в латинской расе, тогда как наряду с ней живет стихия варварства в англо-германской и славянской расе. Эти два мира «относятся один к другому, как царство формы и царство содержания, как формальный строй и рождающий хаос, как Аполлон и Дионис» (Дионис, по мнению автора, есть «Фракийский бог Забалканья», «наш варварский, славянский бог»)[806]. В то время как эллинско-латинский мир находится теперь вновь в состоянии «александрийского» эпигонства[807], в варварском мире наступает возрождение. «Декаденство» во Франции есть подлинное выражение «упадка» латинской культуры; напротив, внешне аналогичные ему явления в англо-германском мире – Моррис и Рескин, Уитман и Ибсен, Ницше и Вагнер[808]– суть выражения варварского «порыва к воссоединению дифференцированных культурных сил в новое синтетическое миросозерцание и целостное жизнестроительство». Тем более в России «декадентство» было

«культурно-историческим недоразумением»; «будучи порождением ветхого латинства, феноменом культурной осложненности, насыщенности и усталости, оно могло, в среде варварской по преимуществу, тускло отразить свои очертания, но не могло привить нам своих ядов»; наше декадентство через символизм быстро преодолевает само себя и переходит в поэзию религиозную и вместе народную. Автор кончает свои размышления мечтами о «народе-художнике», апофеозом «варварской» стихии в искусстве: он возлагает «надежды на стихийно-творческую силу народной варварской души» и боится культуры; поэзия должна стать «вселенской, младенческой, мифотворческой»; языку ее суждено «загудеть голосистым лесом всеславянского слова».

Еще резче тот же по существу мотив звучит в одной из последних статей сборника – в публичной лекции «О русской идее», которая посвящена вопросу об «интеллигенции и народе». «Русская идея» есть идея всенародности, тоска интеллигенции по слиянию с народом. В нашем постоянном сомнении, «не заблудились ли мы, изменив правде народной», в «исконно-варварском недоверии к *принципу* культуры у самых гениальных подвижников культурного дела в России» Вяч.Иванов усматривает «провиденциальную» черту нашего национального характера. «Интеллигенция тяготилась быть классом господствующим и образованным и явила исключительный в истории пример *воли к обнищанию, опрощению, самоупразднению, нисхождению…*[809] Наши привлекательнейшие, благороднейшие устремления запечатлены жаждой саморазрушения…» (стр.327–328). Основной, религиозный корень этой национальной черты автор определяет, как «любовь к нисхождению». «Любовь к нисхождению, проявляющаяся во всех... образах совлечения, равно положительных и отрицательных, любовь, столь противоположная непрестанной воле к восхождению, наблюдаемой нами во всех нациях языческих и во всех, вышедших из мирообъятного лона римской государственности, составляет отличительную особенность нашей народной психологии» (Там же). Этот «закон нисхождения» есть

«метафизическая форма-энергия, неотразимо влекущая нас к новозаветной энтелехии нашей национальной идеи»; он выражает христианскую природу нашего народного сознания: это есть стремление семени сойти в землю и умереть, чтобы снова ожить, «мистерия крестной смерти», за которой следует воскресенье. И хотя автор ограничивает свое религиозное обоснование описанной национальной черты, указывая, что «нисхождение» есть лишь один из моментов религиозной жизни, за которым должно следовать обратное «восхождение», – хотя он и отмечает опасность, таящуюся в влечении к смерти, ибо за смертью не всегда следует воскресенье, и не всякое семя, упавшее в землю[810], оживает, – но эти оговорки бледнеют перед ярким апофеозом «воли к нисхождению» и не в силах практически поколебать религиозную любовь Вяч.Иванова к русской «стихии», которая «страшна только культуре критической и ее кумирам».

Этим мистическим славянофильским народничеством как бы завершается преодоление артистизма в душе Вяч.Иванова. Его иконоборчество принимает универсальный характер – оно направлено уже не против одной лишь утонченности и замкнутости эстетизма, но и против всей культуры, против самой *воли* к культуре, к духовному обогащению. Д.С.Мережковский, в упомянутом уже реферате, ярко выявил всю подлинную, жизненную опасность и гибельность нашего национального «нисхождения», романтическим славянофильским грезам Вяч.Иванова он метко противопоставил реальные факты русского *нравственного* и *общественного* «нисхождения» и указал на совершенно отвлеченный литературный характер обетованного позднейшего «восхождения»[811,812,813]. И действительно, теория Вяч.Иванова, рассматриваемая, как любит выражаться сам Иванов, «в плане» общественной реальности, есть худшее и вреднейшее из всех мыслимых заблуждений: она санкционирует нашу подлинную дикость и отсталость, благословляет то, что в текущей фазе нашего общественного самосознания есть величайшее зло – недоверие к культурному развитию – и пытается воскресить мертворожденные иллюзии

славянофильского народничества, давно уже преодоленные общественной мыслью и опровергнутые самой жизнью.

Не следует, однако, слишком тревожно относиться к этим мечтам философствующего поэта и давать им слишком суровый отпор: гальванизированный труп не может быть опасным для жизни, и не должен вызывать в нас ни боязни, ни ненависти. Славянофильско-народнические мечты уже не могут теперь иметь действенного исторического значения, а остаются именно мечтаниями одиноких эстетов; Вяч.Иванов здесь имеет союзником одного лишь А.Блока, тоже кающегося эстета, которому настолько приелась его «Прекрасная дама», что он вдруг заговорил об одиночестве интеллигенции и о необходимости раствориться в народной стихии[814]. И если мы возьмем мысли Вяч.Иванова не в их отвлеченном содержании, а в их субъективно-личном эмоциональном значении, то мы увидим, что движущие им мотивы и оценки довольно невинны и отчасти даже правомерны; дело вдет здесь, в конечном счете, все же о переоценке *эстетических* ценностей, о преодолении утонченности, безжизенности, чрезмерной литературности «декадентского» или «артистического» умонастроения. «Интеллигенция» и «народная стихия», «культура» и «варварство» суть для Вяч.Иванова тоже как бы художественные символы, которыми поэт обозначает моменты своей духовной борьбы с самим собой, тоску артиста по непосредственному, религиозно-углубленному и истинно-национальному художественному стилю. Кто так утонченно и чисто эстетически понимает культуру, что даже всю германскую цивилизацию причисляет к «варварству», кто не может воспринять ни одного жизненного явления иначе, как «в плане» «литературы» и «эстетики», – чей стиль так ясно свидетельствует об органическом «артистизме», – тот не может нести действительную опасность культуре. Поистине «варварство» Вяч.Иванова не страшно: для дела разрушения у него слишком изящные манеры. «Дельфийской Сибилле» на Невском не суждено повести варваров громить культуру; она может только услаждать немногих образованных людей изысканным благоуханием своего классического красноречия.

Дневник Блока[815]

Вышедший только что в «Издательстве Писателей» в Петербурге второй том дневника А.Л.Блока охватывает период от 25 мая 1917 года до 3 июля 1921 г. Он начинается, таким образом, через три месяца после февральской революции и заканчивается за месяц до смерти поэта. Это – именно та эпоха, когда Блок, захваченный демоническим вихрем революции и терзаемый недугом, сгорал физически и духовно. Дневник дает, несмотря на отрывочность и краткость большинства записей, необычайно интересный материал для характеристики личности Блока, его глубоких духовных мук и сомнений, его шатких, раздираемых внутренними противоречиями воззрений, и в особенности его отношения к революции и самочувствия в угарной атмосфере революции.

Начало дневника застает поэта на мало подходящем ему посту редактора стенографических отчетов чрезвычайной следственной комиссии, допрашивавшей свергнутых сановников старого режима. Блок отдается этой работе с увлечением, придает ей большое историческое значение; задачу комиссии он видит не в том, чтобы изобличать отдельных лиц, а в том, чтобы дать народу «объективный», ясный, понятный ему отчет о моральных и обще

ственных недостатках старого режима. Он тщательно обдумывает в своем дневнике, как именно, и с внутренней, и с внешне-литературной стороны должен быть составлен этот отчет. Но время идет, события несутся вихрем, осенью председатель комиссии Н.К.Муравьев[816] едет на «Московское совещание», а комиссия все заседает, заседает, без толку и порядку, отчет разрастается в бесформенную груду ненужного материала, и постепенно все усиливаются сомнения и нравственные мучения Блока. 22-го июня 1917 года запись: «Бестолковое совещание в Зимнем Дворце… По-моему, ничего не выйдет… Бюрократический хаос… нет, нет, лучше не углубляться, уже крови много испорчено»… Через три дня беседа с сотрудницей по комиссии Л.Я.Гуревич[817] о неком

«маленьком Х», который «почему-то играет первую роль» и суждение Блока, что «маленький Х – это большой хам, который скоро окрутит усталого Муравьева и нагадит комиссии»; 4-го июля: комиссия «топит себя в хлябях пустопорожних заседаний и вульгаризирует свои «идеи» (до сих пор неглубокие); это будет посмешище для русских людей». Бесконечная физическая и нравственная усталость почти с самого начала; 24-го июня – вопль: «Господи, Господи, когда, наконец, отпустит меня государство». 4-го июля: «Как я устал от государства, от его бедных перспектив, от этого отбывания воинской повинности в разных видах! Неужели долго, или никогда уже не вернуться к искусству?»

Еще более интересны и поучительны для оценки личности и воззрений Блока многочисленне записи, касающиеся общих впечатлений от революции и мыслей о ней. Блок, как известно и как это подтверждает дневник, – страстный и убежденный революционер из острой ненависти к старому, сложившемуся укладу жизни. Основное недоразумение этого настроения, сказывающееся во множестве противоречий и сомнений, вечно мучающих поэта, заключается в том, что чисто духовное отвращение к мещанству, пошлости и самодовольной узости жизни как-то непродуманно, чисто психологически ассоциируется с враждой к «старому режиму», с политической страстью; и точно также жажда духовной шири, свободы и творческого богатства психологически претворяется в одобрение мятежа и анархического разгула страстей. При виде «буржуа» – мещански добродетельного чиновника, поэт задыхается «от ненависти, которая доходит до какого-то патологического исторического омерзения» и восклицает: «Отойди от меня, сатана, отойди от меня, буржуа, только так, чтобы не соприкасаться, не видеть, не слышать; … гнусно мне, рвотно мне, отойди, Сатана» (26 февр. 1918 г.). И именно по закону психологического контраста он любит народ, восставший против этого буржуа; это есть величайшее трагическое недоразумение его жизни, ибо в противоположность Блоку, «народ» восстал против «буржуа», только потому, что завидует ему и сам хочет стать таким же. И потому на протяжении всех

четырех лет революции, пережитых Блоком, ему постоянно приходится испытывать жесточайшие разочарования. В революции он ищет того, что он называет «духом музыки», «попранными суверенными правами музыки» (4 марта 1918 г.), и постоянно наталкивается на нечто совсем иное. Уже первая запись дневника (25 мая 1917 г.) начинается с сомнения в «революционном народе», который есть «понятие не вполне реальное». Революция была «неожиданностью, как крушение поезда ночью, как обвал моста под ногами, как падение дома. Революция предполагает волю; было ли действие воли? Поэт негодует на «буржуазные газеты», призывающие к продолжению войны, но одновременно так описывает отношение «народа» к войне: «А русский народ «бяжит» добродушно, тупо, подловато, себе на уме. Вот наша пьяненская правда: «окопная правда», Господа всегда обманывали. Господа хоть и хрошие, да чужие. Если это возобладает, будет полный государственный крах... Глупый, озлобленный, корыстный, тупой, наглый, а каким же ему еще, Господи, быть»? (10 июля 1917 г.). В запутавшейся душе поэта начинаются мучительные сомнения; он чувствует, что «предметом» революционной «ненависти» является самое ему дорогое – «и ум, и нравственность, а особенно уж искусство»; он чувствует, что «буржуа – всякий, накопивший какие бы то ни было ценности, даже и духовные», что он сам в этом смысле «буржуа», и вместе с тем он стыдится этого. Ему стыдно, что он начинает «бояться за великую Россию», что «национализм, даже кадетизм – мое по крови» (12 июля 1917). Он признается, что уже не может «бунтовать против кадет», что утратил «революционный пафос». И опять та же раздвоенность: «ведь люблю кадет до крови, но мне стыдно было бы быть с ними» (16 июля). 12 июля: «Я по-прежнему «не могу выбрать». Для выбора нужно действие воли. Опоры для нее я могу искать только в небе, но небо сейчас пустое для меня». «Я ничего не понимаю» (13 июля). Это настроение настолько тяжело поэту, что мелькает мысль о совместном с женой самоубийстве (3 авг.). Душная гарь лета 1917 года становится символом душевного состояния, полного «полынью, болью до сладости, пылью усталости» (3 авг.). Через два дня – запись нового вопля

«между двух снов»: «Спасайте, спасайте! Что спасать? «Россию», «Родину», «Отечество», не знаю, что и как назвать»… лесные пожары, «желто-бурые клубы дыма» стелятся не только по земле, но и «в миллионах душ, пламя вражды, дикости, татарщины, злобы, унижения, забитости, недоверия, мести – то там то здесь вспыхивает; русский большевизм гуляет, а дождя нет, и Бог не посылает его», «Грозный лик Твой (Бога), такой, как на древней иконе, теперь неумолим перед нами». А на следующий день (7 авг.), опять противоречивая, туманная мечта «буйство Стеньки и Емельки превратить в волевую музыкальную волну», «раздуть его (буйство) в костер до неба, чтобы сгорела хитрая, ленивая, рабская похоть». 19 октября сатирическая запись: «Рабочие говорят: «Это для буржуазных газет мы работали за такую цену, а для социалистической надо 25% надбавки». Затем в дневнике пробел до 3 января 1918 года; свидетельств о том, как поэт пережил октябрьские дни, нет, но уже 5 октября выразительное краткое восклицание: «О, сволочь! родимая сволочь». Постепенно записи политического содержания исчезают из дневника, наступает хорошо известное всем, пережившим то время, состояние отупения и отчаяния. 30 декабря 1918 г. в дневник внесено интересное письмо к Маяковскому о «разрушении». «Разрушение так же старо, как строительство… Разрушая постылое, мы так же скучаем и зеваем, как тогда, когда смотрели на его постройку… Разрушая, мы все так же еще рабы старого мира». 6 января 1919 г.: «Несчастный Федот (мужик из имения Блока) изгадил, опоганил мои духовные ценности… Но кто сильнее? Я ли, плачущий и пострадавший, или Федот, если бы даже и вступил во владение тем, чем не умеет пользоваться (да ведь, не вступил, никому не досталось, потому что все, вероятно, грабили, а грабить там – в Шахматове – мало что ценного). Для Федота – двугривенный и керенка то, что для меня – источник неоцениваемого никак вдохновения, восторга, слез». В 1921 году все вытесняет отчаяние гибели, ужас голода. 17 января у поэта «до ужаса острые мысли, среди глубины отчаяния и гибели: научиться читать «Двенадцать», стать поэтом-куплетистом. Можно деньги и ордера иметь всегда». 6-го февраля поэт наконец доходит до

простых мудрых выводов: «Для того, чтобы уничтожать что-нибудь на том месте, которое должно быть заполненным, следует иметь наготове то, чем заполнить... Для того, чтобы что-нибудь сделать, надо уменье. Заставить делать то, чего тот, кого заставляют, не умеет, бесполезно или даже вредно для дела... И много других простых изречений здравого смысла, которые теперь совершенно забыты. Пушкин их хорошо помнил, ибо он был культурен». И наконец, 18 апреля 1921 г. последняя хронологически перед смертью и завершающая по смыслу политическая запись дневника: «Жизнь изменилась (она изменившаяся, но не новая, не nuova), вошь победила весь свет, это уже совершившееся дело, и все теперь будет меняться только в *другую* сторону, а не в ту, которой жили мы, которую мы любили». С этим сознанием через три месяца после этой записи автор дневника, очевидно, и скончался.

Параллельно этим общественным размышлениям дневника идут записи касающиеся внутренней духовной жизни поэта и его личной судьбы.

В 1917 г., когда поэт был целиком захвачен революционными «делами» и заботами, он почти отсутствует. Лишь одна запись (от 15 авг.) ставит всю жизнь поэта, начиная с его женитьбы, в таинственную символическую связь с революционным водоворотом России; вся жизнь сравнивается с «вихрем атомов космической революции» (тут же интересное сужденье: «Балаганчик» – произведение, вышедшее из недр департамента полиции моей собственной души»). Начиная с 1918 года, в духоте и замирании жизни под

большевистским режимом, поэт все чаще оглядывается назад, вспоминает свое прошлое, пытается отдать себе отчет в своей духовной жизни или углубляется в систематические размышления над эстетическими и духовными проблемами. От 30 августа и 11 сентября 1918 года две смежные длинные записи автобиографического содержания об эпохе жизни между 1897 и 1901 годами – эпохе первых встреч с невестой и влюбленности, и вместе с тем – эпохе наиболее напряженных мистических переживаний «Ея», «Прекрасной Дамы», «Души мира». Записи полны глубокого интереса, но, к сожалению, в описании

мистической жизни поэта так отрывочны, что вполне понятны только самому автору и требуют разгадывания. От 28 марта по 5 апреля 1919 года ряд также смежных размышлений о духовной истории человечества в XIX веке, о гуманизме, идее человека и о столкновении и разрыве этого начала с другим, которое Блок называет «музыкой» («Вначале была музыка. Музыка есть сущность мира... Культура есть музыкальный ритм»...). Недостаток места не позволяет нам ни цитировать, ни изложить содержание этих высокозначительных страниц дневника. Под 1 апреля очень глубокая и, по нашему мнению, верная мысль о неорганичности русской «галломании» и органичности «германомании».

Под конец жизни с 1921 г. мысль поэта с любовью обращена к Пушкину; в Пушкине он, по-видимому, находит исцеление и утешение для своей мятущейся, больной души. Запись от 7 февраля содержит необычайно глубокий, полный автобиографического значения для духовной жизни самого Блока, анализ «Поэта и черни» Пушкина.

Таковы самые существенные, бросившиеся нам в глаза при первом беглом чтении, места «Дневника Блока». При всей идейной беспомощности ее автора, эта книга интересна не только в автобиографическом отношении; она – один из самых ценных документов по внутренней, духовной истории русской революции, по истории русского духа в XX веке.

Рильке и славянство[818]

Скончавшийся в 1926 г. немецкий поэт-мистик Райнер Мария Рильке[819], быть может, величайший художественный гений современной Германии и по своим духовным дарованиям достойный преемник традиций германской мистики, был одной из тех универсальных натур, которые будучи глубоко, как все творческие натуры, укоренены в своей национальности, вместе с тем ее перерастают и достигают сфер вселенского духа – не в отвлеченно-рационалистическом, бездушном и бесплодном «космополитизме», а в конкретном сродстве с разными и разнородными национально-культурными его обнаружениями. Подобно Гёте в его «Западно-восточном диване»[820], Рильке был как бы «западно-восточным» человеком; его влекли к себе одновременно и классическая ясность, пластическая оформленность романского духа, и таинственные духовные глубины восточного мира. Вместе с Гёте он мог бы сказать: «Богу принадлежит и восток и запад». Он не только творчески развивался под влиянием и западных впечатлений – Парижа и Италии, – и восточных (России), но даже и его собственное поэтическое творчество, – как всякое поэтическое творчество, столь глубоко укорененное в стихии родного языка, – все же как бы не вмещалось в него и его перерастало. Известно, что он написал книжку превосходных стихов на утонченно-совершенном (как и вообще язык Рильке) французском языке. Менее известно, что он пытался писать и по-русски. Его интимный друг, немецкая писательница Лу Адреас Саломэ, сама владеющая русским языком, и связанная с Россией, сообщает, что стихи эти – доселе не опубликованные – хотя грамматически и неправильны, но полны необычайного художественного очарования[821].

Со славянским миром Рильке соединяют две связи: его рождение и впечатления детства и первой молодости, с одной стороны, и совершенно исключительное «избирательное сродство» его с русским духовным миром, с другой. Рильке родился в Праге (где еще теперь живет его престарелая мать).

Если в позднейшем, зрелом своем творчестве Рильке независим от традиции родной среды (католическая вера, в которой он вырос, внешне сказывается в любви к образам Девы Марии и ангелов, но религиозно-поэтическое истолкование их у Рильке совершенно не связано католической традицией), то первый юношеский сборник его стихов, носящий характерное название «Larenopfer»[822] (1896), целиком посвящен воспеванию впечатлений родной ему чешской страны и чешского народа. В этих стихах, в которых художественный гений Рильке, правда, еще не вполне развернулся в своем своеобразии (они написаны преимущественно в манере лирики Гейне), поэт как бы начинает свой творческий путь с благоговейного жертвоприношенеия «ларам», богам своего дома и своей родины. Прага, ее «Градчаны», церкви и дома, ее окрестности, красота чешской природы и песни чешского народа, исторические традиции Чехии, ее национальные и религиозные герои, ее поэты – вот темы первой лирической книги Рильке, в которой любовь к родине переливается разными оттенками эмоциональных красок – от ласковой шутливости до благоговейной благодарности. В стихотворении «Страна и народ» говорится: «Бог был в хорошем настроении; скупиться не в Его привычках: Он улыбался – и так возникла Чехия, богатая тысячами прелестей». В стихотворении «Superavit» воспевается религиозный героизм Гуса[823]. Особенно существенны для оценки духовной жизни Рильке в эту эпоху поэтические свидетельства влияния на него чешских поэтов – Ярослава Врхлицкого и Каетана Тыла[824], а также чешской народной песни. Уже здесь сказывается духовный универсализм Рильке; в этом юношеском прославлении родины нет никакого следа двойственности или противоположности, тем менее борьбы между немецким и чешским национальным духом. Для немца Рильке Чехия, ее история, ее природа и культура есть нераздельно-органическое родное лоно; и его язык пестрит вставками чешских слов, органически вливающихся в стихию немецкого слова и придающих его поэзии интимную прелесть «couleur locale».

Духовно еще гораздо более значительно позднейшее, но тоже уже в юности пробудившееся «избирательное сродство» Рильке с Россией. В 1897 году Рильке приступает к изучению русского языка и литературы и в течение двух лет успешно овладевает ими. В 1899 и в 1900 годах он совершает два путешествия в Россию, в первый раз – в Москву, где видится с Толстым и проводит незабвенную для него пасхальную заутреню в Кремле, тогда как второе путешествие становится уже странствованием по России (поездка в Ясную Поляну, в Киево-Печерскую лавру и по Волге)[825]. В России, под непосредственным впечатлением русской религиозности и русского духовного облика, была задумана и в своей первой части написана лучшая книга раннего творчества Рильке – молитвослов «Das Stundenbuch»[826]. Два стихотворения первой части Stundenbuch («Selten ist die Sonne in Sobor» и «Da trat ich als eln Pilger ein») посвящены описанию русского храма и молящихся в нем; и любопытно, что тогда как Рильке нигде в своем творчестве (за исключением только гимна Франциску Ассизскому) не опирается в своей личной, интимной религиозности на церковную традицию, русский храм производит на него потрясающее религиозное впечатление: он видит в нем истинный «престол Божий», который он «созерцает с содроганием», и в лицах толпящихся в нем мужиков и нищих он непосредственно усматривает присутствие Бога, которого он потом сам представляет себе «бородатым мужиком». Во второй части Stundenbuch, в «книге паломничества», в стихах, говорящих о том, как вся человеческая культура, уходя в прошлое, вливается в лоно Божие и в нем сохраняется, наряду с Римом, Флоренцией и Пизой упоминается Казань и Троицкая Лавра, и Киево-Печерский монастырь, и Москва с ее колоколами, там же в ряде стихотворений описывается Киево-Печерская Лавра, воссоздаются образы и ее святых отшельников, и паломников, приходящих на их поклонение.

Русские образы составляют и позднее тему поэтического творчества Рильке: напомню замечательную по художественной экспрессивности поэму «Цари», стихи о Мазепе, «рассказы о Боге» («Geschichten vom lieben Gott»), темы которых по большей

части взяты из русского прошлого, и, наконец, в одном из последних, предсмертных творений Рильке, в «Сонетах к Орфею» – стихи, в которых образ лошади, скачущей со спутанными ногами по ночной русской степи, воспевается поэтом, как символ «Орфея», – начала божественной бесконечности и свободы в скованном конечном мире[827].

Мы имеем ряд интереснейших признаний Рильке о значении России, русского духовного начала для его собственной духовной жизни. В письме к Эллен Кей[828] он пишет: «Когда я впервые прибыл в Москву, все мне было там знакомо и давно привычно. Это было на Пасху. Я воспринимал это, как мою Пасху, мою весну, мои колокола. Москва была городом моих древнейших и глубочайших воспоминаний, все в ней было для меня встречей и приветствием. Это была моя родина». То же впечатление передано в письме (1904 г.) к Лу Андреас Саломэ: «Для меня была Пасха лишь однажды; это было тогда, в ту долгую, странную, необычную, возбужденную ночь, когда народ толпился, и когда Иван Великий бил меня в темноте, удар за ударом. Это была моя Пасха, и я думаю, ее хватит мне на всю жизнь: редкая великая весть мне была дана в ту московскую ночь, вошла в мою кровь, в мое сердце». Общее впечатление от России Рильке выражает в письме к Эллен Кей в словах: «Россия стала для меня действительностью и вместе с тем глубоким ежедневным сознанием, что действительность есть нечто далекое, что бесконечно медленно приходит к тому, кто имеет терпение. Россия – это страна, где люди одиноки, где каждый несет в себе целый мир, каждый полон темноты, как гора; где каждый глубок в своем смирении, без страха унизиться, и потому благочестив. Люди, полные далей, неуверенности и надежд – становящиеся люди». В другом письме к Лу Саломэ: «Быть может, русский создан, чтобы дать пройти человеческой истории и позднее вложиться в гармонию вещей своим певучим сердцем. Он должен только ждать, подобно скрипачу, которому не подан знак, сидеть в оркестре, осторожно держа свой инструмент, чтобы с ним ничего не приключилось... Полный все большего и все более глубокого сочувствия, я несу в себе свою симпатию в этой широкой

святой стране…» (1903). В письме из Рима от 1904 года он пишет ей же: «Что Россия есть моя родина – это принадлежит к тем великим, таинственным достоверностям, которыми я живу… В Париже я не приблизился явственно к России, и все же я думал, что и теперь в Риме, перед лицом античности, я готовлюсь к «русскому», к тому, чтобы вернуться к нему».

Поистине, замечательно это внутреннее сродство немецкого поэта в его оценке русского духа с основными мотивами русского «славянофильства» (о каком либо внешнем влияний и заимствовании в отношении Рильке не может быть и речи).

В России Рильке полюбил, почувствовал родным себе, именно то, что, по мысли Тютчева, «не поймет и не заметит гордый взор иноплеменный»: это – то благословение Царя Небесного, которое разлито по ней и «тайно светит» в ее «смиренной наготе», ту интимную близость к Богу и укорененность в Нем, которая образует существо русской религиозности. Рильке, который на своем родном западе так страдал от соприкосновения с внешним миром, от общения с ясной, рационально-оформленной и посему холодной, далекой от мистических корней бытия, человеческой жизнью (хотя он как художник всегда стремился творчески овладеть предметно эмпирической действительностью, выразить ее истинный и потому преображенный лик) – Рильке ощущал свое внутреннее сродство со славянским и, в особенности, с русским миром, в котором более живо и действенно-влиятельно сознание укорененности души и мира в первозданных глубинах бытия.

Подлинная сила, серьезность и значительность этого чувства Рильке к России явственно обнаруживается в одном знаменательном и трогательном для нас, русских, факте. Это чувство он не только пронес в себе в течение всей своей жизни, оно не только оплодотворило его художественный гений, но и остро воспрянуло в нем в последний, предсмертный его час. В предсмертном письме его к друзьям, как сообщает Лу Андреас Саломэ, обращение и последнее прости были написан *по-русски.*

Религия и свободная мысль[829]

В только что вышедшем № 37 «Современных Записок» напечатана, в ответ на статью Н.А.Бердяева «Правомыслие и свободомыслие», опубликованную в предыдущем номере того же журнала, статья П.Н.Милюкова «Традиционная религия и свободная мысль». Это – отголосок диспута имевшего недавно место в Париже между П.Н.Милюковым и деятелями русского религиозного движения. На диспуте П.Н.Милюков являлся докладчиком, Бердяев же был в числе оппонентов, в журнале их роли поменялись. Возражения П.Н.Милюкова Н.А.Бердяеву, как таковые, нас, впрочем, не интересуют; наше внимание привлекают только систематические суждения П.Н.Милюкова на поднятую им тему.

Статья П.Н.Милюкова чрезвычайно интересна и поучительна – скажем сразу же: к сожалению, не по существу вопроса, а психологически, для уяснения его собственного духовного типа, а также, как характерный образец того, как *не следует* подходить к вопросу об отношении между религией и свободной мыслью. П.Н.Милюков защищает старый, недавно еще весьма распространенный, идущий от эпохи рационализма и просветительства тезис о безусловном противоречии между «традиционной религией» и «свободной мыслью». Хотя П.Н.Милюков сознательно отгораживается от «свободомыслия» в узком, специфически-историческом смысле этого понятия и хочет только объективно защищать права «свободы мысли», но действительно весь пафос его рассуждений есть пафос «свободомыслия» – того специфического умонастроения, которое, потеряв всякий интерес *по существу* к религии, всякое внутреннее отношение к ней, борется против религии, как препятствия к культурному и научному развитию. В этом основная слабость позиции П.Н.Милюкова. Неверие не только имеет бесспорное право вступать в борьбу с верой, но этот спор может даже быть по существу чрезвычайно плодотворным, когда само неверие есть определенное – хотя и отрицательное – отношение к отвергаемому им предмету, к религии.

Пламенный протест Ницше против религии и христианства был духовно необычайно поучительным и плодотворным. Но когда утрачено всякое внутреннее отношение к обсуждаемому предмету, то все соображения и возражения роковым образом бьют мимо цели. Вряд ли, напр., сам П.Н.Милюков, в качестве человека музыкального, признал бы плодотворным спор о пользе или вреде музыки, или об отношении музыки к другим областям культуры с человеком глухим или совершенно лишенным музыкального восприятия. В таком же положении находятся, к сожалению, и его противники по поднятому им вопросу.

Тезис своей П.Н.Милюков доказывает, утверждая некую историческую закономерность, в силу которой «отношение к религии в культуре каждого народа переживает последовательные стадии, оставляющие традиционное отношение к религии далеко позади и заменяющие его теми или иными формами рационалистического (в широком смысле) отношения к религии» или короче говоря, в силу которой в культурном развитии необходимо совершается «процесс эволюции от веры к неверию» (стр.380). Дальнейшее раскрытие содержания этого процесса показывает близость этого обобщения к знаменитому некогда «закону трех стадий» (теологической, метафизической, позитивной) Огюста Конта[830]. Вряд ли даже чисто исторически можно в настоящее время поддерживать такое обобщение. Оно навеяно однократным своеобразным культурно-историческим процессом новой истории и не может претендовать на значение общего закона. В античном мире, напр., эпоха рационалистического отношения к религии и лежит, как известно, не в конце, а в середине исторического развития этой культуры, тогда как конец его ознаменован был возвратом не только к религии вообще, но именно к авторитарно-традиционным ее формам. Существенно, однако, не это. Существенно здесь возражение, уже сделанное П.Н.Милюкову Н.А.Бердяевым, что никакие исторические справки и данные ничего не могут решать по существу вопроса, имеющего систематическое значение. Статья П.Н.Милюкова полна исторических ссылок на прошлые и современные

враждебные столкновения между традиционным церковным учением и «свободной мыслью». Факт этот, по крайней мере в общей форме, настолько общеизвестен, что как-то совестно видеть, что ученый историк утруждает себя подробным доказательством того, что известно из гимназических курсов истории. И если бы этот факт решал вопрос по существу, то вопрос давно был бы решен, и не стоило бы маститому ученому спорить с невеждами, отрицающими общеизвестные вещи. Сама возможность спора свидетельствует, что дело не так просто. От возражения Н.А.Бердяева П.Н.Милюков отмахивается указанием, что под «существом дела» Бердяев, очевидно, разумеет ему одному доступную мистическую «сущность вещей». Но оставим в стороне всякую «мистику» и религию. Ведь всякая систематическая истина, в какой угодно области, совершенно независима от исторических мнений людей о ней и от их действий, обусловленных этими мнениями. Учение Эйнштейна о конечности мира, очевидно, никак нельзя опровергнуть тем совершенно бесспорным историческим фактом, что в истории физико-астрономических идей совершался доселе процесс перехода от примитивных античных представлений, мысливших мир конечным, к господствующему в современной науке представлению о бесконечности мироздания. Чтобы опровергнуть это учение надо уже потрудиться задуматься над «существом дела», перестать быть историком и стать физиком. Даже чисто политические доктрины можно лишь в очень ограниченной мере подтверждать и опровергать историческими данными. Что сказал бы П.Н.Милюков, если бы критик демократии утверждал несовместимость демократии со свободой и государственным порядком, и несовместимость эту доказывал бы ссылкой, с одной стороны, на якобинский террор, и, с другой стороны, на русскую демократию 1917 года? П.Н.Милюков хочет заставить нас поверить, что умственный уровень, на котором велся пресловутый «обезьяний процесс»[831] в Америке, где обе стороны исходили из убеждения в несовместимости «традиционной религии» и «свободной мысли» – что этот уровень адекватен существу вопроса; для философски сколько-

нибудь образованного современного человека, однако, совершенно очевидно, что этот уровень адекватен только невежеству и варварству обеих сторон.

В статье П.Н.Милюкова есть только одно место, входящее по существу в рассмотрение отношения между религией и свободным научным знанием; к сожалению, оно столь же кратко, сколь и неубедительно. Он утверждает, что современная наука «делает незащитимыми старые формы догмы» (стр.381); сюда он относит идею личного Бога, творца мира, идею грехопадения, идею вечных мук, идею чуда, идею воскресения. Подробное указание, какие *именно* современные научные достижения и *каким путем* опровергли все эти идеи, имело бы действительно сенсационный интерес; по довольно понятным нам основаниям, П.Н.Милюков от такого указания воздерживается. Пока оно отсутствует мы вынуждены оставаться в скорбном недоумении, как могло случиться, что один из просвещеннейших вождей эмигрантской России мог сойтись с большевистским «безбожником» в убеждении, что с помощью «Дарвина» можно опровергнуть существование Господа Бога и с торжеством посрамить церковные «суеверия».

С философской точки зрения – с точки зрения как философии, религии, так и теории научного знания – соображения П.Н.Милюкова представляются настолько устаревшими, что как-то даже трудно заставить себя подробнее останавливаться на них. Но есть одна сторона в них, имеющая актуально-жизненный интерес: это – сторона культурно-политическая, которая, по-видимому, больше всего интересует и самого П.Н.Милюкова. Но именно с этой точки зрения произведенное им нападение, во имя «свободной мысли» на религиозную веру, представляется совершенно непонятным. Либерализму, как политическому направлению, основанному на ограждении свободы личности и культурного творчества, придется несомненно сыграть в России еще большую роль, ибо очевидно, что навыки деспотизма и государственной опеки над мыслью, имеющие столь давние корни в русском прошлом и расцветшие в большевизме пышным махровым цветом, не исчезнут с падением большевизма. Но либерализму удастся его

историческая роль только в том случае, если он сам сумеет освободиться от связи с той устаревшей его идеологической основой, в силу которой он был враждебен религии и началу традиции в духовной жизни, и в своем логическом развитии приводил к культурно и политически разрушающему нигилизму. Историку П.Н.Милюкову, казалось бы, легче всего освободиться от этой связи, потому что ему ведь хорошо известно, что и исторический либерализм совсем не есть порождение «волтерианства», а имеет свои корни, напротив, в английском религиозном движении XVII века. Вместо этого он поддерживает гибельное направление мысли, которое делает либерализм ответственным за большевистский лозунг «религия – опиум для народа», со всеми практическими выводами из него. Уместно ли, правильно ли именно в настоящее время вооружать против либерализма религиозно верующих, как и вообще всех, кто дорожит давними историческими традициями и борется против их изобличения и поношения? Это есть, конечно, вопрос политической тактики и политического такта; и П.Н.Милюков вправе был бы возразить, что истина для него выше тактики и такта. Он мог бы возразить это, если бы отказался от политической деятельности и стал бы воинствующим монахом, проповедником… безбожия. Но пока это не случилось, наше недоумение остается законным и – неразрешимым.

Русская философия последних пятнадцати лет[832]

Несмотря на мировую войну и в особенности коммунистическую революцию и гражданскую войну, истекшие пятнадцать лет стали для русской философии временем могучего расцвета. В эти годы появился ряд значительных, частью даже выдающихся произведений, в которых основному мотиву русской мысли, уже ранее выраженному в литературе, удалось придать большую зрелость, глубину и систематическое развитие. К сожалению, этот подъем, подававший такие надежды, был резко остановлен господствующей цензурой, которая сделала совершенно невозможным появление философских произведений нематериалистического направления, и преследованием больших и влиятельных философов. С 1923 г. в России больше не появляется – помимо марксистско-ленинской литературы – никаких книг или статей философского содержания; все упоминаемые здесь работы, появившиеся после 1923 г. вышли в свет за рубежом; также почти все выдающиеся – из ныне живущих – русские философы были высланы из России советским правительством, а некоторые спаслись бегством сами. Теперь литературная и педагогическая деятельность русских философов протекает почти исключительно за границей[833].

Не претендуя на исчерпывающую полноту, здесь делается попытка рассказать о важнейших событиях русской философии за предложенный отрезок времени, предварительно расположив их по отдельным областям. Поскольку ни на что другое указать нельзя, то все упоминаемые здесь работы, даже вышедшие после 1922 г., опубликованы на русском языке.

В области *теории познания и логики* вначале нужно упомянуть книгу недавно скончавшегося проф. Петербургского университета, кантианца Александра Введенского «Логика как часть теории познания» (1913)[834]. В ней сделана попытка построить систему логики на главном принципе кантовского критицизма. Однако критицизм понимается в строго последовательном психологически-антропологическом смысле.

Научное познание имеет дело только с человеческими представлениями, но никогда с самими предметами. Логика отличается от психологии тем, что она является не описанием представлений, а определяет их познавательную ценность. Действительность познания относительна и всегда содержит предпосылку, по которой «поскольку мы признаем законными математику и естествознание, то, следовательно, и синтетические суждения априори, лежащие в их основе». Метафизика как наука невозможна; мы не только не можем познать содержание «вещи в себе», мы также не знаем существует ли «вещь в себе» и даже понятие «вещь в себе» оказывается чисто проблематичным – возможным, но ни в коем случае не доказанным. Автор идет значительно дальше Канта, когда рассматривает не только формы восприятия, категории и следующие из них синтетические суждения a priori, но и логические законы как имманентные законы человеческой мысли, через которую мы не можем различить трансцендентное благо. В итоге это должно составить «новое, легкое и неопровержимое доказательство критицизма». Книга содержит резкую полемику против попыток метафизики, к которой, по мнению исследователя, склонна система новейшего немецкого кантианства, но главным образом против русского интуитивизма Н.Лосского. Отдельные вопросы методологии (к примеру, учение об индукции) освещены остроумно и оригинально. Но в целом, критицизм представлен здесь в грубо-психологическом релятивизме «здорового человеческого рассудка». Религиозное верование остается только чистой верой равно недоказанной, как и неопровергнутой. По существу, двигаясь к скептицизму, произведение огрубляет и недооценивает глубокие мысли немецкого идеализма.

Философское мировоззрение Введенского стоит в русской мысли совершенно отдельно; ее главное устремление идет в совершенно ином, а именно принципиально онтологическом направлении. В книге автора этой статьи (Франк С. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания, 1915) сделана попытка обосновать антологически теорию познания и логику. Поскольку теория познания исходит от сознания, от

познания, от трансцендентального субъекта, она содержит неразрешимые противоречия и может быть не готова к поднятию трансцендентного предмета, который будучи аналитически предъявлен в каждом акте познания, не может отрицаться. Проблема предмета может быть решена, как только мы представим себе в качестве исходного пункта *абсолютное бытие,* которое не имманентно и не трансцендентно, находится не «в нас» и не «вне нас», но в котором *находимся мы сами* и которое в силу своей сверхвременности и сверхпространственности обеспечивает трансцендентность всех предметов, как укорененных в нем; каждое имманентно данное самоочевидно является для нас только частью не «данного», а непосредственно «преднаходимого», которое наряду с понятием предмета, конституируется как бытийствующее своим различием от сознаваемого содержания. Роль, которую у Канта играет трансцендентальная апперцепция, здесь приписывается онтологическому единству абсолютного бытия. В этой связи делается попытка снова оправдать запретное онтологическое доказательство (в его общем смысле как указания прикрепленности известного первичного содержания сознания к бытию). Исходя из этого основного пункта, далее предпринимается попытка развития логической теории, причем автор связывает учение Марбургской школы и гегелевского идеализма с интуитивным онтологизмом. Область рационального познания, которая конституируется логическими законами как законами отвлеченной определенности, является деривативной сферой, которая посредством себя самой указывает на непосредственное единство металогического бытия и обосновывается в связи с последним. Далее, исходя из этого, развивается учение о суждении, понятии и заключении, а также в духе упомянутой системы применяется новая теория числа и времени. Бытие само в своем живом единстве не является отвлеченной мыслью, а каждому доступной живой интуицией. Эта работа имеет некоторые точки соприкосновения с книгой немецкого философа Н.Гартмана «Метафизика познания» (1921). В то же направлении движется мысль князя *Евг.Трубецкого,* предложенная в *«Метафизических*

предпосылках познания» (М., 1917) – опыта доказательства зависимости теории познания от метафизики.

Другая форма теоретико-познавательного реализма, который больше склоняется к эмпиризму, развита в работе *С.Аскольдова-Алексеева «Мысль и действительность»* (М., 1913). Она содержит критику идеализма и имманентной школы Шуппе[835], в которой автор пытается указать на принципиальное различие между идеей и действительностью, одновременно критикуя интуитивистское учение о непосредственном созерцании всеобщего. В связи с теорией действительности им дан тщательный анализ понятия времени.

Основатель интуитивизма *Н.О.Лосский* (его главное произведение «Обоснование интуитивизма» переведено на немецкий язык) опубликовал ряд важных работ, среди которых к теории познания и учению о знании принадлежит двухтомная *«Логика»* (1 изд. – 1921 г., 2-е изд. – 1923 г.) и *«Основные вопросы гносеологии»* (1918)[836]. Первое произведение является опытом развития системы логики, исходя из основного пункта интуитивизма, т.е. из учения о непосредственном созерцании предметов всех видов. В первом томе, после гносеологического введения, содержится учение о логических законах, о понятии и суждении, с подробной критикой номинализма и концептуализма, обоснование логического реализма, а также теория суждения как взаимосвязи основания и следствия. Второй том, посвященный методологии, содержит учение об «оправдании суждения» через непосредственное восприятие и через вывод. В теории вывода основному учению логики о непосредственном выводе и силлогизме противопоставлено интуитивистское учение о выводе. Следуя по стопам проницательного русского логика Каринского[837], автор тщательно излагает несиллогические формы вывода и обосновывает теорию вывода как синтетического перехода от основания к следствию, одновременно критикуя распространенную теорию вывода как аналитической взаимозависимости на основании принципа идентичности. В заключительной главе речь идет об особенностях трех основных направлений в логике – «индивидуалистического эмпиризма»,

«кантовского априоризма» и «идеал-реалистического интуитивизма». «Основные вопросы гносеологии» являются собранием статей, которые посвящены обсуждению современных западных и русских теорий познания. Книга также содержит очень глубокое приложение о психологической и логической сущности отрицательных суждений. Кроме того, своим «Сборником логических задач» Лосский[838] предложил дидактически очень ценное пособие для учебного применения.

Новое изложение логики с использованием новейших логических учений Рассела, Кутюра и др. предпринял в своей *«Логике» С.Поварнин*[839]*.*

В области всеобщей философии и онтологии снова и с самого начала нужно будет говорить о работах Лосского. *Первый* том (недавно появившийся) его *«Введения в философию»* главным образом обсуждает основные гносеологические направления и отличается очень ясным и одухотворенным описанием классических учений[840]. Онтологии посвящено его другое произведение *«Мир как органическое целое»* (М., 1917); как особое приложение к нему Лосский дал появившуюся позднее книжку о *«Материи в системе органического миросозерцания».* (М., 1916). Автор пытается нарисовать абрис метафизики, при этом он опирается на реалистическое учение о понятии; посредством этого он приходит к воззрению, обозначенному им как «органическое» или как конкретный «идеал-реализм» и противопоставляет его и неорганическому натурализму, и «абстрактному идеализму». Мир, сдерживаемый конкретно-всеобщими идеальными силами, является органическим целым, а не атомизированным собранием слепых естественных сил или субстанций.

О сущности и будущем философии, и о других общих вопросах систематической философии и истории идет речь в *«Философских характеристиках и речах»* (М., 1911) умершего в 1920 г. высокоодаренного московского старейшины философии *Льва Лопатина.* Его основное двухтомное произведение *«Положительные задачи философии»,* появившиеся в 80-х годах XIX века и содержащее основания метафизики, до сих пор следует считать проницательнейшим и

систематически глубоко продуманным произведением современной русской философии.

С.Л.Франк опубликовал *«Введение в философию в сжатом изложении* (1-е изд. – Пг., 1921; 2-е изд. – Берлин, 1923), охватившее теорию познания, онтологию и этику. *Тому же* автору принадлежит собрание статей под названием *«Живое знание»* (Берлин, 1923), в котором при обсуждении мировоззрения Шлейермахера, Гёте, Уильяма Джеймса, прагматизма и русского философского поэта Тютчева было прослежено понятие живой интуиции в областях гносеологии, этики, эстетики и религиозной философии.

Известный русский экономист и политик *Петр Струве* в связи со своими социально-философскими занятиями (смотри ниже) опубликовал статью *«Очерк плюралистической философии»* (1922)[841]. Значительный этюд *Флоренского «Смысл идеализма»* (Сергиев Посад, 1914).

Обильной и частью выдающейся является новейшая русская литература по истории философии, среди которой имеются важные сочинения по немецкой философии, всегда оказывавшей сильное воздействие на русскую мысль. *Иван Ильин* в своем двухтомном труде *«Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»* (М., 1918) достигает глубоко проникновенного изображения гегелевской философии, открывающего новые перспективы. Автор предпринимает систематическую реконструкцию всей гегелевской философии, а его главный вывод состоит в том, что Гегель является мистиком, который главную сущность бытия узревал в непосредственном единстве мысли и бытия, и диалектика которого есть только развитие созерцания конкретной божественной идеи. Ильин отверг любую попытку понимать гегелевское учение о «понятии» только абстрактно-идеально.

Остроумно исследование *Б.Вышеславцева «Этика Фихте»* (1914)[842]. Вопреки названию, в нем более идет речь о теоретической философии Фихте. Оно содержит заслуживающее благодарности исследование мировоззрения позднего Фихте (главным образом нау-коучения от 1801 и 1804 г.), проясняет значение его идей и ставит их в связь с новой

немецкой трансцендентальной философией главным образом Марбургской школы. Здесь может не рассматриваться основательное, отчасти парадоксальное новейшее русское исследование о философии Фихте – книга *Г.Гурвича «Система конкретной этики Фихте»,* недавно появившаяся на немецком языке (1924)[843].

Превосходное, хотя и не исчерпывающее изображение философии Плотина, мыслителя, которого теперь преимущественно изучают русские, предложено Блонским в его книге «Философия Плотина» (1917)[844] .

Историк *Лев Карсавин,* теперь посвятивший себя философии и теологии (о его других работах см. ниже), опубликовал основательное историческое и философское исследование о *«Философии Дж.Бруно»* (1923), которую он обсуждает в связи с духовными течениями Ренессанса и философии Николая Кузанского[845].

В.Каринский (сын упомянутого недавно умершего русского логика) опубликовал монографию о *«Теории познания Лейбница»* (1913), *М.Ершов* – о *«Богопознании в философии Мальбранша»* (1914), *В.Беляев* – книгу *«Спиноза и Лейбниц»,* а *Л.Робинсон* – очень основательную монографию о *«Философии Спинозы»* (1913); *Л.Робинсону* принадлежит очень интересные *«Историко-философские исследования»* (1910), в которых было проанализировано отношение между Кантом, Беркли и Кольером и, в особенности, очень основательно доказывается зависимость Канта от Кольера[846]. *Я.Попов* опубликовал объемистую монографию о *«Философии Блаженного Августина»* (1915)[847]. По поводу статьи *С.Л.Франка «Учение Спинозы об атрибутах»* (Вопросы философии и психологии. 1912) возникла полемика между автором и госпожой *Половцевой,* которая, пользуясь этим поводом, написала особую работу *«К методологии изучения философии Спинозы»* (1913)[848]. *Н.Лосский* опубликовал популярную характерстику и оценку *«Философии А.Бергсона»* (1915)[849]. Госпоже *Котельниковой* принадлежит очень ценное исследование о *«Философии Якоби в сравнении с русским интуитивизмом»* (журнал «Мысль», 1922)[850]. Очень поучительными стали два

историко-философских исследования скончавшегося в 1917 г. молодого московского философа *В.Эрна,* посвященные итальянской философии – *«Философия Розмини»* (1914) и, в особенности *«Философия Джоберти»* (1916)[851]. В них автор осветил глубокий онтологизм этих метафизиков, еще недостаточно оцененных за пределами Италии и подчеркнул родственность их идей с известными основными мотивами русской мысли. До сих пор игнорируемая история русской философии представлена двумя обобщающими работами: беглым и, несмотря на богатый библиографический материал, неудовлетворительным *«Очерком истории русской философии» Э.Радлова* и основательной, но написанной односторонне, с уничижительной полемикой против дилетантизма, господствующего, по мнению автора, в России, работой *Г.Г.Шпета «История русской философии»*[852]*?* В предложенном им первом томе речь идет о русской философской литературе вплоть до 30-х годов XIX в. Г.Шпету принадлежит также очерк *«Философия А.И. Герцена»,* об известном русском публицисте и социальном философе[853]. Ему же посвящена монография *Г.Флоровского «Философия истории А.Герцена»*[854]*.* Философ права, недавно умерший *кн.Евгений Трубецкой* оставил двухтомное исследование *о «Миросозерцании Вл.Соловьева»* (Москва, 1912–1913), в котором впервые была предпринята столь основательная, покоящаяся на тонком понимании, попытка синтетического изображения философского мировоззрения этого универсального русского мыслителя по его многим, в большинстве своем фрагментарным и несистематическим работам.

В серии «Русские мыслители» (Москва, издательство «Путь») к сожалению, не продолженной, *Н.Бердяев* опубликовал поучительную монографию об известном русском славянофиле и религиозном философе – «*А.С. Хомяков*» (1914); а С. Аскольдов-Алексеев – об оригинальном русском лейбницианце – *«А.Козлов»*[855]*.* В печати находится книга *Бердяева о Константине Леонтьеве*[856]*.*

В последнее десятилетие русская философская литература обогатилась двумя значительными произведениями об индийской философии: основательной двухтомной работой индолога *кн.Щербатского «Логика Буддизма»* (1912–1913) и, в особенности, выдающимся исследованием молодого, к сожалению, уже умершего последователя *О.Розенберга «Проблемы буддийской философии»* (1918), в которой буддизм, изучаемый по китайским и японским источникам, предстает в совершенно новом свете как оригинальное философское (а не только религиозное) мировоззрение[857]. Автор попытался объяснить его путем глубокого анализа до сих пор вызывающих недоумение понятий, с трудом воспринимаемых европейской мыслью. По мнению компетентных специалистов это исследование должно составить эпоху в индологии; но оно поучительно также с философской точки зрения.

Из литературы о психологии и педагогике я выделяю только несколько работ, притязающих на общий философский интерес. В.Зеньковский в работе «О психической причинности» предлагает обширный и исчерпывающий обзор новейших философских и психологических теорий психического процесса и приходит к выводу о своеобразии психической активности[858]. *Тому же автору,* очень значительному психологу и педагогу, принадлежит работа *«Душевная жизнь ребенка»* (1923), содержащая тонкие наблюдения и мысли. Чисто философским произведением является моя книга о душе. *(Франк С. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию.* 1917). Критикуя господствующее направление эмпирической психологии, автор пытается предложить философскую феноменологию душевной жизни, которая соразмерно с особенностями предмета вливается, по его мнению, в метафизику души, опирающуюся на интуитивный опыт. В области психического автор различает элементарную душевную жизнь, которая исследуется в своей особенности и в своем отличии как от материального, так и от идеального, и высшие формирующие силы душевного единства, в котором снова констатируются различные слои и течения. В работе

предлагается попытка обновления философской антропологии, пренебрегаемой современной философией.

И.Лапшин написал исследование о *«Познании чужого Я»* (1910) и своеобразное произведение о *«Философии изобретения и изобретении в философии»* (1922), в которой подобрал содержательный материал к психологии творческой интуиции в философии и технике[859].

Глубокая и богатая содержанием *«Метафизика души» Д.Болдырева,* высокоодаренного молодого религиозного философа, погибшего в гражданской войне, знакома мне по рукописи, к сожалению, до сих пор оставшейся неопубликованной[860].

Философский интерес полностью может удовлетворить детальная и содержательная книга *С.Гессена «Основы педагогики»* (1923)[861]. Работа соединила общую философскую теорию образования с очень плодотворным обзором эмпирического педагогического материала. Это конструктивно и систематически написанная работа, в которой из общей философской теории можно легко проследить практически-педагогические выводы. Автор, последователь Г.Риккерта, развивает систему ценностей с выводами для педагогики. Его основной этико-педагогической посылкой является конкретное всеединство, исходя из которой он поучительно освещает как ошибки абстрактного всеединства, так и односторонней специализации в воспитании и школьном образовании. Каждая ступень и каждый тип образования должен рассматриваться как член целого и от себя вести к другим ступеням и типам. В «Евразийском временнике» (1925) *В.Сеземан* предложил подробный философско-педагогический очерк *«Сократ и проблема самопознания»,* в которой она (проблема) исследуется в теоретико-философском и культурно-философском значении[862]. В производстве находится книга *Н.Лосского «Свобода воли»*[863]*.*

Этика как чисто философская дисциплина у русских мыслителей не представлена. В русской философской литературе этические проблемы обсуждаются или в религиозно-философских работах или в работах по социальной и правовой

философии. Что касается философии религии, этой излюбленной области русской мысли, то в последние 15 лет она представлена рядом богатых и значительных произведений. Во главе здесь стоит известный философский писатель *Николай Бердяев.* Из его многочисленных работ я упомяну здесь появившиеся в последнее десятилетие его главную работу *«Смысл творчества. Опыт оправдания человека»* (М., 1916) и монографию *«Миросозерцание Достоевского»* (Прага, 1923). В первой работе, которая – как это всегда у Бердяева – отличается множеством тонких мыслей, предложена религиозная антропология. Положительное христианско-религиозное мировоззрение Бердяева, очевидно, одновременно испытывает воздействие Фейербаха и Ницше; в центре его религиозного интереса стоит человек. Человек, его творческая воля и мысль имеют абсолютное религиозное значение; свобода и творческая деятельность человека есть не его право, а религиозный долг; Бог сам нуждается в человеке и поэтому наряду с типом святого религиозно освящается тип творца культуры. Во второй книге Бердяев философски осмысливает неизмеримое богатство религиозных идей в произведениях Достоевского. В центре интереса Бердяева стоит проблема человеческой свободы у Достоевского. По Достоевскому христианство является разрешением антиномии свободы. Как «первая свобода», абсолютная автономия человека, так и вторая свобода, как благодать и просветленность, взятые порознь, недостаточны, вырождаются ко злу, если они не будут соединены и опосредованы третьей свободой Богочеловечества. Если даже много из этого принадлежит не столько Достоевскому, сколько Бердяеву, то и в этом случае книга (теперь выходящая в немецком переводе) принадлежит одному из лучших исследований мировоззрения великого русского писателя. В этой связи должно будет упомянуть остроумную и ценную в религиозно-философском отношении книгу доктора *А. Штейнберга «Система свободы Достоевского»* (1922)[864].

Большой труд *Флоренского «Столп и утверждение истины»* (1913)[865] будучи значительным произведением

религиозно-философской мысли, частью примыкает уже к чистой теологии. Он представляет собой опыт философского оправдания греко-православной христианской веры. Человеческое мышление поражено неразрешимыми антиномиями; спасение от сомнения дается верой. Ею намеренно подтверждается антиномичная иррациональная природа истины, а догматом троичности, которым обнимается все бытие, включая бытие человеческого духа, дается единственно верное изображение живой истины. В то же время православная вера содержит в себе глубокую космическую черту; она наполняет святостью всю жизнь; этот момент выражается в вере в святую Софию, в Божественную премудрость, которая образует, ядро веры как в святость церкви, так и веры в Богоматерь. София есть женственный восприимчивый момент в понятии Бога, которому соответствует Божественное в творении, чистота, святость, Боговоспринимающая невестность человечества и всего космоса.

Под влиянием Флоренского находится религиозный философ С.Булгаков, который был сначала политэкономом марксистского направления, затем философским идеалистом, а теперь стал священником греко-православной церкви. Его собрание статей «Два града» (1913) содержит ряд критических исследований о современных духовных и религиозно-философских направлениях и содержит опыт доказательства несостоятельности как всех форм безверия (социализм, человекобожество Фейербаха, героическое сверхчеловечество Ницше), так и философского идеализма и представляет христианство единственно истинным нравственным мировоззрением. В его главном произведении «Свет невечерний» (1916) и в последовавших за ним собрании размышлений «Тихие думы» (1917)[866] в совершенной литературной форме он развивает универсальное религиозно-философское мировоззрение на основе греко-православной веры. Первое из названных произведений содержит обоснование онтологизма религиозного сознания в сильной, быть может, несколько односторонней противоположности

«имманентизму» немецкой мистики и немецкому идеализму. После введения в сущность религиозного сознания в трех главах речь идет о «Божественном ничто», о мире и человеке. В центре введения стоит навеянное воздействием Флоренского понятие «софийной природы творения», в булгаковской религиозной философии приобретшей ясно выраженную космическую черту. Значительны его социально-философские опыты понимания религиозного смысла искусства, государства и хорейства. Новейшие исследования Булгакова принадлежат области чистой догматики; недавно опубликована статья «Ипостась и Ипостасность» (в «Сборнике статей в честь П.Б.Струве», 1925)[867].

Очень смелую, глубокомысленную и основанную на большой учености попытку развить все догматическое содержание греческой ортодоксии как логически связной философской системы предпринимает *Лев Карсавин* в произведении, названном – в сознательном созвучии с Оригеном – «О *началах*» (1925)[868]. Главную мысль этой системы образует понятие всеединства, теизма и пантеизма, трансцендентности и имманентности Бога в себе единого и себя преодолевающего. Бога, Богочеловечности как интегрального единства мыслящего человеческого духа и реальности Бога. Если возможно еще сомневаться, является ли эта попытка, зависшая, так сказать, между догматической теологией и лишенной предпосылок философской систематикой, методологически удачной, то бесспорно, что это произведение содержит изобилие глубоких религиозно-философских идей и отмечена исключительной строгостью и остротой аналитической мысли.

Совершенно иными являются религиозно-философские усмотрения, ныне известного в Европе, религиозного писателя и критика *Льва Шестова,* на которого, как в содержании, так и в форме его работ, очевидно, оказал влияние Ницше. Им опубликовано множество критико-философских трудов о Шекспире, Ницше, Толстом и Достоевском, а теперь собрание афоризмов под названием «Potestas clavium» («Власть ключей». Берлин, 1923). Здесь, как во всех своих работах, Шестов

стремится объяснить, что вера в рационально-логическое в духовной жизни, в понятие общеобязательной истины как в ее теоретическом, а так и в ее чувственном и религиозном значении – господствовавшая от первых греческих мыслителей, от Фалеса и Сократа до современных направлений умов, означает не более чем духовное грехопадение, отречение от духовной свободы, от мужественного утверждения абсолютной иррациональности и неповторимой единичности жизни. Те же идеи он развивает в своем новом, появившемся на французском языке произведении о религиозной философии Паскаля *«Гефсиманская ночь»* (1923)[869].

Чисто философски и методологически выдержано собрание статей *И.Ильина «Религиозный смысл философии»* (1925), в котором религиозная интуиция представлена как единственная и незаменимая основа всего философствования, как духовная сущность философского творчества. Книга того же автора *«О противлении злу силой»* (1925) является религиозно-философским и этическим исследованием, в котором автор яростно полемизирует против учения Толстого о непротивлении злу и пытается дать христианское оправдание государственному насилию, вплоть до прославления смертной казни[870].

Попытка нарисовать (изобразить) глубокий кризис современной духовной жизни и пробуждение религиозного сознания как единственно твердого основания нравственного мировоззрения и социально-политического идеала в их внутренних духовных побудительных силах составляет содержание религиозно-философского исследования, принадлежащего докладчику – *«Крушение кумиров»* (Париж, 1924). Принадлежащая также ему *«Религия и наука»* (Берлин, 1924) является общепонятной критикой иллюзорной научности атеизма. В печати находится третья его работа *«Смысл жизни»* (Париж, 1926).

Произведение *Н.Арсеньева «Жажда подлинного бытия»* (1923) является исследованием в области истории и психологии религии. Автор, с одной стороны, изображает пессимизм в мировой литературе (от старовавилонских, индийских и египетских текстов вплоть до современности) и, с другой

стороны, мистическую радость, которая подготавливает обретение «истинного бытия» в религиозности и, в особенности, в христианской кротости. Тому же автору принадлежит статья *«Восточная церковь и мистика»,* появившаяся на немецком языке в сборнике «Из мира христианского благочестия» (С предисловием Г.Гейлера)[871].

Фундаментальное учебное пособие *«Философия религии»* (1916) написал харьковский богослов *Боголюбов*[872]*.* В нем содержится богатое собрание материалов по истории и психологии религии и обсуждение господствующих теорий о происхождении религии.

В заключение должно упомянуть ряд сборников и журналов религиозно-философского содержания. В 1923 г. появился сборник *«Православие и культура»,* с работами Новгородцева, Зеньковского, Трубецкого и др., которые предприняли попытку представить творческую ценность православной веры для всех областей культурной жизни[873]. Ему следует сборник *«Проблемы русского религиозного сознания»* (1923) с сообщениями Бердяева, Булгакова, Карсавина, Вышеславцева, Франка, Зеньковского, Лосского и Арсеньева по различным актуальным вопросам русского религиозного мировоззрения[874].В том же году появился (пока единственный) номер журнала *«София»,* посвященный вопросам религиозной философии и духовной жизни со статьями уже упомянутых авторов[875]. С 1925 г. в Париже выходит издаваемый *Н.Бердяевым* новый русский религиозно-философский журнал «Путь»[876].

В области *эстетики* упомянем здесь – без раскрытия содержания и его обсуждения – работы *Ф.Степуна «Жизнь и творчество»* (Берлин, 1923) и *«Основные проблемы театра»* (Берлин, 1923), *И.Лапшина «Эстетика Достоевского»* (Берлин, 1923), *Б.Вышеславцева «Русская стихия у Достоевского»* (Берлин, 1923), *К.Эйгеса*[877] *«Философия музыки»* (в двух выпусках). Особенно энергичное научное оживление господствует в России в истекшее десятилетие в области поэтики, что, впрочем, выпадает из этого обзора.

Обильными были также философские исследования в области *философии истории и социальной философии.* Уже

упомянутый историк и религиозный философ *Л.Карсавин* в 1919 г. опубликовал очень проницательный, богатый мыслями короткий очерк *«Теория истории»;* за ней в 1923 г. последовала *«Философия истории»*[878]. Автор соединил основательные и многообразные исторические познания с глубиной и оригинальностью философского исследования. Основоположение его философии истории образует учение о всеединстве. Главными проблемами его исследования являются понятия народной души, или исторической индивидуальности, как действительного субъекта исторического развития; одновременно философски исследуется также понятие самого развития. Историческая непрерывность дедуцируется как следствие из вневременной сущности духа; обычное применение понятия причины в историческом исследовании подвергается острой критике. Точно также исследуется и подвергается критике основание веры в прогресс в истории; каждая историческая эпоха как историческая незаменимая индивидуальность имеет свою собственную вечную ценность.

Совсем иным путем движется мысль *Бердяева* в его книге *«Смысл истории»* (1923), переведенной на немецкий язык[879]. Это произведение дает философию истории в духе гегелевской конструкции абсолютно-религиозного значения минувшего исторического процесса. Автор начинает с критики искажения эмпирической исторической традиции. Хотя она и представляется легендой с точки зрения эмпирических фактов, все же обладает глубокой ценностью, так как для живого народного сознания в ней выражен смысл истории. Напротив, современные исторические описания стараются вообще искоренить смысл из истории; подобная тенденция обосновывается господствующим монистическим религиозным воззрением, по которому только вечно-неизменное как Божественное и имеет абсолютный смысл. Напротив, автор утверждает, что по истинному эзотерическому христианскому мировоззрению Божественная жизнь является мистерией, которая драматически развивается в истории. История есть обнаружение человеческого искания Бога, ответ на

очеловечивание и Божественную любовь к человеку; она – драматический процесс любви Бога и человека, в которой принимает участие не только человек, но и Бог, и от которого Он страдает сам. Затем с этой точки зрения исследуется всемирно-историческая миссия еврейства, античности, христианства, средневековья, Ренессанса и гуманизма. Современность он оценивает как конец Ренессанса, умирание идеи человеческой личности, которая замещается коллективизмом и машинерией современной цивилизации. Близок конец мировой истории.

Современному кризису социально-философских учений посвящена работа московского философа права *П.Новгородцева* (недавно скончавшегося в Праге) *«Об общественном идеале»* (М., 1917). Критикуя господствующие взгляды, автор пытается показать непрочность понятия социального идеала как идеального общественного установления и доказать необходимость перехода от социального утопизма к религиозно обоснованному трезвому реализму.

Критике социально-философского натурализма служат два произведения: *Н.Алексеева «Естественные и социальные науки.* Т.I: *Механистические теории общества»* (1916), посвященный главным образом описанию и критике экономического материализма, и весьма дельное и ученое двухтомное произведение философа права *Спекторского «Теории социальной физики»* (1912–1913), в котором с большой эрудицией излагаются и обсуждаются социально-философские теории XVII века[880].

Теории истории посвятил свою работу *В.Хвостов: «Теория исторического процесса»* (1913)[881]. Философски поучительной является работа московского историка *Р.Виппера*[882] *«Очерки теории исторического познания»,* которая исследует применение понятий причинности и телеологии к истории. Привлекательна его же книга *«Социальные учения и исторические теории в XVIII и XIX столетии».* (1915). Критику теории истории Риккерта дает историк *Д.Петрушевский*[883] в своем произведении *«О логическом стиле исторической науки».* Выдающийся энциклопедический обзор как всех

прежних, так и современных направлений методологии истории содержит двухтомное произведение *«Методология истории»* (1917) недавно скончавшегося историка *А.Лаппо-Данилевского*[884]*.* Некоторые работы представителей других областей социально-философского знания являют собой значительные исследования: такова работа А.Чупрова «Очерки теории статистики» (1912), обсуждающие как риккертовскую проблему индивидуального и общего в науках о культуре, так и проблему детерминизма и свободы воли;[885] такова работа экономиста П. фон Струве «Хозяйство и цена», которая остро обсуждает проблему социального универсализма и сингуляризма, или реализма и номинализма. С точки зрения религиозной философии интересно произведение *С.Булгакова «Философия хозяйства»* (М., 1912). В своей работе «Очерки методологии социальных наук» (1922) докладчик предпринял попытку предложить всеобщее философское учение о методе социальных наук в качестве введения в социальную философию. В своей первой части эта работа содержит обсуждение главных методологических направлений современной социальной науки, а во второй – анализ логико-онтологической сущности социальных явлений. *Г.Шпет,* московский философ, в 1916 г. в Москве опубликовал монографию *«История как проблема логики».* Ее первый том (пока единственный) занимается философией истории XVIII века; и особенно выделяется оригинальным оправданием рационализма Вольфа. К области между социальной и правовой философий принадлежит работа *Б.Кистяковского* (умершего в 1917 г. в Киеве) *«Социальные науки и право»* (1915), которая подчеркивает реальность объективного права и содержит остроумную критику философско-правового психологизма известного русского философа права Петражицкого[886]. К чистой философии права принадлежит книга *И.Алексеева «Основы философии права»* (Прага, 1924), содержащая тонкий анализ большинства главных понятий правоведения, книга *И.Ильина «Проблема современного правосознания»* (Берлин, 1923), содержащая философско-феноменологическую теорию конкретной сущности права как «правосознания» и *С.И.Гессена*

«Правовой социализм», в которой сделана попытка достигнуть синтеза между социализмом и либерализмом посредством введения в социализм идеи права[887]. Нужно вспомнить также о судьбе русских философских журналов. Старейший и единственный общефилософский журнал России, основанный в 80-е гг. XIX в. «Вопросы философии и психологии» завершил свое существование уже в первом революционном году[888]. Та же судьба постигла вместе с упразднением богословской высшей школы все русские богословские журналы, которые издавались этими заведениями и содержали обычно много философских исследований. Философский журнал «Логос», бывший автономным русским ответвлением одноименного международного журнала, завершил свой путь уже в 1914 г., в начале мировой войны. С окончанием гражданской войны, в 1921 году русские философы попытались основать новый философский журнал «Мысль» под редакцией Э.Радлова и Н.Лосского; так появились три объемистые тетради, содержащие много интересных исследований; но после третьей тетради, одновременно с высылкой большинства философов из России, журнал был запрещен советской цензурой. С тех пор в России не существует никаких философских журналов. В 1925 г. появился первый (и единственный) номер обновленного русского «Логоса» с участием С.Гессена, В.Сеземана, Н.Лосского и др., и с обстоятельной библиографией новейшей русской философии. Сборник «Труды русских ученых за границей» (Прага, 1923) содержит в «Философском отделе» доклады Н.Лосского, Лапшина и Флоровского[889]. Ряд философских статей содержится в уже упоминавшемся «Сборнике статей в честь П.Б.Струве» (1925). Много исследований по философии религии, истории и права содержится в выходящем, как ежегодник, с 1921 г. «Евразийском временнике» (последний том вышел в 1925 г. в Берлине)[890]. Ряд больших отрывков из упоминавшихся здесь произведений Бердяева, Булгакова, Флоренского и Карсавина содержится во втором томе изданного Гансом Эренбергом[891] двухтомника «Документы Восточного христианства» (1925), появившегося на немецком языке. Статью об истории новой

русской философии «Сущность и основные мотивы русской философии» докладчик опубликовал на немецком языке в журнале «Grab» в 1925 г.

Перевод с немецкого А. Ермичева

Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР[892]

За последние 10–15 лет беспощадно-деспотической регламентацией всей духовной жизни в советских республиках русская философия была приведена к состоянию совершенной стагнации. Единственно признанной философией, сторонником которой должен объявить себя каждый, является, как известно, так называемый «диалектический материализм» – противоречивая, логически вообще не продуманная комбинация вульгарного материализма и гегелевского идеализма. Формально говоря, это даже не философия в смысле свободной творческой работы мысли по изысканию истины, а ортодоксально-догматическая теология большевизма. Абсолютным и неоспоримым источником истины в ней полагаются сентенции Маркса, Энгельса, Ленина и нынешнего диктатора Сталина (философски совершенно необразованного человека и никогда не интересовавшегося ею). Эти сентенции можно только толковать и систематизировать, но ни в коем случае не обсуждать объективно. Абсолютный авторитет этой единственной душеспасительной философии заставляет молчать даже о всех прежних философских разногласиях внутри марксизма (например, между чистыми материалистами и эмпириокритиками). Бессмысленное смешивание философии и политической доктрины сегодня проявляется в том, что «философия» привязана к «генеральной линии» экономической политики и должна приспосабливаться к любому ее изменению. «Советская философия» могла бы быть интересной и поучительной только как социально-психологическое явление и особенно в аспекте влияния государственной регламентации на духовную жизнь; сама по себе, т.е. объективно-систематически, она не имеет никакой ценности и, вообще, как говорилось, не может считаться философией в точном смысле этого слова.

Решительный разрыв между Советским государством и русской философской мыслью нашел символическое

выражение в высылке из Советской России в 1922 году почти всех известных русских философов (если они еще раньше не сбежали сами из России)[893]. С того времени независимые русские философы живут и работают в разных европейских столицах (Берлин, Париж, Прага, Белград). В 1922 г. в Берлине была основана Религиозно-философская академия (перенесенная в 1925 г. в Париж), органом которой является религиозно-философский журнал «Путь»; в 1925 г. в Париже был открыт Богословский институт, в котором сотрудничают русские философы; с 1922 по 1927 год в Праге работал русский юридический факультет и еще сейчас существует философское общество[894]. Собираясь вокруг этих учебных и научных центров, или же действуя независимо от них, русские философы вне СССР развили оживленную литературно-научную деятельность, так что теперь с полным правом можно говорить о русской философии за пределами Советской России. Несмотря на все различия во взглядах отдельных мыслителей эта философия имеет общий отпечаток: она осмысливается религиозно и следует христианскому платонизму, направлению весьма авторитетному для русских мыслителей.

Большинство их занимались научной и литературной деятельностью в России еще до революции. Они принадлежат тому поколению, которое выступило на пороге XIX и XX столетий и стало преемником выдающихся русских философов последних десятилетий XIX века – Вл.Соловьева, Л.Лопатина, братьев С. и Е.Трубецких. Первое коллективное выступление нового философского поколения состоялось в значительном для своего времени сборнике «Проблемы идеализма» (1902), в котором было дано обоснование повороту от позитивизма и марксистского материализма к философскому идеализму (в сборнике принимали участие П.Струве, П.Новгородцев, С.Булгаков, Н.Бердяев, С.Франк и др.). Почти та же самая группа мыслителей в 1909 г. опубликовала новый сборник статей «Вехи», содержащего религиозно-нравственную и философски-правовую критику традиционного мировоззрения русской революционной интеллигенции. С 1907 по 1917 годы эти философы выступали главным образом в двух Религиозно-

философских обществах (в Москве и Петербурге) , созданных для развития новых мировззренческих направлений и существовавших наряду с академически нейтральными философскими сообществами при обоих университетах[895]. Последним философско-публицистическим выступлением этой группы был сборник «Из глубины», содержащий резкую критику большевизма. Он был отпечатан в разгар террора, конфискован советским правительством и ныне сохранился в малом количестве экземпляров.

Многолетнее духовное братство, сотрудничество в религиозном и философском возрождении русского духа еще до революции, естественно, объединяет большинство этих русских мыслителей; они создают как бы незримую, не подчиненную никакому уставу, а основывающуюся только на естественном духовном родстве философскую академию, которая действует сейчас в русской эмиграции. Вне русских кругов об этой академии почти ничего не знают, потому что большинство их работ опубликовано на родном языке[896].

Однако с полным правом можно сказать, что и с чисто научной точки зрения, и с точки зрения философии культуры и истории духа, эти работы имеют огромный интерес для европейского читателя. Не претендуя на исчерпывающее изложение научной продукции этих мыслителей в целом, мы хотели бы предложить краткий обзор содержащихся в ней основных идейных направлений в области этики и философии права и государства[897,898]. Именно эта область является в известной степени центральной для современной русской философии, равно как для русского философского духа в целом, так как русская мысль никогда не удовлетворялась абстрактно-теоретическим познанием и всегда стремилась к конкретному мировоззрению, овладевшим мотивом спасения, религиозно-этически окрашенному, в ней то, что обычно называют «практической философией» занимает главное место. Самые значительные и действительно оригинальные русские мыслители XIX века вообще не были философами в обычном смысле слова, а были прежде всего религиозными мыслителями. Чисто философская мысль развивается в России

только с конца XIX – начала XX столетий, при этом, конечно, не теряя внутренних связей со своими религиозно-этическими истоками.

В современной русской мысли можно выделить два направления в зависимости от преобладания в них чисто философских или религиозно-этических мотивов, при этом не упуская из виду, что между ними невозможно провести однозначно четкой границы и их различие часто бывает неопределимым. Существует еще третья ветвь русской мысли – правовая и социальная философия, *par excellence*[899] располагающаяся в какой-то степени посередине этих двух направлений.

Мы начнем с изложения современной русской систематической философии, имея в виду достигнутые ею результаты в области этики и философии права.

Душой русской систематической философии XX века является *Николай Лосский* (живет в Праге). Основу его философии составляет новая теория познания, которую он называет интуитивизмом (См.: «Обоснование интуитивизма», «Логика», «Введение в философию»; две первые работы переведены на немецкий язык)[900]. Согласно ему, познание не есть ни идеальное отражение бытия, ни имманентная связь идей, а подлинное восприятие субъектом реального содержания бытия на основе первичной «гносеологической координации», в которой объект открывается направленному на него познающему взгляду субъекта. Познание оказывается подлинным обладанием самой реальностью; это показывает, что чувственные качества – вопреки господствующим представлениям – обладают объективной реальностью, а всеобщее – платоновские идеи – дано сверхчувственному взору как объективное безвременное единство; благодаря этому кантовская загадка синтетических суждений *a priori* и на них построенный идеализм, разрешаются сами собой. В силу этого познавательно-теоретический интуитивизм одновременно становится метафизическим идеал-реализмом. В дальнейшем построении онтологической стороны своей системы Лосский приходит к обоснованию органического мировоззрения («Мир

как органическое целое», имеется английский перевод)[901]. Признание платоновского учения об идеях естественно ведет к органическому мировоззрению: мир не является бессвязным нагромождением отдельных вещей, так как все единичное ограниченное пространством и временем существует в нем как целое, благодаря объективному, охватывающему пространство и время «идеальному» единству или, по меньшей мере, вырастает только на его почве. Отвлеченно-идеальное различается от конкретно-идеального как надвременностыо, так и действием во временной реальности. Мир воспринимается как духовное всеединство, иерархическое царство проницаемых друг в друга, находящихся во всеобщем взаимодействии и симпатии «субстанциальных деятелей». «Все имманентно всему». Это – моноплюрализм в духе лейбницевского учения о монадах. Правда, в противоположность Лейбницу, эти монады не только «имеют окна», но, более того, – их истинная сущность раскрывается в этом активном взаимопроникновении и принадлежности друг другу. Особую работу Лосский посвятил проблеме свободы воли, в которой остроумно доказывается реальность истинной свободы воли из творческой конкретно-идеальной сущности «субстанциального деятеля». Онтологическое мировоззрение Лосского можно было бы, пожалуй, назвать «персоналистической философией общности». Здесь получает свое выражение мировоззренчески, религиозно-этически и философски значимый мотив, которым мыслитель связан с традициями русской национальной мысли (особенно славянофилы и Достоевский) и также теологией восточной церкви. Его персонализм противоположен всякому индивидуализму; личность с самого начала вырастает на свободной общности и любви и в них одних осуществляет себя. Этические выводы этого мировоззрения Лосский снова показал в своем недавнем сочинении «Ценность и бытие». Бог и царство Божье как основа ценностей»[902]. Исходя из остроумной критики субъективистской и релятивистской теории ценности, равно как объективно-идеалистической теории «царства ценностей» Шелера – Гартмана и созвучно с *communius opinio*[903] старых христианских отцов церкви, Лосский доказывает, что ценность и

бытие в их глубинной, основной сущности совпадают. Та же самая абсолютная, высшая ценность, от которой берут начало все относительные и подчиненные ценности является *самим истинным бытием,* конкретным всеединством, бесконечной полнотой жизни друг с другом и друг для друга, в чем, собственно, и состоит «Царство Божие». Зло само по себе не субстанциально (хотя и действует в эмпрической жизни как чудовищно-могучая сила); порча, вносимая в мир злом, является онтологическим умалением бытия, возможным благодаря саморазделению всеединства и индивидуалистически-эгоистическому самоутверждению свободы «субстанциальных деятелей», т.е. элементов бытия. Первоисточник зла – «высокомерие», «самопревознесение»; все прочее зло – от этого. Но так как истинная внутренняя сущность бытия, как всеобъемлющей полноты, совпадает с добром, а зло не обладает собственной субстанциальной основой, то нет никакой конкретной сущности, которая была бы абсолютно и безгранично злой, на чем и покоится надежда на окончательную победу гармонии, на «Царство Божие» – только не на основе необходимости развития, а на основе свободного обращения к добру.

С философией Лосского соприкасается мировоззрение *С.Франка.* Для него также основополагающим является система теории познания и онтологии, которой посвящен его главный труд «Предмет знания. Основы и пределы отвлеченного знания»[904,905].

Основная мысль его системы состоит в том, что познание предполагает не только – как у Лосского – открытость реальности для направленного на нее познающего взгляда и также возможность внешней встречи сознания и бытия, а, напротив, само требует укорененности познающего субъекта в бытии. Смысл трансцендентности или предметности познания, его действительности для бытия имеется там и тогда, где и когда познающий взгляд бытия не касается – а познание как раз и состоит в этом касании. Поэтому мы постигаем бытие не познающе – извне, но обладаем им независимо от любой познающей интенции посредством бытийственного

взаимодействия субъекта со всеохватывающим бытием. Так как бытие является прежде всего всеобъемлющим и всепроникающим единством, к которому, как его непременный частный момент, принадлежим мы сами, то бытием как целым мы обладаем в самооткровении самого бытия. Декартовское *cogito ergo sum*[906] должно, собственно говоря, звучать так: *cogito ergo est esse absolutum*[907]. С точки зрения философии культуры вся трудность проблемы познания определена тем, что европеец нового времени разучился чувствовать себя самого, дух свой глубоко укоренившимся в самом бытии и из него вырастающим. Напротив, он рассматривает себя так сказать, в качестве некой колеблимой инстанции в безвоздушном пространстве, которое ему чуждо. Он хочет достигнуть бытия во внешней встрече, посредством познающего знания, что, однако, невозможно без признания первичного отношения. Следовательно, выход из этой ситуации требует нового сознания, платоновского «возврата духовного зрения», т.е. приятия начального союза человеческого духа с вещами в единстве абсолютного бытия.

С другой стороны, эта связь уясняется благодаря анализу и критике отвлеченного знания. Знание как система зафиксированных в понятиях содержания и взаимосвязей, само предполагает интуитивное восприятие металогически-конкретной картины бытия. Но даже эта «очевидная» или «теоретическая» интуиция не может здесь быть ни последней, ни, тем более, первой: ею предлагается только вневременная идеальная *картина,* а не обладание бытием в его конкретной, наполняющей время жизненности, следовательно, уже предполагающую такое обладание. Такое реальное обладание самим конкретным бытием, на основе которого только возможны теоретическая интуиция и отвлеченное знание, можно мыслить только как *откровение бытия* в живом знании, *в жизненной* интуиции. Последним основанием знания является жизненный опыт, познание посредством переживания, не как заключенного в индивидууме самосознания, а как откровения конкретного всеединства бытия на основе внутренней связи личности и бытия. Онтологически из этого следует конкретный идеал-

реализм, в котором раскрывается внутреннее переплетение и единство идеальной и реальной сферы в жизненно-конкретном всеединстве. Этим объясняется рационалистическое ядро всякого идеализма и посредством отказа от рационализма обосновывается «абсолютный реализм».

Главную мысль своего панентеистического онтологизма, но уже с психологической стороны, Франк развил в работе «Душа человека», (Пг., 1917), своего рода интуитивной онтологии душевной жизни, а затем в целом ряде небольших произведений: «Крушение кумиров» (Париж, 1924), «Смысл жизни» (Париж, 1926), «Основы марксизма» (Берлин, 1926), использовал свое мировоззрение при решении вопросов религии и философии культуры. В его последней работе «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (Париж, 1930) оно использовано для построения социальной философии и философии права. В этой книге предложена онтология социальной жизни и учение «о социальном идеале». На основе критики материалистического реализма, социального психологизма и идеалистической философии права социальная жизнь объясняется как духовное, а именно идеально-реальное бытие, причем подчеркиваются два главных мотива: с одной стороны, в процессе критики социального атомизма обосновывается *общность* МЫ, как первичная по отношению к Я, категория, и, с другой стороны, онтологическая сущность социального усматривается в жизненно-действенной, определяющей общность нормативной идее. В соответствии с главным мотивом всеобщей онтологии Франка обнаруживается основоположный дуализм социальной жизни – взаимозависимость и различие между глубочайшим слоем полноты жизни общности и возведенным на нем внешнем взаимодействии личностей, регламентируемым государством и правом. С этой точки зрения, «общность» и «общество», в противоположность Ф.Теннису и социалистической романтике вообще – рассматривается не как два различных типа социальной жизни, а как два ее слоя, необходимо принадлежащих друг другу – примерно, как ядро и внешнее его действие. *Служение* представляется теперь основной идеей

этики и философии права, так что все права личности оказываются только рефлексией ее долга, а именно – служения не «человеку» или «народу», а служения абсолютному идеалу совершенной жизни, как гармоническому развитию духовного всеединства. Истинная «демократия» есть не господство всех, а служение всех. Только руководствуясь этой идеей возможно было бы преодолеть антиномию солидарности и свободы, о которую разбивается индивидуалистический либерализм и эстетизм. Точно также здесь делается попытка преодоления противоречий между консерватизмом и идеей прогресса путем обнаружения сопринадлежности сверхвременного и обусловленного временем, равно как исторической непрерывности и обновления в социальной жизни.

Принцип конкретного всеединства, органического мировоззрения, бывший центром русской мысли со времен славянофилов и, как мы увидели, нашедший свое выражение в двух различных формах – в философских системах Лосского и Франка, главенствует также в философии *С.Гессена.* Гессен, ученик Г.Риккерта, был сначала под сильным влиянием своего учителя; под знаком философии Риккерта целиком стоит его первая (на немецком языке) работа об «индивидуальной причинности»[908]. Исходя из развитого позднее Риккертом принципа «гетерологии», Гессен приходит затем к мировоззрению, основным принципом которого является «диалектика» как синтез противоположностей в конкретном целом. Главный предмет Гессена – педагогика. В его «Основах педагогики» (переведена на немецкий язык)[909] при помощи критики односторонности различных направлений в философии педагогики удалось достичь высшего синтеза образовательного идеала и системы образования, который удовлетворял бы общему, всеохватывающему развитию различных моментов человеческого духа. Большой заслугой Гессена является уничтожающая критика проводимых в СССР экспериментов в области воспитания и образования, основанная на точном знании положения дел. Интересно его исследование «Идея добра и зла в романе Достоевского «Братья Карамазовы», когда трех братьев Карамазовых – Митю, Ивана и Алешу он

представил экспонентами трех диалектически необходимых ступеней становления нравственного добра[910]. Как философ права Гессен занимается исследованиями «правового социализма»[911]. Анализируя новейшие умеренно-социалистические теории, в особенности в Англии (так называемый гильдейский социализм), отрицая марксистский социализм, он предпринимает попытку проектирования такой социалистической системы, в которой приводится к равновесию и синтезу юридически гарантированная свобода и чувство общности.

Значительным философским исследователем, в особенности, в гносеологии и эстетике является *В.Сеземан,* бывший ученик Марбургской школы, а теперь профессор в Ковно (Литва)[912]. Его основной труд по теории познания, важный по своей значимости, к сожалению, до сих пор не опубликованный в качестве книги, существует в виде статей («К проблеме познания» – статья опубликованная на немецком языке в трудно доступных трудах Ковенского университета, а также работа «К проблеме чистого знания» в «Философском вестнике», изданном в Бонне в 1927 г.)[913]. Сюда следует отнести его весьма ценную статью «Сократ и проблема самопознания», опубликованную на русском языке[914]. Эти исследования, с одной стороны, содержат очень тонкий, строго взвешенный и основательный анализ отношения между рациональным и иррациональным в познании, а с другой стороны, развивают идею непредметного, интуитивного знания, причем Сеземан в строго систематической и логической форме обосновывает по-своему главную мысль русской философии о цельном живом знании. Весьма совершенные его сочинения по эстетике «О природе поэтического образа» и «Искусство и культура»[915]. Хотя Сеземан и не занимается специально этикой и правовой философией, его философское творчество соединившее в себе миры русской и немецкой философии, имеет большую ценность и с точки зрения практической философии, потому что его мысль постоянно вращается вокруг центральной проблемы целостно-конкретного изображения жизни и знания.

* * *

Однако бóльший отзвук в кругах русских и, что особенно важно, нерусских читателей находит другое, чисто религиозное направление русской мысли. Центром внимания в нем стала своеобразная духовно значимая фигура религиозно-философского писателя *Николая Бердяева.* Он – не систематический философ, он – мыслитель, который свои религиозные интуиции, содержащие множество оригинальных и глубоких идей, предлагает читателю в логически необработнной, как бы сырой форме. Большая часть написанных им за последние 15 лет сочинений переведена на немецкий, а также на другие европейские языки (так, на немецком вышли «Миросозерцание Достоевского», «Смысл истории», «Новое средневековье», «Философия творчества», «Философия свободного духа», «Назначение человека»)[916]. Бердяева как по методу, так и по основной тенденции его мысли с полным правом называют «современным гностиком». Он никогда не был объективным исследователем, а страстным искателем Бога и справедливости; о себе он мог бы сказать словами Паскаля: «Я верю только тем, кто ищет вздыхая». В своем последнем произведении «Я и мир объектов», он пытается доказать, что принимаемая всеми философия предметного познания на самом деле не имеет общезначимости, что истина дается только как откровение в глубине человеческого духа.

Главная тема бердяевской мысли – отношение Бога и мира, рассматриваемое с точки зрения теодицеи, смысла трагедии и зла в судьбе человека и мира. Он объявляет себя принадлежащим христианству и даже православной церкви; однако он совершенно свободно относится к традиционным воззрениям, и ничто так не противно его беспокойно-подвижному духу как консерватизм, довольствующийся догматическими установлениями и слепой к трагической проблематике и антиномиям религиозного сознания. Он страстно борется со старым традиционным взглядом на Бога как на всемогущее, всеведущее и благостно неизменное существо, которое на высоте своего благодушия остается совершенно незатронутым трагизмом и динамикой мира. Напротив,

глубочайшую и лучшую сущность христианского сознания он усматривает в том, что Бог сам участвует в мировой драме как ее действующее и страдающее лицо. Его главной идеей является тесная взаимосплетенность и зависимость сущности и судьбы Бога и человека. Человек является не только творением и рабом Божьим, но – вместе с тем – активным соучастником в мистерии Божественной жизни. Без помощи человека Бог не может спасти мир; спасение мира является одновременно спасением Бога, в котором должен принять участие человек. Религиозное воззрение Бердяева явно антропологично и антропоцентрично. Можно было бы сказать, что его взгляды являются религиозно-христианской парафразой и углублением антропологических мотивов «богоборчества» Фейербаха и Ницше (последний оказал на Бердяева большое влияние). Он проповедует новый христианский гуманизм, в котором достоинство человека основывается на его роли свободного, творческого, активного со-работника в Божественном деле, даже спасителя Бога. Это религиозное воззрение имеет гностико-философское основание в дуалистической идее, связанной с космографией Якоба Бёме; «ничто», из которого Бог создал мир и человека есть особый, внебожественный элемент, а именно *«свобода»* – как *Ungrund*, как чистый момент неопределенности и безосновного стремления. Но как онтологический момент свобода является одновременно источником творчества, равно как источником колебаний и проблематичности, которые рождают зло, и тем самым Бог оказывается замешанным в трагической мистерии мирового становления.

Хотя все политическое в узком смысле слова само по себе чуждо и ненавистно Бердяеву, его мысль значительна с позиций правовой и социальной философии. От имени нового религиозного гуманизма Бердяев ведет страстную борьбу как против светского «либерального» атеистического гуманизма, так и против всякой дегуманизации жизни, ее овеществления и коллективизации. Он мечтает о «новом средневековье» как о новой органической эпохе, в которой творческая жизнь должна вырасти из религиозной общности и почвенности. Он отвергает

светский индивидуалистический либерализм, потому что он ведет к атомистическому разложению, а «формальная свобода» в ее эгоистическом равнодушии не гарантирует настоящей свободы. Одновременно он отвергает коллективизм, который приводит к деградации личности. Главный упрек Бердяева материалистическому социализму состоит в том, что в нем совсем не преодолевается цинический дух капитализма, а напротив, в сильнейшей степени увековечивается. Вместе с тем он хотел бы представить в новой, духовно-просветленной форме те зерна истины, которые содержатся в этих двух социальных устройствах: свободы, на которой строится истинная любовная общность, и общения, чувства ответственности за страдания бесправных, на которых основано внимание к свободному становлению человека. Для Бердяева свобода является не правом, а религиозной обязанностью человека, а солидарность – не ограничением личной свободы, а удовлетворением потребности в любви, внутреннем стремлении к общности судьбы человечества.

Сергей Булгаков является уже чистым теологом, а именно значительнейшим русским мыслителем-богословом. В юности он был исследователем-экономистом марксистского направления, а ныне является православным протоереем и ректором Русского Православного института в Париже. Мы не будем рассматривать здесь его богословское творчество в целом, представленное в многочисленных сочинениях, из которых основополагающим является изданная в Париже, в 1933 г. на русском языке книга «Агнец Божий. О Богочеловечестве» (Париж, 1933). Одно из его произведений – «Трагедия философии» – на немецком языке (Darmstandt, 1927) посвящено богословскому обсуждению философии и является попыткой приравнять главные направления философской мысли к основным ересям догматической истории. Но центральная идея его богословской системы имеет этическое и культурно-философское смысловое соответствие. Исходя из соображений Владимира Соловьева и живущего ныне в Советском Союзе в ссылке богослова Павла Флоренского, Булгаков развивает учение о «святой Софии», «Божественной

премудрости», как особенной потенции в Божественной сущности. Божественная премудрость есть «царство идей», mundus archetypus в Боге (сравни притчи Соломона 8.22). С другой стороны, София или ее отображение запечетлевается в сотворенном мире и образует женственно-восприимчивый, потенциально божественный момент мира; поэтому она символически отождествляется с Богоматерью (и одновременно с мистической Церковью Христовой). Эта богословская идея приводит к двум мировоззренчески существенным выводам. Во-первых, онтологически из нее следует утверждение «всеединства», первичной органически-гармонической структуры мирового бытия. Религиозно-этически это приводит к подчеркиванию потенциальной Божественности человечества и мира, что направлено против аскетически-мироотрицающей черты в христианском религиозном сознании; в противоположность ему в христианстве подчеркивался космический мотив «просветления мира». Этим религиозно подтверждается и освящается культурное творчество, стремление к совершенству, «обожению» всей, не только личной, но и общественной и социальной жизни. «Богочеловечество», ставшее всеобщим «Боготворением» становления – как и у Владимира Соловьева – в силу своего интегрального всеобъемлющего значения ведущей идеей эпического и культурно-философского сознания.

Лев Карсавин, историк по профессии (ныне профессор истории в Каунасе), является автором ряда религиозно-философских и богословских сочинений, отличающихся необычной тонкостью и остротой диалектической мысли. В своей главной работе «О началах» (название сознательно повторяет оригеновское ρερι άρχῶν он развивает близко к «негативной теологии» Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника строго логико-диалектически обоснованную систему, основной идеей которой является идея всепроникающего, обнимающего Бога и мир, всеединства[917], Эту же идею Карсавин положил в основание своей «Философии истории» (Берлин, 1923), в которой проведен самый

решительный отказ от веры в прогресс и рационалистически-этического понимания истории.

Совершенно в стороне от этой магистральной линии русского религиозного мышления, связанной с христианской верой стоят религиозные раздумья *Льва Шестова* (почти все его работы – «Ницше и Достоевский», «Апофеоз беспочвенности», «Гефсиманская ночь», «На весах Иова» и др. переведены на немецкий язык)[918]. Шестов решительно отвергает рациональный элемент во всей философской и религиозной традиции человечества; сам он находится под влиянием религиозных парадоксов Паскаля, Кьеркегора и Ницше. Вера в общепринятое в логике и этике будто бы является подлинным грехопадением человечества, начавшегося в философии с Фалеса, Парменида и, прежде всего, Сократа; фактически человек живет в мистическом страхе перед «ничто» и тоской по несказанному иррациональному блаженству и полноте развития жизни. Познание добра и зла, равно как и вера во всеобщую объективную истину были бы ночным кошмаром, сужающим и искажающим человеческую сущность; райские неведение и невинность, дающие каждому человеку свободу искать спасение своим собственным, невыразимым и объективно непостижимым образом, были бы единственно верной целью, соответствующей иррациональности жизни. Шестов – крайний религиозный анархист, цель которого настолько далеко отстоит от всех категориальных условий жизни человеческого коллектива, что его творчество становится практически бесплодными мечтаниями.

* * *

Третью группу современных русских мыслителей образует, как уже упоминалось, социальные философы и философы права.

Выросшие, в большинстве своем, в традициях русской философии права они выступают также и как чистые философы. Старейшим из них был *Л.Новгородцев,* прежде бывший деканом Московского университета, а позднее – Русского юридического факультета в Праге (умер в 1924 г.). Его первые опубликованные в России работы, к ним относится также сочинение «Кант и

Гегель в их учении о праве и государстве» (М., 1901), были критическим анализом исторической школы в философии права (с тенденцией реставрации «естественного права» на философско-идеалистической основе). Но с точки зрения философии права особенно актуальны его дальнейшие труды, в особенности, «Кризис современного правосознания» (М., 1909) и «Об общественном идеале» (М., 1917). Новгородцев, пожалуй, первым с присущей ему проницательностью отобразил кризис традиционной либерально-демократической правовой и государственной философии – тогда еще только кризис теории – и, в особенности, антиномию принципов «прав человека» и «суверенитета народа». «Об общественном идеале» посвящен критике социального утопизма. Противоположным этому выступает религиозно-обоснованный социальный утопизм в книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932). *Н.Сетницкого*[919], ученика оригинального русского мыслителя Николая Федорова[920].

Учеником Новгородцева является известный русский гегельянец *Иван Ильин.* Его главная работа «Учение Гегеля о Боге и человеке» – одно из самых глубоких и значительных сочинений о Гегеле[921]. В противоположность распространенным толкованиям гегелевской системы Ильин резко подчеркивает *конкретность* «идеи» или «понятия» у Гегеля, а его диалектику изображает в качестве логического оформления его конкретно-интуитивного идеализма. Как систематик Ильин стремится обосновать единство правового и религиозного сознания. И первое и второе опираются на первичную духовную интуицию общего, на интуитивно данную «очевидность» Божественного света в человеческом самосознании («Проблема современного правосознания» и «Религиозный смысл философии»)[922]. Религиозно-этическое мировоззрение Ильина имеет резко-заостренный бойцовско-моралистический характер. Особую работу он посвятил опровержению учения Толстого о «непротивлении злу» и обоснованию этико-политического активизма («О противлении злу силой», Берлин, 1925). В Германии Ильин снискал себе имя главным образом полными достоинства политическими статьями, поясняющими истинную

сущность и опасность коммунизма (сборник «Мир перед пропастью»), «Яд. Дух и сущность большевизма» и др.)[923].

Точно так же учеником Новгородцева является *В.Вышеславцев,* более работающий как чистый философ и философ религии. Его главная работа посвящена «Этике Фихте»[924]. Это сочинение, появившееся в 1914 г., наряду с известной книгой о Фихте, является первой попыткой дать оценку более поздних форм фихтевский философии в связи с общей проблематикой новейшего идеализма. Ныне Вышеславцев руководит русским религиозным издательством американской YMCA (YMCA-Press), в Париже[925]. Из сочинений Вышеславцева, изданных в эмиграции, следует упомянуть следующие: «Русская стихия у Достоевского» (Берлин, 1923), «Сердце в христианской и индийской мистике» (Париж, 1929) и, в особенности, изящную и литературно-блестяще написанную книгу «Этика преображенного эроса» (Париж, 1931). В противоположность Ильину религиозно-этическое мировоззрение Вышеславцева имеет эстетико-эротическую окраску. В последнем произведении, исходя из платоновского религиозно-философского учения об эросе и понятия сублимации в психоанализе, автор строит такую систему этики, главным мотивом которой является идея *просветления.* Сообразно с ней между чувственной сферой и высшим христианским идеалом Божественной и человеческой любви нет никакого абсолютного и непреодолимого различия, а напротив, благодаря «просветленному эросу» отношение непрерывного единства. Вышеславцев поистине является романтической натурой и потому нерасположенным к принципу государственности. Не будучи анархистом в политическом смысле, он видит в государстве только необходимый коррелят человеческого несовершенства и греховности, и подчеркивает необходимость помнить об имманентном трагизме государственного нормирования, построенного на принуждении.

Другим замечательным, философски образованным представителем этого направления является тяготеющий к чистой теории права *Г. Гурвич*[926] (ныне профессор философии права в Бордо). На русском языке он опубликовал работу о

социальной философии Руссо, а на немецком – исследование о философии права Гирке, и также часто парадоксальную книгу «Система конкретной этики Фихте». В последние годы он стал известен рядом основательных исторических и систематических исследований об идее «социального права» («Идея социального права» опубликована на французском языке в 1932 г.). Наряду с систематическим введением, она содержит основанную на глубокой научной эрудиции историю «социального права» от XVIII века до современности. Вслед за этой работой идут «Современность и идея социального права» (1931) и «Юридический опыт и плюралистическая философия права» (1935). «Социальное право», как его воспринимает и развивает Гурвич, есть право содружества – как бы синтез правового индивидуализма и государственного социализма. Социальное право обосновывается тем, что общность, «мы», рассматривается первичной категорией, слоем бытия, которая не должна истолковываться ни индивидуалистически, как внешнее отношение между изолированными индивидуумами или как господство целого над составными элементами, а как свободная взаимозависимость и взаимодействие людей; в своей первичной, неорганизованной форме социальное право в известной мере организует основу для всякого обобществления, а в своей организованной форме проявляет себя в свободной социальной демократии и в системе корпоративных общностей (содружеств). С точки зрения философии права и государства это учение в любом случае является интересной попыткой построить правовую базу свободного и умеренного социализма и преодолеть старые представления индивидуалистического либерализма и государственного социализма. Гурвич написал также интересный обзор о современной немецкой философии («Современные тенденции немецкой философии», Париж, 1930).

Чистым теоретиком права является *Н.Алексеев* (книга «Социальные науки и естественные науки», содержащая критику экономического материализма, «Основы философии права», «Всеобщее учение о государстве», «Право и нравственность» и др.)[927]. Он испытал влияние эмоциональной

правовой философии русско-польского философа Петражицкого, но натуралистический позитивизм последнего он старается заменить феноменологическим обоснованием права. Очень ценные исследования Алексеев посвятил истории русского государства.

Дельным представителем консервативного направления в государственном праве является *Е.Спекторский* (прежде ректор Киевского университета, – сейчас в Югославии), двухтомное сочинение которого «Теория социальной физики» (вышло в свет до революции) предлагает поучительное правовое и историко-философское рассмотрение социального натурализма, начиная с XVII столетия[928].

В обзоре современных русских правовых и социально-философских направлений не должно отсутствовать имя энциклопедически образованного, философски значительного, старого специалиста по русской национальной политической экономии и социологии *Петра фон Струве* (сейчас в Белграде). Струве в юности своей – главный основоположник русского марксизма (конечно, уже тогда неприемлющий марксисткой ортодоксии и, с ее точки зрения, бывший еретиком, из-за чего уже в 90-х годах прошлого столетия против него страстно боролся Ленин), в своем дальнейшем развитии приходит к убеждению ошибочности и пагубности социализма; это убеждение он пытается обосновать с социологической или социально-философской стороны. Из множества его научных теоретико-экономических, экономико-исторических и социологических трудов следует упомянуть только его главное произведение «Хозяйство и цена» и сочинение об «Универсализме и сингуляризме в социальной науке». Основополагающая мысль его социальной философии (которую он также чисто философски пытается закрепить «Сочинением о философском плюрализме») состоит в том, что общество, как органическая структура, есть не сознательно управляемое единство, а система свободных взаимодействий его членов; из этого следует принципиальная необходимость свободного, основанного на самодеятельности отдельных субъектов, экономического и социального строя, который не мог бы быть

заменен строем в духе коллективизма без парализующего его действия.

Наконец нужно упомянуть круг русских неосоциалистов, которые группируются в Париже вокруг русского журнала «Новый град»[929]. Главными участниками этого идейного движения являются Федотов, Бунаков, Степун (см. его книгу на немецком языке «Лик России и лицо революции», Берлин–Лейпциг, 1934). На основе опыта русской революции, исторического изучения русского прошлого и проникновения в сущность русского национального своеобразия эти писатели, следуя главным мотивам славянофильства, пытаются создать идеал нового одухотворенного, национально-окрашенного социализма, опирающегося на национальную веру в духе православия. Это движение, охватывающее небольшую группу высокоодаренных писателей и мыслителей, содержит в себе нечто романтически-идеалистическое, которым – в виду страшного разрушения большевизмом русской культуры и общества – часто измеряют необходимую трезвость политических взглядов; журнал скорее выступает свободной трибуной личных воззрений, нежели органом движения, определенного принятой программой. Все же для русского национального самосознания, равно как и для всеобщей ориентации в области правовой и социальной философии, большинство статей этого журнала содержат много ценного и интересного.

Перевод с немецкого А. Курапиной

Русская философия конца XIX и начала XX века[930,931]

Введение

Когда мне было предложено редактировать антологию новейшей русской религиозной мысли (начиная с конца XIX века), главная трудность, вставшая предо мной, была та, что французы называют *embarras de richesse*[932]. Людей, мысливших и писавших по религиозным вопросам, было за это время (в самой России по крайней мере до установления советского строя, а позднее – в русской эмиграции) очень много. Сюда относятся не только богословы в узком смысле слова, но и многие философы, поскольку они писали по философии религии; сюда относится также целый ряд поэтов, писателей и литературных критиков, многие из которых за это время принимали участие в религиозных борениях эпохи; и, наконец, сюда же принадлежат и многие чисто политические писатели, потому что в состав политической борьбы в эту эпоху в значительной мере входила борьба между атеизмом и религиозным обоснованием жизни и общественного идеала. Недостаточно было выбрать из этого множества писателей и мыслителей наиболее интересных, значительных и оригинальных; нужно было руководиться и более точным и объективным критерием.

К счастью, такой критерий – хотя, как тотчас ниже будет указано, и в несколько неопределенной форме – здесь как бы сам собою навязывается.

В интенсивной умственной и духовной жизни этой эпохи, из довольно значительного числа талантливых богословов, философов и эссеистов выделяется группа умов, которых можно назвать *религиозными мыслителями* в более специфическом смысле слова. В отличие от умов чисто теоретического склада, направленных на бескорыстное и бесстрастное познание бытия – включая ту его область, которая есть предмет религиозного сознания, – это тот умственный тип, который имел в виду Паскаль, когда говорил, что он одобряет «лишь тех, кто ищет, вздыхая». Это – люди (по большей части

трагического склада духа), которые через внутреннюю духовную борьбу и личный религиозный опыт достигают утверждения какого-либо нового понимания смысла жизни, указывают новые жизненные пути, борются против общественных верований и оценок и проповедуют новые (или старые, но забытые) высшие ценности, – люди, совершающие, по слову Ницше, *«переоценку ценностей».* Образцом таких умов на Западе были, например, Паскаль, Кьеркегор[933], Карлейль[934], Ницше, Шарль Пэги[935].

Особенность русской мысли состоит именно в том, что большинство ее, быть может, наиболее оригинальных и интересных мыслителей и, во всяком случае, все наиболее влиятельные из них – с самого возникновения самостоятельной русской мысли в первой половине XIX века и до наших дней – принадлежат именно к этому типу. Это – не столько философы и богословы, сколько духовные борцы и «пророки».

Однако, этот критерий все же лишь до известной степени мог помочь редактору, в подборе материала антологии русской религиозной мысли. Прежде всего оказалось все же невозможным совсем обойти и писателей иного умственного склада. Но самое главное сам этот критерий не настолько точен, чтобы можно было всегда отчетливо и с полной бесспорностью выделить мыслителей этого типа из общего состава других, тоже значительных умов, высказывавшихся по религиозным вопросам. И особенно трудно сделать это в отношении русской мысли, в которой разделение труда в области умственного творчества не пошло так далеко, как на Западе, и в которой преобладают люди универсального умственного склада. Лишь в некоторых случаях указанный признак давал бесспорный критерий отбора. Так, естественно было не включить в антологию таких выдающихся философов-теоретиков, как Л.М.Лопатин и князь С.Н.Трубецкой, хотя представленная ими «московская метафизическая школа» сыграла значительную роль в истории духовного развития эпохи; естественно было также исключить таких интересных специалистов-богословов, как Несмелов и Тареев.

С другой стороны, такие богословы, как о.Павел Флоренский и о.Сергий Булгаков, хотя по сознательному

замыслу стремились не реформировать религиозное сознание, а только дать новое богословское выражение традиционных учений церкви, фактически были столь оригинальными творческими религиозными умами, что необходимость включения образцов их творчества в состав антологии была очевидна. Столь же естественным казалось редактору из числа поэтов и писателей, принимавших участие в духовном движении эпохи, выбрать двух – Мережковского и Вячеслава Иванова, первого – как родоначальникка т.н. «нового религиозного сознания», и второго, как представителя редкого в России типа изысканной тонкости религиозной мысли, и оставить в стороне других. При этом, однако, с сожалением пришлось отказаться от включения в антологию литературного критика и историка русской мысли М.О.Гершензона, который, не будучи в строгом смысле религиозным мыслителем, имел и проповедовал свой оригинальный идеал духовной жизни. Но уже труднее было принять положительное или отрицательное решение в других, тоже, так сказать, промежуточных случаях. Так, если вполне естественно было исключить политических писателей, хотя и высказывавшихся по вопросам религии, то лишь с величайшим сожалением пришлось к их составу причислить и оставить за пределами сборника такого совершенно выдающегося и оригинального мыслителя, как П.Б.Струве, который, будучи по главной своей специальности политическим писателем, социологом и экономистом, по существу своей умственной натуры был духовным борцом и сыграл руководящую роль, как один из зачинателей и вождей духовного переворота эпохи.

В отношении представителя совсем другого типа русской мысли, выдающегося русского философа Н.О.Лосского – образца чисто абстрактно-теоретического мылителя (гносеолога и метафизика) – обратное, положительное решение было принято на том основании, что проповедуемый им – редкий в русской мысли – чистый и последовательный абстрактный теизм хорошо восполняет общую картину русской религиозной мысли и в этом отношении имеет и чисто религиозное значение. Но, конечно, редактор вполне сознает, что в этих и им подобных случаях его выбор оспорим и носит на себе неизбежный

отпечаток субъективности. Он может лишь с полной правдивостью заверить, что руководился не личными симпатиями и антипатиями, а старался всюду применять объективные критерии.

Во всяком случае, предлагаемая антология русской религиозной мысли в силу указанных оснований, а также ограниченности ее объема, никак не претендует на исчерпывающую полноту и не может дать полной картины движения религиозной мысли эпохи. Редактор был бы удовлетворен, если бы компетентная критика признала, что ему удалось дать в достаточно характерных образцах некоторое, хотя бы приблизительно верное общее представление о характере и ценности новейшей русской религиозной мысли и пробудить интерес к ней.

Эпоха, представленная в предлагаемой антологии, естественно выделяется, как некий особый исторический период в истории русской мысли. Чтобы понять это, надо вкратце коснуться ее прошлого. Самостоятельная русская религиозная и философская мысль возникает в 30-х годах XIX века; поскольку рождение и развитие мысли поддается вообще причинному объяснению, это идейное духовной культурой, происшедшего в эпоху наполеоновских войн 1812–1815 гг. и в следующие за ними десятилетия. Идеи французской, немецкой и английской романтики и немецкой идеалистической философии не только с жадным увлечением воспринимаются образованным слоем русского общества, но и дают толчок для пробуждения самостоятельной мысли. Первое обнаружение этого духовного возрождения есть изумительный универсализм и одухотворенность поэзии Пушкина, положившей начало великой русской поэзии и изящной литературы XIX века. Одновременно пробуждается русская мысль; в 20-х гг. группа одаренных юношей образует кружок шеллингианцев: 30-е гг. есть эпоха увлечения гегельянством. Так складывается течение, известное под именем «идеализм 30-х гг.». Из этого брожения идей рождается первое проявление самостоятельной русской религиозной мысли – знаменитое «Философское письмо» Чаадаева (1836) – опыт религиозного осмысления исторической

судьбы Западной Европы и России. По мысли Чаадаева несчастье России состоит в отсутствии в ней подлинной христианской общественной культуры; заимствовав христианство от обособившейся в духовном провинциализме Византии, Россия оторвалась от основного русла христианского просвещения, создавшего европейскую культуру. Толчок, данный Чаадаевым, и возникшая из него идейная борьба привела к образованию в 40-х гг. двух лагерей – западников и славянофилов. Если западники – мыслители, призывавшие Россию следовать по пути европейской культуры, были – в отличие от Чаадаева – либералами-рационалистами, представителями возродившейся на Западе «просветительной» философии «левого гегельянства» и французского радикализма и социализма 40-х гг. – то славянофилы, мечтавшие об оригинальной русской или славянской духовно-общественной культуре, были первыми представителями творческой религиозной мысли в России. Славянофилы противопоставляли индивидуализму и рационализму Запада, возникшим, по их мнению, из традиций древнего Рима и римской церкви, идею целостной духовно-общественной культуры, господствующей на христианском востоке, который один только, как они утверждали, сохранил неискаженными подлинные заветы христианства. Сюда относятся такие мыслители, как родоначальник русской философии, бывший шеллингианец Иван Киреевский, проповедник живого, истекающего из опыта сердца знания и основанной на нем духовной целостности – идеалов, выражение которых он нашел у восточных отцов церкви, и первый оригинальный русский богослов Алексей Хомяков, создавший учение о церкви, как свободно-любовном «соборном организме», которому одному только открывается высшая правда христианства. Идеи славянофильства отразились на глубоких религиозных исканиях двух великих русских писателей – Гоголя и, позднее, Достоевского.

В известном смысле борьба между западничеством и славянофильством проходит с того времени и до наших дней через все развитие русской мысли. Но, начиная с конца 50-х гг., т.е. с начала эпохи реформ в царствование Александра II,

религиозно-философская мысль 30–40-х гг. вытесняется из внимания общества и почти исчезает. Ее заслоняет пробудившийся в эту эпоху страстный интерес к социально-политическим проблемам, который имеет своим духовным фундаментом либо позитивизм и религиозный индифферентизм, либо, еще чаще, воинствующий рационализм и атеизм. Этот умственный тип (в различных его вариантах) почти беспредельно господствует в России с конца 50-х гг. вплоть до конца 70-х и остается по крайней мере преобладающим до самого конца XIX века. (Нынешняя философия русского большевизма есть, кстати сказать, некий возврат к нему и притом в самой крайней, упрощенной и вульгаризованной его форме).

Но на пороге XIX и XX вв. (и особенно поле 1905 года, когда политическое волнение, получив первое удовлетворение в установлении конституционного строя, временно затихает) совершается существенный перелом в умственном настроении русского общества. Если рядовая масса русского образованного общества продолжает еще жить прежними идеалами, то в ее элите пробуждается интерес к забытым проблемам эстетики, философии и религии. Поколение, достигающее зрелости к началу нового века, через головы своих отцов подает руку своим дедам и прадедам – «иделистам» 30-х и 40-х гг. В 90-х гг. XX века появляется группа молодых поэтов, получивших сначала прозвище «декадентов» и позднее назвавших себя более подходящим именем «символистов» (Мережковский, Брюсов, Бальмот, Блок, Белый, позднее Вячеслав Иванов и Федор Сологуб); в их лице начинается новый расцвет русской поэзии, находившейся в полном упадке предыдущие десятилетия; и с этим связано пробуждение интереса к духовной и религиозной жизни. Одновременно возникает и быстро достигает успеха новое течение социально-экономической мысли, известное под несколько обманчивым именем «марксизма». По первоначальному своему замыслу т.н. «марксизм» был – в пределах социалистической мысли – западнической реакцией против типично русского славянофильски окрашенного «народничества», мечтавшего об

особом, русском пути к социализму (через развитие института сельской общины) в отличие от западноевропейского пути через капитализм и либерально-демократический строй. Дело шло, казалось, о разногласии чисто социально-политическом, не имеющем никакого принципиально идейного значения. Но очень скоро обнружилось, что разногласие это идет гораздо более глубоко. «Народничество», почти безраздельно господствовавшее начиная с 60-х гг., как бы неразрывно срослось с общим духовным и умственным типом русской радикальной интеллигенции. Борьба против «народничества» поэтому вскоре же развернулась в принципиальную борьбу против всего этого традиционного духовного типа. Правда, левое крыло «марксистов», под водительством Ленина вскоре создавшее столь влиятельное движение «болыпивизма», осталось в кругу старых представлений и даже усилило их односторонность своей фанатической проповедью материализма и атеизма. Однако, противоположное, «правое» крыло, быстро оторвавшись от своей «марксистской» пуповины, обнаружилось как движение, направленное на решительный пересмотр *духовных основ* традиционных воззрений русской радикальной интеллигенции. В 1902 году группа недавних «марксистов» – молодых мыслителей, которым суждено было сыграть большую роль в дальнейшем духовном развитии России (Струве, Булгаков, Бердяев, Франк и др.) выпускает сборник «Проблемы идеализма», в котором призывает от позитивизма и материализма к идеалистической философии. Примерно та же группа издает в 1909 году еще более сенсационный сборник «Вехи», в котором подвергает резкой критике все господствующее мировоззрение русской революционной интеллигенции с его материализмом и отрицание духовных ценностей, и уже прямо призывает к религиозному обоснованию жизни и общественных идеалов. В 1902 году по инициативе другой, тоже религиозно заинтересованной группы писателей во главе с Мережковским, в воззрениях которой заметно влияние старого славянофильства, возникают в Петербурге «Религиозно-философские собрания» (позднее перешедшие в «Религиозно-

философские общества» в Петербурге и Москве), в которых происходит первая идейная встреча между свободными религиозными мыслителями и иерархами православной церкви. В 90-х гг. XIX века философы Московского университета Лопатин, С.Трубецкой и Н.Грот проповедуют права метафизики и основанием философского журнала и общества возрождают интерес к исконным традициям философской мысли. Так, из разных источников постепенно слагается умственное течение, представляющее русскую религиозную мысль XX века. Ее участники пошли позднее, естественно, каждый своим особым путем.

Как обычно бывает в таких случаях, это умственное течение имело своих – одинаковых в свое время – предшественников. В начале 80-х гг. русское общество, жившее в ту эпоху совсем иными интересами, было взволновано религиозным переворотом, происшедшим с величайшим русским писателем XIX века Львом Толстым. Толстой, в своих художественных произведениях упивавшийся красотой и бесконечным многообразием чувственно-земной жизни, поведал в своей «Исповеди», как он осознал бессмысленность, пустоту и суету этой жизни. В ряде религиозных произведений, ради которых он почти забросил свой дивный художественный дар, он стал проповедовать, что жизнь можно осмыслить только через аскетическое отречение от культуры, науки, искусства, политики, через буквально-точное соблюдение Христовых заветов самоотверженной любви и непротивления злу, через возврат к смиренной, полной лишений и физического труда жизни русского крестьянина. Проповедь Толстого породила целое движение «толстовцев» и отразилась и в народной массе усилением сектантства.

Еще почти десятилетием раньше, юноша 21 года Владимир Соловьев вступил в литературу небольшой книжкой «Кризис западной философии» – против позитивистов (1874). Сольвьев, в то время ученик славянофилов, изображал упадок западной философии, как итог ее рационалистических предпосылок, и призывал к религиозному обоснованию мировоззрения. Университетский диспут, на котором Соловьев защищал свою

книгу, как диссертацию на степень магистра философии, был общественной сенсацией; книга была встеречена бурными протестами позитивистов, но и пророческим замечанием одного из участников диспута: «Россию можно поздравить с новым гением». Своими дальнейшими произведениями (в которых он резко разошелся с славянофилами и стал проповедовать христианское возрождение общественной жизни на основе религиозного универсализма и сближения России с Западом) Соловьев быстро приобрел себе имя самого выдающегося и благородного русского религиозного мыслителя.

Оставаясь сначала одиноким, он под конец своей недолгой жизни и особенно после своей смерти (1900) имел большое влияние.

В известном смысле он может считаться единственной идейной нитью, связующей религиозную мысль XX века с мыслителями XIX.

И наконец, в последней четверти XIX века скромный, при жизни совершенно неизвестный публике, но высоко почитаемый такими людьми, как Достоевский (в последние годы его жизни), Толстой и Соловьев, библиотекарь Московской публичной библиотеки Николай Федоров сочинял свой до безумия фантастический, но и религиозно гениальный «проект» духовного возрождения человечества через активное общее участие в Христовом деле преодоления смерти. Его произведения были опубликованы только после его смерти, в 1907 году, и создали целую группу фанатически верующих учеников.

Эти три мыслителя могут, таким образом, быть признаны зачинателями и предшественниками в конце XIX века русской религиозной мысли XX века; и поэтому образцы их творчества включены в антологию. В эту же эпоху (именно – в 80-х гг.) творили и другие религиозные мыслители. Упомяну из них гениального Константина Леонтьева, сочетавшего эстетическое восхищение полнотой жизни и культуры (приводившее его к аморализму, похожему на идеи Ницше) с суровым византийским пониманием христианства и с политической реакционностью, и последнего благородного представителя старого

славянофильства Ивана Аксакова; был и целый ряд эпигонов славянофильства, которое у них выродилось в узкий и политически реакционный национализм. Но все эти мыслители по всей своей духовной формации принадлежат XIX веку и не оказали никакого влияния на мысль XX века. Они поэтому естественно выпадают из рамок предлагаемой антологии.

Духовное движение и религиозная мысль XX века были в пределах самой России искусственно прерваны революцией 1917 года, утвердившей советский строй с его официальной доктриной материалистического атеизма. Во влиянии на народные массы и полуобразованные слои общества воинствующий атеизм внешне одержал, таким образом, полную победу над движением религиозного возрождения. С абсолютным подавлением свободы мысли и слова в советской России, всякое публичное обнаружение религиозной мысли стало невозможным; и хотя в последние годы русской церкви снова предоставлена некоторая возможность богослужебной жизни и церковного самоуправления (что есть свидетельство, что в скрытой глубине русское религиозное сознание не могло быть подавлено), самостоятельная религиозная мысль по-прежнему остается невозможной. К счастью, почти все русские мыслители, дожившие до большевизма, эмигрировали (или были высланы из России советской властью) и продолжали и продолжают умственно творить за пределами России. Благодаря этому, описываемое движение религиозной мысли продолжается до наших дней. Таким образом, эпоха возрождения русской религиозной мысли, – первые проблески которой относятся к последней четверти XIX века, и которая, как общее течение, начинает формироваться на рубуже XIX и XX веков – доходит до нашего времени. Предлагаемая антология и пытается дать читателю наиболее интересные и характерные образцы этой новейшей эпохи русской мысли.

* * *

Нелегко определить своеобразие общего типа русской религиозной мысли, представленной в предлагаемой антологии. Конечно, при многообразии и разнородности ее отдельных представителей не может быть и речи об определении того, что

обще им всем, о подведении их, так сказать, под один общий знаменатель. Но даже отыскание преобладающих черт этой мысли есть дело не легкое – особенно для редактора, который сам – один из ее участников. Я ограничиваюсь здесь поэтому немногими краткими указаниями (в дополнение к тому, что было сказано выше о типе русского религиозного мыслителя), предоставляя в остальном самому читателю сделать общие выводы из содержания антологии.

Одна из самых характерных черт преобладающего типа русской мысли, обильно представленного в антологии, есть, так сказать, ее *эмоциональность и интуитивность,* ее определенность сильными стихийными страстями, оценками и чувствами. Людей этого типа трудно даже назвать «мыслителями» в строгом смысле слова; они скорее суть, как уже сказано выше, духовные борцы, обличители, проповедники, «пророки». Получается почти впечатление, как будто они мыслят не умом, а каким-то другим, более первичным и стихийным духовным органом, каким-то «нутром» свей души. Они иногда умственно беспомощны и слабы; вся сила и значительность их заключается в напряженности их чувств и в оригинальности их непосредственной интуиции, их общего духовного отношения к жизни, которое им иногда лишь с трудом удается выразить в точных понятиях. Таковы, например, Толстой, Федоров, Розанов, Мережковский, отчасти, несмотря на внешнюю остроту мысли, Шестов. Но сюда же относятся *по существу* и некоторые мыслители, обладающие большой умственной культурой и широким умственным образованием. Так, Владимир Соловьев, подлинный и сильный философ, по внешнему облику своей мысли человек даже рационалистического склада ума, любивший, например, «логически» доказывать догматы веры, обретает основную свою интуицию из мистического видения. Такие ученые богословы, как Флоренский и Булгаков, и такой образованный и умственно тонкий философ, как Бердяев, по уществу суть, каждый по-своему, натуры эмоциональные, одержимые сильными духовными страстями.

Вторая характрерная черта русской религиозной мысли есть ее органическая связь с мыслью общественной, с политическими интересами. Если особенность религиозной мысли вообще, в ее отличии от мысли отвлеченно-философской и научной, состоит в том, что она направляет жизнь человека, указует ему путь, по которому он должен идти, то русская религиозная мысль отличается тем, что путь этот почти всегда не путь личного спасения, а путь общественного устроения. Через всю историю русской мысли, начиная с ее зарождения, в 30-х годах прошлого века и до наших дней, проходит один характерный ее тип, определенный сочетанием религиозной проблематики с проблематикой судеб России и Европы, исторических судеб человечества вообще, – иначе говоря, сочетанием философии религии с философией истории и политической философией. В отношении многих руссих мыслителей с трудом можно определить, кто они – мыслители религиозные или политические; скорее они – то и другое в неразделимом единстве. Некоторые из представленных в сборнике мыслителей были (в короткий промежуток 1905–1917 гг., когда в России была возможна политическая деятельность в европейском смысле слова) и политическими деятелями (таковы Евгений Трубецкой и в меньшей степени Булгаков в течение первой половины его жизни). Вл.Соловьев не был политическим деятелем только потому, что в его время это было невозможно, но он был блестящим, страстным и влиятельным политическим публицистом. Федоров, Розанов, Трубецкой, Бердяев писали по текущим политическим вопросам. Даже Толстой, несмотря на свое принципиальное отрицание государства и политики, неоднократно вмешивался в политическую борьбу. Но самое главное – почти у всех религиозные идеалы находят свое последнее выражение в идеалах политических, в требованиях реформирования общественного порядка. Этот тип мысли есть одновременно и духовный источник, и следствие того векового политического брожения, в котором Россия находится начиная с восстания декабристов 1825 года. Исключения, как, напр., Шестов, целиком сосредоточенный на индивидуальном спасении, или

такие чистые философы, как Лосский, – здесь чрезвычайно редки.

И наконец, по своему содержанию русская религиозная мысль характеризуется преобладанием в ней мотивов апокалиптического или эсхатологического порядка, как и вообще в этом состоит одно из отличий русского христианского сознания от западного. Западное христианство сумело формировать общественную культуру, осуществить в общественной жизни некоторые элементарные христианские принципы; но это было куплено ценою забвения, в значительной мере, первохристианского сознания неизбежности и близости «конца мира», и поэтому непрочности, условности и относительности всякого устроения земной жизни. Обратное – в России: неустанная мысль о конце мира, о непрочности и несущественности всякого относительного земного устроения, или – в другом, более распространенном варианте – страстная устремленность к последней цели христианской веры – к преображению мира и к наступлению Царства Божия, к осуществлению абсолютной правды, к явлению «нового неба и новой земли», настолько доминирует в русском христианстве, что часто идет в ущерб трезвой и ответственной нравственной задаче христианского просветления и оздровления земной жизни; или по крайней мере не проводится отчетливая граница между этими двумя разнородными целями. Большинство вошедших в предлагаемый сборник мыслителей – Толстой, Федоров, Соловьев, Мережковский, Флоренский, Булгаков, Бердяев – отражают в своей мысли, каждый по-своему, эту апокалиптическую или эсхатологическую черту русского религиозного сознания.

Противоположная и противоборствующая этому направлению тенденция также, впрочем, представлена в сборнике – в лице Е.Трубецкого и редактора сборника.

* * *

Выбор отрывков из произведений мыслителей, собранных в антологии, представлял также некоторые трудности. Нелегко у писателей, большинство которых творили в течение нескольких десятилетий и естественно изменяли за это время свои

воззрения, найти сравнительно краткий отрывок, который достаточно полно и адекватно выражал бы основную идею данного мыслителя. Редактор поневоле должен был здесь руководиться неким общим чутьем, и его решения естественно оспоримы. По общему правилу я старался представить мысль каждого автора образцом из последнего, наиболее зрелого периода его творчества. Но не всегда это оказывалось целесообразным. Укажу на два исключения из этого правила, которые пришлось допустить. Вл.Соловьев изложил наиболее ярко общие основы своего религиозного мировоззрения именно в ранних своих произведениях. Я остановился поэтому на двух отрывках из раннего, наиболее синтетического его труда, выражающего его основную религиозную интуицию – «Чтения о Богочеловечестве», дополнив их отрывком также из ранней, характерной для его общих религиозных воззрений «Лекции о Достоевском». (Этим, кстати сказать, *terminus a quo*[936] эпохи, представленной в сборнике, несколько искусственно отодвинут в прошлое до начала 80-х годов; выбор, однако, оправдан тем, что именно идеи этих произведений оказали наибольшее влияние на позднейшую русскую религиозную мысль). Аналогичные соображения руководили выбором отрывка из произведений Мережковского. В многочисленных позднейших книгах этого автора-мыслителя вообще капризно-своевольного и логически недостаточно отчетливого и ответственного – элемент риторики и парадокса в гораздо большей мере идет в ущерб серьезному идеологическому устремлению, чем в начале его творчества. Это касается не только книг последнего эмиграционного периода его творчества (начиная с 20-х годов), но и произведений среднего периода, эпохи его сближения с революционным течением в 1905–1917 гг., когда он проповедовал довольно туманную религию «Третьего Завета» (намек на которую встречается, впрочем, уже в представленном здесь отрывке). К тому же, наиболее значительную роль, как пробудитель интереса к религии и инициатор т.н. «нового религиозного сознания», Мережковский сыграл в более ранний период своего творчества. Поэтому он представлен отрывком

из бесспорно самой значительной своей ранней книги «Религия Толстого и Достоевского».

При размещении авторов в антологии я придерживался по возможности хронологического порядка. При этом пришлось, однако, комбинировать два, иногда расходящихся между собою хронологических признака: время жизни и время опубликования приводимого произведения. В основу размещения положен первый из этих признаков, как более существенный. В силу его участники антологии распадаются примерно на три группы: 1) мыслители, относящиеся всецело или главным образом к концу XIX века (Толстой, Федоров, Соловьев) – и они сами расположены в хронологическом порядке жизни, хотя приводимые произведения Соловьева на 20 лет старше соответствующих произведений Толстого и Федорова; 2) поколение писателей, родившихся в конце 50-х и 60-х гг. XIX века (Мережковский, Розанов, Трубецкой, Шестов, В.Иванов); и, наконец, 3) поколение писателей, родившихся в 70-х и 80-х гг. – все остальные участники сборника. В пределах этих последних двух групп авторы размещены в порядке опубликования приводимых произведений. Поэтому Флоренский – по возрасту младший из всех участников сборника – помещен первым в последней группе, так как его книга, отрывки из которой здесь представлены, вышла уже в 1913 году, т.е. в эпоху до первой мировой войны и большевизма, и так как, к тому же, он оказал большое влияние на Булгакова. Не следует, впрочем, при этом упускать из вида, что все представители двух последних групп по своему творчеству являются – для первых двух десятилетий XX века – современниками и совместно участвовали в движении религиозной мысли этой эпохи.

Примечания

[1] - Франк С.Л. На юридическом факультете в 90-х гг. // Россия и славянство. 1930. № 61. 25 января. С.4.

[2] - Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн.I. С.IX.

[3] - Хоружий С.С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии. 1994. № 11. С.52.

[4] - Булгаков С.Н. Без плана // Вопросы жизни. 1905. Кн.2.

[5] - Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С.93.

[6] - Франк С.Л. Религия и наука//Критическое обозрение. 1909. Вып.VI. С.91.

[7] - Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Русская мысль. 1907. Кн.3. С.III.

[8] - Франк С.Л. Молодая демократия // Свобода и культура. 1906. № 2. С.76.

[9] - Франк С.Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922. С.53.

[10] - Там же. С.51.

[11] - Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. М., 1990. С.136.

[12] - Там же. С.144.

[13] - Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции. Наст.изд. С.136.

[14] - Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1926. № 1. С.19.

[15] - Там же. С.22.

[16] - Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. Наст.изд. С.159.

[17] - Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. М., 1989. Т.I.

[18] - Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С.153.

[19] - Там же. С.77.

[20] - В выступлении 6 октября 1914 г. «От Канта к Круппу» на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл.Соловьева В.Ф.Эрн доказывал, что пушки Круппа созданы мироотрицающим духом европейской (немецкой) философии, когда «географическая карта Земли предстала германскому воображению огромным и сладким меню невиданного в мире пиршества» (Эрн В.Ф.Сочинения… С.312).

[21] - Франк С.Л. Еще о национализме в философии. Наст.изд. С.113.

[22] - Франк С.Л. О национализме в философии. Наст.изд. С.106.

[23] - Там же. С.107.

[24] - Эрн В.Ф. Культурное непонимание. Ответ С.Л.Франку // Сочинения. М., 1991. С.121.

[25] - Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева. Наст.издание С.314.

[26] - Франк С.Л. Гносеология Гете//Русская мысль. 1910. Кн.VIII. С.92.

[27] - Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева. Наст.изд. С.312–340.

[28] - Там же. С.315.

[29] - Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С.III–IV.

[30] - Франк С.Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. Кн.III. С.32. Интересно, что один из рецензентов книги С.Л.Франка «Предмет знания» не без снисходительной иронии вопрошал: «…каким образом в книге, написанной при содействии «мертвого» и «одностороннего» дискурсивного мышления, г.Франк думает дать понятие о «бесконечно богатом» и «живом» интуитивном знании». «Право – продолжал рецензент, – тот древний грек-философ, который ничего не говорил, а только тыкал пальцем, был последовательнее г-на Франка» (См.: «Русские записки», 1916. № 6. С.72).

[31] - Франк С.Л. Предмет знания… С.205.

[32] - См.: Бердяев Н.А. Два типа миросозерцания // Вопросы философии и психологии. 1916. Т.134.; Булгаков С.Н. Новый

опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник. 1916. Т.I; Гессен С.И. Новый опыт интуитивной философии//Северные записки. 1916. № 4–5; Лапшин И.И. Мистический рационализм проф.Франка // Мысль. 1922. № 3. Лосский Н. О. предложил большую рецензию в «Вопросах философии и психологии» (1916. Т.132–133). Мною названы наиболее крупные имена авторов, откликнувшихся на книгу С.Л.Франка. Но и помимо названных откликов появилось множество других, анализ которых был бы очень полезен для понимания закономерности развития русской философии этого периода.

[33] - Гессен С.И. Рец. на книгу Франка С.Л. Предмет знания // Речь. 1916. № 17. 18 января. С.3.

[34] - Булгаков С.Н. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник. 1916. Т.I. С.152, 153.

[35] - Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. Кн.1. Цит. по: На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х гг. М., 1990. С.328.

[36] - Франк С.Л. Реальность и человек. Париж, 1956. С.90.

[37] - Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С.184.

[38] - Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // По ту сторону правого и левого. Сб. статей. Под ред. В.С.Франка. Париж, 1972. С.115.

[39] - Там же. С.150–151.

[40] - Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М., 1990. С.487.

[41] - Там же. С.550. Проблема зла у С.Л.Франка рассмотрена в кандидатской диссертации Е.Долгих: Метафизика зла в русской религиозной философии. В.Соловьев и С.Л.Франк. СПб., 1994.

[42] - Там же. С.551.

[43] - Франк С.Л. О невозможности философии. Наст. изд. С.89.

[44] - Там же. С.92.

[45] - Франк С.Л. Непостижимое... С.315.

[46] - Франк С.Л. Непостижимое… С.551.

[47] - Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Paris: YMSA-press. 1956. С.70.

[48] - Зак Л.В. Семен Людвигович Франк – мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. протоиерея О.Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С.22.

[49] - Цит. по ст. Бингсвангера «Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке» (Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С.32).

[50] - См.: «О поисках смысла войны» (Русская мысль. 1914. Кн.XII), «О духовной сущности Германии» (Там же. 1915. Кн.X.), «Мобилизация мысли в Германии» (Там же. 1816. Кн.IX).

[51] - Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. № 4. С.218.

[52] - Франк С.Л. Русское мировоззрение. Наст.изд. С.173.

[53] - Там же. С.166.

[54] - Франк С.Л. О задачах познания Пушкина, Наст.изд. С.253.

[55] - Франк С.Л. Русское мировоззрение. Наст.изд. С.161–195.

[56] - Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. Наст.изд. С.152.

[57] - Франк С.Л. Два письма Вячеславу Иванову. Наст.изд. С.97.

[58] - Франк С.Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой. Наст.изд. С.283.

[59] - Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1990. С.17. «В гуманизме, – писал С.Л.Франк, – свобода была отождествлена с бунтом; творческие глубины человеческого духа пытались утвердить отрешением их от божественной почвы» (См. статью «Религиозно-исторический смысл русской революции». Наст.изд. С.119–137).

[60] - Франк С.Л. Большевизм и коммунизм как духовные явления. Наст.изд. С.143.

[61] - Там же. С.137–149.

[62] - Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник. Наст.изд. С.459–478.

[63] - Франк С.Л. Русское мировоззрение. Наст.изд. С.161–195.

[64] - Франк С.Л. Легенда о Великом инквизиторе. Наст.изд. С.370.

[65] - Там же. С.367–374.

[66] - Франк С.Л. Религиозность Пушкина. Наст.изд. С.214.

[67] - Франк С.Л. О задачах познания Пушкина. Наст.изд. С.248–273.

[68] - Франк С.Л. Религиозность Пушкина. Наст.изд. С.213–226.

[69] - Франк С.Л. Светлая печаль. Наст.изд. С.288–302.

[70] - Франк С.Л. Пушкин как политический мыслитель. Наст.изд. С.226–247.

[71] - Там же. С.226–247. Сейчас просто необходимо назвать имя П.Б.Струве, первого серьезного разработчика идей либерального консерватима применительно к общественно-культурным условиям России. Он же первым заговорил о либерально-консервативном содержании политических взглядов А.С.Пушкина.

[72] - Франк С.Л. Крушение кумиров//Сочинения. М., 1990. С.18.

[73] - Франк С.Л. Русское мировоззрение. Наст.изд. С.161–195.

[74] - Франк С.Л. Русская философия, ее характерная особенность и задача. Наст.изд. С.205–210.

[75] - Франк С.Л. Памяти Л.М.Лопатина. Наст.изд. С.422–425.

[76] - В рецензии на книгу В.В.Зеньковского «История русской философии» С.Л.Франк непреклонно строг к «публицистам, моралистам, социологам и литературным критикам» и к попыткам видеть в них философов. О В. В. Розанове он пишет: «Можно ли назвать философом человека, который по самой своей натуре не мог и не хотел логически связать и оформить свои мысли, – который мыслил вообще не умом, а какими-то

реакциями своего духовного нутра…». (Новый журнал. 1949. № 22. С.296).

[77] - Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. Пг., 1917. С.6.

[78] - Краткий перечень суждений о родстве идей С.Л.Франка и его европейских коллег см.: Некрасова Е.Н. Семен Франк // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1995. Вып.2. С.170–171. О том же см. у Л.Бинсвангера в Сборнике памяти Семена Людвиговича Франка (Мюнхен, 1954. С.31, 36:38) и в статье Т.В.Резвых – С.Л.Франк Э.Гуссерль: от мышления к бытию (Начала. М., 1993. № 3). Очень категоричен С.Левицкий: «Ведущая западная гносеологическая мысль развивалась в начале XX века в направлении онтологизма (например, зарождавшаяся тогда феноменология Гуссерля). Следует заметить, что в этом отношении русская гносеологическая мысль на голову выше западной – и, главным образом, благодаря Лосскому и Франку» (Грани. 1954. № 22. С.148).

[79] - Впервые: Вестник Русского Христианского Движения. Париж, 1986. № 146. С.103–124. Редакция журнала сопроводила публикацию статьи С.Л.Франка следующим примечанием: «Печатается по машинописной копии с автографа, сделанной Виктором Семеновичем Франком (1909–1972). Ему же принадлежат примечания к биографии. Машинопись хранится у Василия Семеновича Франка (Мюнхен), любезно предоставившего «Вестнику РХД» право на ее публикование».

[80] - С.Л.Франк цитирует «Эннеады» – собрание 54 трактатов основателя неоплатонизма Плотина (203/4 или 204/5 – 269/70). Постоянно высокая оценка Плотина у С.Л.Франка объясняется, в частности, следующим его суждением: «… надо вместе с Плотином – против Платона или классического платонизма – признать, что «мир идей» мыслим сущим лишь в «божественном духе» – во всеобъемлющем единстве, которое не отвлеченно-вневременно, а конкретно-сверхвременно». (Франк С.Л. Непостижимое//Сочинения. М., С. 292).

[81] - Аналогия, проводимая С.Л.Франком, содержит указание на «ренессансный» характер русской культуры начала XX века. Его поколение, достигшее зрелости к началу века, «через головы своих отцов подает руку своим дедам или прадедам – «идеалистам» 30-х и 40-х гг.». (Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Вашингтон–Нью-Йорк, 1965. С.9). Речь, следовательно, идет о Ренессансе, возрождении идеализма 30–40-х гг., С.Л.Франк упоминает кружки Николая Владимировича Станкевича (1813–1842) и Александра Ивановича Герцена (1812–1870), участники которых в своем стремлении служить ближнему и обществу, воодушевлялись расплывчатым и прекрасным юношеским идеализмом, нередко переходящим в религиозный пафос. Но «из этого брожения идей – пишет С.Л.Франк там же – рождается русская религиозно-философская мысль, оттесненная на авансцену духовной жизни в 60-е годы материализмом, позитивизмом и атеизмом».

[82] - Отец философа Людвиг Семенович Франк (1844–1882) – врач («женские и детские болезни»), имевший право на практику по всей территории Российской империи независимо от вероисповедания. Работал в Мариинском приюте Общества для попечения о детях лиц, сосланных по судебным приговорам, основанном в 1872 г. Среди прочих членами-учредителями Общества были предполагаемые, в связи с женитьбой Л.С.Франка, его будущие родственники – Россиянский Мовша Менделевич и Россиянская Розалия Моисеевна. «Во воздаяние отлично усердной службы и во внимание к безвозмездным трудам по исполнению обязанностей врача» по представлению Общества Л.С.Франк был награждай орденом Св.Станислава III степени, установленного для нехристиан (См.: Врачебные ведомости. 1878. № 260). Л.С.Франк во время русско-турецкой войны состоял в распоряжении Московского военного округа по делам военно-эвакуационной службы. (Сообщено Е.Лучук).

[83] - Особый вид толкования Пятикнижия, изданный по древнееврейскому манускрипту в Лейпциге (1873) и в Варшаве (1880). Он, как и другие толкования, представляет собой экзегетические тексты, выявляющие самые глубинные смыслы

Ветхого завета и позволяющие сделать заключения, которые, по первому взгляду, невозможно вывести.

[84] - Обряд в синагоге, когда «свитки закона», т.е. тексты Торы (Пятикнижия) обносились по молящимся в храме. Характер философии, продуманной и выстраданной религиозности С.Л.Франка, является предметом особенного исследования. Центральное указание о ней содержится в записной книжке от 12 марта 1950 г., в заметке, сделанной за девять месяцев до смерти: «Бог есть для меня лично-подобное, схожее со мной существо и начало – глубочайшая, вечная, совершенная сущность личности – и, вместе с тем, глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня – доверие к бытию» (См.: Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Под ред. протоиерея о.Василия Зеньковского. Мюнхен, 1950. С.4). В одном из писем к другу он поясняет свое понимание откровения не в богословском, не в религиозном, а в философском смысле. «Откровение» противополагается им предметному знанию: данность бытия открывается (дана «откровенно»), но остается непостижимой, трансрациональной. Первичной в познании выступает активность «откровенной» реальности (Там же. С.30–31). Его переход в православие, как видно из «Пережитого», был не изменой иудаизму, а возвращением к Богу из «неверующей юности». Свое христианство С.Л.Франк сознавал как наслоение на ветхозаветной основе, как «естественное развитие религиозной жизни своего детства». А.В.Карташов писал, что С.Л.Франк мог принять крещение ранее 1910 года, но этому мешали соображения морального плана. Известно, что иудеи, принимавшие православие, сразу же уравнивались в правах с прочими, православными обывателями Российской империи. При наличии ограничений для иудеев на занятие определенных мест на государственной службе принятие православия могло быть истолковано как момент самого простого житейского устроения. Соображения элементарной порядочности в таком деле в условиях непорядочного отношения правительства к иноверцам вынудили С.Л.Франка воздерживаться от принятия крещения. «После манифеста 17 апреля 1904 г. о свободе

совести и Октябрьской конституции 17 октября 1905 г. пали одно за другим моральные препятствия для еврея принимать православие» (Карташов А. В. Идеологический и церковный путь Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка... С.69). Духовным отцом С.Л.Франка стал священник К.М.Аггеев, по поводу книги которого – «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н.Леонтьевым понимания христианства» (Киев, 1909) – С.Л.Франк написал свою известную статью «Миросозерцание Константина Леонтьева» (Критическое обозрение. 1909. Вып.7. С.79–86).

[85] - Зак Василий Иванович (Цалель Ицкович) – род.ок.1854 г. Служил помощником провизора в аптеке, в Москве; вольнослушатель Московского университета. За сношения с эмигрантами в 1878 г. был арестован и выслан под надзор полиции в Восточную Сибирь; дважды бежал, но неудачно. В 1884 г. срок ссылки окончился и он возвратился в Москву. (Деятели революционного движения в России. Библиографический словарь. М., 1930. Т.2: Семидесятые годы. Вып.2. С.437:438).

[86] - С.Л.Франк перечисляет имена выдающихся представителей русской освободительной интеллигенции: литературных критиков и публицистов Николая Александровича Добролюбова (1836–1861), Дмитрия Ивановича Писарева (1840–1868), идеолога революционного народничества Петра Лавровича Лаврова (1823–1900) и литературного критика и общественного, и политического деятеля Николая Константиновича Михайловского (1842–1904). Сформированное ими моральное и культурно-философское мировоззрение русской интеллигенции С. Л. Франк подверг уничтожающей критике в статьях «Этика нигилизма. К характеристике нравственного миросозерцания русской интеллигенции» (1909 г.), помещенной в сборнике «Вехи», и «De profundis» в сборнике «Из глубины» (1918). Упомянутая статья Н.К.Михайловского «Что такое прогресс» (1869) обосновывала «субъективный метод», оцененный Франком как объяснение и оправдание

морализма русской интеллигенции, который он приравнял к утилитаризму, приведшему ее к отрицанию культуры и религии.

[87] - Никитин Алексей Максимович (1876–?) – меньшевик, юрист. После февральской революции – председатель Московского Совета рабочих депутатов, министр почт и телеграфов во втором и третьем коалиционном Временном правительстве, и в последнем его составе был также министром внутренних дел. Принимал участие в подпольной деятельности Временного правительства. После окончания гражданской войны работал в кооперации.

[88] - Спиноза Бенедикт (Барух) (1632–1677) – голландский философ-пантеист. Его мысль оказала большое влияние на формирование мировоззрения и философии С.Л.Франка, о чем он пишет несколько ниже. С.Л.Франку принадлежит перевод книги Купо Фишера о жизни и философии Спинозы. Свидетельством постоянного внимания к Спинозе выступают частые ссылки на него и две статьи С.Л.Франка «Учение Спинозы об атрибутах» (Вопросы философии и психологии. 1912. № 14. С.523–567) и «Основная идея философии Спинозы» (Путь. 1933. № 37. С.61–67). Параллель между Спинозой, отрицавшим свободу воли, и К. Марксом была обычным в 90-е гг. толкованием К.Маркса как жесткого детерминиста, что, в конечном счете, и отталкивало от марксизма.

[89] - Чупров Александр Иванович (1842–1908) – экономист, основоположник русской статистики, участник земского либерального движения, один из наиболее популярных профессоров Московского университета (с 1872 по 1898 гг.). «… Его имя недаром ставят наряду с именем Грановского. Его личная ученая работа не велика объемом, хотя и богата содержанием. Но огромно было его влияние и значение, как учителя в самом широком и самом лучшем смысле этого слова» – писала кадетская газета «Речь» от 26.02 (10.03) 1908 г.

[90] - Учебное заведение для армян, основаное в 1815 г. Иваном Лазаревичем Лазаревым, 1827 г. получило именование Лазаревского института восточных языков и постепенно превратилось в заведение, готовящее переводчиков восточных

языков и чиновников дипломатической службы. В гимназических классах этого учебного заведения учился С.Л.Франк. В 1918 г. оно было преобразовано в Московский институт востоковедения.

[91] - «Известные студенческие беспорядки», о которых пишет С.Л.Франк, оцениваются в советской исторической литературе как первая общероссийская забастовка студенчества. Поводом к ним стали события 8 февраля, когда отмечалась очередная годовщина основания Санкт-Петербургского университета. Студенческие беспорядки в университете и нападение полиции на студенческую демонстрацию стали началом широких волнений, охвативших большинство учебных заведений России. «Великим постом того года Москва иногда представляла вид города, объявленного в осадном положении…» (Материалы по истории студенческого движения в России. Лондон–Петербург, 1906. С.11). Из Московского университета постановлением его правления было исключено 840 студентов и, кроме того, 199 человек были исключены по причине административной высылки из Москвы и арестов.

[92] - Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд. СПб., 1900. На эту книгу откликнулись выдающиеся представители русского марксизма. П. Маслов, отметивший в своей рецензии (Жизнь, 1900. Т.12. С.392–395), что в объективизме автора «много фальшивой научности»; А. Богданов, который вывел работу С.Л.Франка за пределы политической экономии, как науки, на том основании, что автор пользуется «субъективно-общественно-психологическим методом» (Из мира критических увлечений // Жизнь. 1901. Т.3. С.186–200); П.Струве, весьма высоко оценивший книгу (Русское богатство. 1901. № 8. С.113–117); Г.В.Плеханов в социал-демократическом научно-политическом журнале «Заря» (1901. № 2–3. С.324–321) дал резко отрицательную оценку книги. О своей реакции на эти две рецензии С.Л.Франк рассказывал на страницах книги «Биография П.Б.Струве» (Нью-Йорк, 1956. С.24:25).

[93] - Водовозова Мария Ивановна, урожд.Токмакова (1869–1954) – дочь известного сибирского купца, переселившегося в

Ялту в 1883 г. и занявшегося виноделием. Родственники С.Л.Франка и он сам отдыхали у Токмаковых, о чем ниже вспоминает С.Л.Франк. М.И.Водовозова в 1895 г. основала издательство (существовало до 1905 г.) для выпуска марксистской и социал-демократической литературы. Ведала беллетристическим отделом в марксистком журнале «Начало» (1899 г.).

[94] - Статья С.Л.Франка «Психологическое направление в теории ценностей. О теории предельной полезности» была опубликована в журнале «Русское богатство» (1898. № 8. С.60–110).

[95] - Зак Лев Васильевич (1892–1980) – сводный брат С.Л.Франка, художник, ученик И.Машкова. Работал в Италии, Германии, Франции.

[96] - Статья «Фридрих Ницше и этика любви к дальнему» была опубликована в сборнике «Проблемы идеализма», вышедшем под редакцией известного русского ученого правоведа, неокантианца, уже тогда склонявшегося к религиозной метафизике, Павла Ивановича Новгородцева (1856–1924). Сборник издавался Московским психологическим обществом и вышел в ноябре 1902 г. Историки русской общественной мысли высоко оценивают значение этого сборника, видя в нем первую попытку русского либерализма выработать теоретические основания своего общественного миросозерцания. Став заметным этапом в движении части русской интеллигенции «от марксизма к идеализму» (само движение получило свое именование от названия книги С.Н.Булгакова «От марксизма к идеализму. Сборник статей. 1896–1903». СПб., 1903) и далее к метафизике, полное значение он выявил позднее, в связи с появлением сборника «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918). Предпринятая в «Проблемах идеализма» попытка философско-идеалистического и философско-религиозного обоснования либерализма стала первой в создании особой, «веховской» идеологии, сочетавшей в практическо-политической области либеральный консерватизм, а в области философской – различные варианты религиозной метафизики. В

многочисленных отзывах и рецензиях на этот сборник не осталась незамеченной статья С.Л.Франка, а в журнале «Новый путь» (1903. № 3. С.206–212) ей была посвящена отдельная рецензия М.А.Ш-ского.

[97] - Струве Петр Бернгардович (1870–1944) –выдающийся представитель русской общественности и культуры конца XIX – первой половины XX столетия, политический деятель, ученый-экономист и философ, журналист и литературный критик, последовательный критик революционного марксизма и социализма, друг С.Л.Франка. С.Л.Франк написал «Биографию П.В.Струве» (Нью-Йорк, 1956). «Освобождение» – двухнедельный политический журнал, выходивший с 1 июля 1902 г. по 5 (18) октября 1905 г. сначала в Штутгарте (до сентября 1904 г.), а потом в Париже. Всего вышло 79 номеров. При журнале издавался «Листок освобождения» (26 номеров в 1904–1905 гг.). Инициатива создания журнала принадлежала московским интеллигентским и либеральным земским кругам, на первых порах поставившим перед журналом сплочение всех оппозиционных сил под лозунгом «Долой самодержавие». Редактором журнала был П.Б.Струве. Журнал подготовил создание «Союза Освобождения», ставшего предшественником партии народной свободы (конституционно-демократической партии). Об истории создания журнала см.: Петрункевич И.И. Воспоминания. Берлин, 1934. Сотрудничество С.Л.Франка с журналом началось, видимо, с 1902 г. (См.: Письма С.Л.Франка к М.А. и П.Б. Струве. 1901–1905 гг. Публикация и примечания М.А.Колесова и Н.С.Плотникова // Путь. 1992. № 1. С.304–305). Под различными псевдонимами С.Л.Франк опубликовал в журнале более 10 статей.

[98] - Политехнический институт в Санкт-Петербурге был открыт 1 октября 1902 г. и деканом экономического отделения был назначен Посников Александр Сергеевич (1846–1921), выдающийся экономист либерально-народнического направление, работавший там до 1919 г. Он «сумел подобрать и очень хорошую компанию преподавателей на экономическом отделении» (Кареев Н.Н. Прожитое и пережитое. Л., 1990. С.223). В разное время в институте на экономическом

отделении работали М.И.Туган-Барановский, П.Б.Струве, М.М. Ковалевский, А.А.Корнилов, Л.П.Карсавин и др. С.Л.Франк поступил на работу в институт в сентябре 1914 г. и проработал в нем до 29 сентября 1917 г.

[99] - Первый заграничный съезд, на котором был организован «Союз Освобождения», состоялся 20–23 июля 1903 г. (а не весной 1904 г., как это указано у С.Л.Франка) в районе Шофнгаузена, на берегу озера Констанца. В числе участников съезда (всего их было около 20 человек) – Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, П.Б.Струве, С.Л.Франк (все четверо прошли путь «от марксизма к идеализму» и далее – в христианскую метафизику), а также другие авторы сборника «Проблемы идеализма» – Б.А.Кистяковский, Д.Е.Жуковский, который финансировал издание упомянутого сборника и журнал «Освобождение». «Союз Освобождения» закончил существование в октябре 1905 г., после образования кадетской партии. О работе съезда см.: Шацилло К.Ф. Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг. М., 1985.

[100] - Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1905. Книга снабжена послесловием С.Л.Франка: «К учению об отрицательном суждении»; Куно Фишер. Спиноза, его жизнь, сочинение и учение. СПб., 1906; Кюльпе О. Введение в философию/ Второе дополненное и исправленное издание / Перевод с третьего немецкого издания. Под редакцией и с предисловием С.Л.Франка. СПб., 1908.

[101] - Первый учредительный съезд конституционно-демократической партии состоялся в Москве 12–18 октября 1905 г. Материалы его см.: Конституционно-демократическая партия. Съезд 12–18 октября 1905 г. СПб., 1905. Долгоруков Петр Дмитриевич (1866 – ок.1945) – князь, земский деятель, член ЦК кадетской партии, депутат и товарищ Председателя I Государственной Думы. Долгоруков Павел Дмитриевич (1866–1930) – брат П.Д.Долгорукова. Один из основателей «Союза Освобождения». Председатель ЦК кадетской партии в 1905–1911 гг.

[102] - Женская гимназия Марии Николаевны Стоюниной в Петербурге открылась 25 октября 1881 г. и скоро приобрела

репутацию одного из лучших частных учебных заведений. В 1906 г. при ней были организованы Петербургские историко-философские и юридические курсы для слушательниц, исключенных из Бестужевских курсов. Об истории гимназии см.: Стоюнина М. Н. Воспоминания. // Минувшее. Исторический альманах. М., 1992. № 7. С. 375–414).

[103] - Фребелевские курсы были основаны по инициативе Санкт-Петербургского общества содействия начальному воспитанию в 1872 г., сначала с годичным сроком обучения, с 1878 г. с двухгодичным, и с 1907 г. – трехгодичным сроком обучения. Их задачей было готовить домашних воспитательниц, воспитательниц детских садов и учителей начальной школы. После Октябрьской революции они были преобразованы в Институт дошкольного воспитания. Свое название они получили от имени немецкого теоретика дошкольного воспитания Фридриха Фребеля (1782–1852), идеи которого были популярны в России.

[104] - Барцева Татьяна Сергеевна (1886–1979). См.ссылку 37.

[105] - Годы странствий (нем.).

[106] - Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Записки Историко-филологического факультета Императорского Петербургского университета. Пг., 1915. Ч.126. Эта работа имеет фундаментальное значение как для ее автора, так и в целом для развития философии всеединства, к которой должен быть отнесен С.Л.Франк. Она, а затем «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (Пг., 1917) и «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (Париж, 1939) составляют трилогию, в которой представлены логико-гносеологические и религиозно-онтологические основания его мировоззрения. «Предмет знания» получил развернутые отзывы со стороны многих из ведущих философов русского Ренессанса: Н.А.Бердяева (Два типа миросозерцания // Вопросы философии и психологии. 1916. Т.134. С.302–315), С.Н.Булгакова (Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник. 1916. Т.1. С.136–154), С.И.Гессена (Новый опыт интуитивной философии // Северные записки. 1916. № 4, 5. С.222–237), И.И.Лапшина

(Мистический рационализм проф. Франка // Мысль. 1922. № 3. С.140–152), Н.О.Лосского (Вопросы философии и психологии. 1916. Кн.132–133. С.155–178; Русская мысль. 1915. № 12. С.5–7), Т. Райкова (Вестник Европы. 1916. Т.3, кн.6. С.355–357). Защита С.Л.Франком магистерской диссертации состоялась 15 мая 1916 г. В обсуждении приняли участие А.И.Введенский, Н.О.Лосский, И.И.Лапшин и П.Б.Струве.

[107] - Санкт-Петербургские Высшие женские курсы открылись 20 сентября 1878 г. Их учредителем и директором был профессор К.Н.Бестужев-Рюмин, почему они и получили именование Бестужевских. Высокое качество преподавания обеспечивалось привлечением к работе лучших русских ученых, среди которых были Д.И.Менделеев, А.Д.Градовский, В.С.Соловьев, А.И.Введенский и др. С 1913 г. свидетельства об окончании курсов были приравнены к университетскому диплому. В 1918 г. они были преобразованы в III Петроградский университет и в 1919 г. включены в состав Петроградского университета. С.Л.Франк вел занятия на курсах поделились слушательницы в сборнике «Наша дань – Бестужевсим курсам» (Париж, 1971; особенно см.статью А.М.Кононовой-Милославской на стр.68–72). Раевские женские крусы – частные Высшие женские историко-литературные и юридические курсы, иногда называемые по фамилии его директора Николая Павловича Раева (1856–?). Основаны Высочайшим повелением 3 декабря 1905 г. Существовали до 1918 г. Психоневрологический институт был основан знаменитым ученым Владимиром Михайловичем Бехтеревым в 1908 г. и имел задачей разработку проблем общей и экспериментальной психологии и психиатрии, а также философских наук, имеющих тесное соприкосновение с психологией человека. Помимо медицинского факультета при институте были организованы факультеты по гуманитарным отраслям знания, что давало возможность получения широкого развития. Ныне это научно-исследовательский психоневрологический институт им.В.М.Бехтерева.

[108] - Еженедельное общественно-политическое и культурно-философское издание «Полярная звезда» выходило в

Петербурге в 1905–1906 гг. (14 номеров) и было закрыто 20 марта 1906 г. С 1 апреля 1906 г. вместо него стал выходить журнал «Свобода и культура» (8 номеров); издание прекратилось 31 мая 1906 г. В этих журналах было опубликовано 8 статей С.Л.Франка. Написанная совместно с П.Б.Струве статья «Очерки по философии культуры» была помещена во втором и третьем декабрьских номерах за 1905 г. О работе над ней С.Л.Франк рассказывал в «Биографии П.Б.Струве» (С.45).

[109] - «Русская мысль» – литературно-общественный, научный и политический журнал, выходивший в 1880–1918 гг. в Москве (до августа 1912 г.) и Петербурге. С 1907 г. его редактор – Александр Александрович Кизеветтер (1866–1936), историк, политический деятель, член ЦК кадетской партии и П.Б.Струве, сменившие на этом посту Виктора Александровича Гольцева (1850–1906), литературного критика и участника земского движения. Скоро А.А.Кизеветтер устранился от дел редакции, предоставив их полностью П.Б.Струве. С сентября 1906 г. беллетристический отдел журнала вел В.Я.Брюсов, а до него отделом руководил Д.С.Мережковский и З.Н.Гиппиус.

[110] - Книга С.Л.Франка «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» была издана солидным товариществом «Общественная польза» в Санкт-Петербурге в 1910 г. Оно существовало с 1860 по 1916 гг. В XX веке им были изданы книги Куно Фишера, Г.В.Плеханова («К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»), Аристотеля, Руссо – они входили в «Философскую библиотеку»; в «Исторической библиотеке» издавались сочинения С.М.Соловьева; в «Библиотеке общественных вопросов» – работы Ф.Энгельса, П.Н.Милюкова и др. Издательство предприняло и осуществило пятитомное «Общественное движение в России» (1909–1914) под редакцией Ю.Л.Мартова, П.П.Маслова и А.Н.Потресова. Книга С.Л.Франка состояла большей частью из статей, опубликованных ранее в журнале «Русская мысль» (3 статьи), газете «Слово» (4 статьи) и журнале «Критическое обозрение» (7 статей), а также в ряде других изданий. Статей из газеты «Речь» в этом сборнике нет.

На книгу С.Л.Франка, в частности, отозвался Н.А.Бердяев заметкой «Апологетика культуры» в журнале «Московский еженедельник» (1910, № 27), социолог Е.Де-Роберти в журнале «Запросы жизни» (1910. № 11. С.702) дал небольшую содержательную рецензию, в кадетской газете «Речь» (1910. № 72.) была рецензия Sergius'a (С.И.Гессена).

[111] - «Новый путь» – журнал, начавший выходить с конца 1902 г. и просуществовавший до конца 1904 г. Он был задуман как орган нового религиозного сознания, для пропаганды и развития идей возрождения жизни и искусства через религиозное творчество. Идейным вдохновителем издания был Д.С.Мережковский, а редактором (с июля 1904 г.) Д.В.Философов. С осени 1904 г. в редакцию журнала были привлечены идеалисты-«общественники» – Н.А.Бердяев и С.Н.Булгаков с тем, чтобы уделять больше внимания общественно-политическим вопросам. В этот состав редакции вошел С.Л.Франк. Однако, новая редакция не сошлась во взглядах со старой. «В редакции «Нового пути», в Саперном переулке, повеяло иным воздухом, сказать по правде – как бы чужим…» (З.Гиппиус. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951. С.144). С января 1905 г. вместо «Нового пути» стал выходить журнал «Вопросы жизни», который продолжил направление своего предшественника, таким, как оно было выработано идеалистами-«общественниками». «Вопросы жизни» прекратились на 12 номере за 1905 г. Об истории этих изданий см.: Евгеньев-Максимов В., Максимов Д. Из прошлого русской журналистики: Статьи и материалы. Л., 1930; Корецкая И.В. «Новый путь». «Вопросы жизни» // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX – начала XX века. 1890–1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М., 1982. С.179–233; Колеров М. А. «Вопросы жизни»: история и современность//Логос. 1991. № 2. С.264–273. Статья С.Л. Франка «Проблема власти» опубликована в журнале «Вопросы жизни» за 1905 г., № 3. С.205–250.

[112] - Открытие Религиозно-философского общества состоялось 3 октября 1907 г. Его работа началась докладом С. Алексеева-Аскольдова «О старом и новом религиозном

сознании». Последнее собрание было 21 мая 1917 г. С.Л.Франк выступил на заседании Религиозно-философского общества 16 ноября 1910 г. с речью «Памяти Льва Толстого».

[113] - Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. Петроград, изд. С.И.Сахарова и Г.А.Леман (Записки историко-филологического факультета Петроградского университета. Ч.138). Второе издание книги появилось только в парижском издательстве YMCA-Press в 1964 г.

[114] - Саратовский университет был основан 10(23) июня 1909 г. в составе одного медицинского факультета, и в том же году в нем начались занятия. В сентябре 1915 г. в Саратов из Киева были эвакуированы университет и Коммерческий институт. На 1917–1918 учебный год в университете было 5 факультетов (включая и историко-филологический) С.Л.Франк приехал в Саратов 1 сентября 1917 г.

[115] - Ольденбург Сергей Федорович (1863–1934) – востоковед-индолог, непременный секретарь Российской Академии наук и АН СССР. В описываемое время – член кадетской партии, министр народного просвещения во втором коалиционном временном правительстве, участник сборника «Проблемы идеализма». Вернадский Владимир Иванович (1863–1945) – выдающийся естествоиспытатель, создатель ряда научных отраслей. Автор концепции ноосферы. В описываемое время – активный деятель кадетской партии. Гревс Иван Михайлович (1860–1941) – историк и педагог; с 1899 г.– профессор Санкт-Петербургского, затем Ленинградского университета.

[116] - Жирмунский Виктор Максимович (1891–1991) – известный филолог, литературовед и историк литературы, германист. В 1917 и 1918 гг. работал в Саратовском университете. Бутенко Вадим Аполлонович (1877–1930) – историк, ученик Н.Н.Кареева, приват-доцент Петроградского университета; работал в Саратове с 1917 по 1928 г. В юбилейном сборнике «Саратовский университет. 1909–1959» (Саратов, 1959) сказано, что он «внутренне оставался на старых позициях и не оставил заметного следа в жизни факультета» (С.96). Веретенников Василий Иванович (1886–1942) – историк,

ученик А.С.Лаппо-Данилевского; работал в Саратовском университете с 1917 по 1920 гг., а затем в Харькове. Пиксанов Николай Кирьякович (1878–1969) – литературовед и историк русской литературы; профессор Саратовского университета (1917–1921), затем Московского и Ленинградского университетов.

[117] - В семье С.Л.Франка и Т.С.Бариевой было четверо детей: Виктор Семенович (1909–1972) – историк, последние годы жизни – комментатор радио «Свобода»; Алексей Семенович (1910–1969) – солист балета. Во время войны был тяжело ранен. Инвалид; Наталья Семеновна (род. в 1912 г.) – живет в Англии; Василий Семенович (род. в 1920 г.) – воевал в английской армии, после войны работал в различных международных организациях в Австрии. С 1962 г. работал на радио «Свобода» редактором отдела новостей. Ныне живет в Германии. (Сообщено В.С.Франком).

[118] - Без специальных архивных изысканий крайне трудно проследить чехарду преобразований в структуре Московского университета в революционные годы. Вероятно, речь идет об Институте научной философии. А.Чичерин в статье «О «последних русских философах» и трудах одного из них» (Московский журнал. 1992, № 2) рассказывает о С.Л.Франке: «Нам совершенно по вкусу пришелся внешне менее блестящий, дальше от нас стоящий по своему положению в университете, но истинно глубокий по уму – Семен Людвигович Франк. Он читал нам высший курс логики. Не было в этом курсе никаких явно мировоззренческих идей, никакой метафизики, ничего собственно религиозного. Строго ученый характер имела каждая лекция. Но в лекциях этих был такой сильный ток мыслей, что он вызывал радостное напряжение слушателя. А во всем была такая глубина и уверенность самораскрытия идей, что мы вступали в очень высокие сферы разума и бытия. Логика становилась обнаружением одухотворенности и разумности мира. Философскую закваску на всю жизнь мы получали не в патетически поданных Фохтом кантианских антиномиях, не в экстатических созерцаниях Ильина, не в холодной аналитичности Шпета, хотя и то, и другое, и третье было по-

своему плодотворно, а именно в этих лекциях с их сдержанным внутренним огнем». (Там же. С.30). В его воспоминаниях фигурируют также Фохт Борис Александрович (1875–1946) – философ-неокантианец; Ильин Иван Александрович (1883–1954) – неогегельянец, давший интуитивную трактовку философии Гегеля и феноменолог Шпет Густав Густавович (1878–1937).

[119] - Академия духовной культуры, Вольная академия духовной культуры – просветительская и творческая религиозно-культурная организация, созданная по инициативе Н.А.Бердяева вместе с его единомышленниками и разрешенная к деятельности официальными советскими властями. Работа академии началась, видимо, не ранее октября 1919 г. (См.: Переписка Н.А.Бердяева с о.Павлом Флоренским // Начала. Религиозно-философский журнал, 1933. № 4. С.96–97). Они проходили в форме публичных лекций и следовавших за ними обсуждений и диспутов. Деятельность академии прекратилась в 1922 г. в связи с высылкой ее инициаторов за границу. См.: Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. С.233–234; П. (Посников С.П.) Н.А.Бердяев. По личным воспоминаниям // Бердяев Н.А. Pro el contra. СПб., 1994. С.62–67).

[120] - Книгоиздательство «Берег» (согласно сведениям, данным в справочнике «Московские и ленинградские издатели и издательства 20-х годов» М., 1990. Ч.I. С.24) существовало в 1921 и 1922 гг. и в числе его основателей были Н.А.Бердяев, Я.М.Букшпан, А.Д.Кассель и С.Л.Франк. Оно названо среди других крупных частных издательств в Бюллетене комиссии Оргбюро ЦК РКП (б) по наблюдению над частным книжным рынком на октябрь–ноябрь 1922 г. в Москве. В нем сказано, что «Берег» выступает в защиту Шпенглера и ищет спасения от революции в славянофильстве (См.: Шарапов Ю.П. Из истории идеологической борьбы при переходе к НЭПу. Мелкобуржуазный революционизм – опасность «слева» 1920–1923. М., 1990. С.130). Сборник «Освальд Шпенглер и закат Европы. Н.А.Бердяев, Я.М.Букшпан, Ф.А.Степун, С.Л.Франк» М., 1921; тир. 10000 экз.; зарегистрировано в «Книжной летописи» № 3 от 1 февраля 1922 г. за № 768 (с. 29). В.И.Ленин по поводу этого

сборника писал: «По-моему это похоже на литературное прикрытие белогвардейской организации» (Полн.собр.соч. Т.54. С.198). Букшпан Яков Маркович (1887–1939) – экономист, сотрудник Института экономики РАНИОН, профессор Московского университета. Сфера научных интересов – прикладная экономика, мировое хозяйство, внешняя торговля. Репрессирован, расстрелян. Юровский Леонид Наумович (1884–1938) – экономист, с ноября 1917 г. ординарный профессор по кафедре политической экономии и статистики юридического факультета Саратовского университета, с 1918 г. – ректор Института народного хозяйства в Саратове. Не раз репрессировался при сталинском режиме, пока не был расстрелян 17 сентября 1938 г. «Введение в философию в сжатом изложении». Петербург. «Academia», 1922. С.Л.Франк ошибочно указал место издания книги. Второе, исправленное издание вышло в Берлине, в издательстве «Обелиск» в 1923 г. В России первое издание было повторено в Санкт-Петербурге в издательстве «Абрис-книга» в 1993 г. На первое издание в журнале «Под знаменем марксизма» (1922. № 10. С.225–227) последовала рецензия известного марксиста И.Луппола. «Очерк методологии общественных наук». М., 1922. На «Очерк» было множество рецензий, написанных и авторами-марксистами и религиозными мыслителями. См.стр. 221, 222 указателя И.Л.Беленького и Е.И.Серебряной «История русской философии конца XIX – начала XX вв.» (М., 1992).

[121] - Согласно записки И.С.Уншлихта, заместителя председателя ВЧК, поданной им 18.08.1922 на имя В.И.Ленина «операция (по аресту интеллигентов, высылаемых за рубеж – ЛЕ.) произведена в Москве и Питере с 16-го на 17-е, на Украине – с 17 на 18-е. Московской публике сегодня объявлено постановление о высылке за границу и предупреждены, что самовольный въезд в РСФСР карается расстрелом. Завтра выяснится вопрос с визами. Ежедневно будут Вам посылать сводку о ходе высылки. С ком. приветом. Уншлихт» (Цитируется по ст. А.М.Гак, А.С.Масальской, И.Н.Селезневой. Депортация инакомыслящих в 1922 г. (Позиция В.И.Ленина) //Кентавр. Историко-политологический журнал. 1993. N 95. С.83). Об

аресте членов «бердяевского кружка» в Москве, в том числе, и С.Л.Франка сообщила газета П.Н.Милюкова «Последние новости» в № 727 от 1 сентября 1922 г. в заметке «Аресты интеллигенции». В Германию С.Л.Франк со своим многочисленным семейством был выслан вместе с группой московской интеллигенции на немецком пароходе «Обербургомистр Гаккен» в последний день сентября 1922 г.

[122] - Открытие «Русского научного института в Берлине» состоялось 17 февраля 1923 г. Основная его задача – «изучение русской духовной и материальной культуры и распространение о ней знаний среди русских и иностранцев, а также содействие русской молодежи в деле получения высшего образования в Германии» («Новая русская книга. 1923. № 1–4. С.39). В институте было четыре отделения: духовной культуры, права, экономики, сельского хозяйства. Занятия начались 28 февраля того же года. Ректором института стал проф. В.И.Ясинский, его заместителем С.Л.Франк, секретарем Ученого совета – С.И.Гессен, (Дни. 1923. 25 февраля. № 9. С.5.).

[123] - Открытие Религиозно-философской академии состоялось 26 ноября 1922 г. на Иоахимштрассе, 13 в Берлине. В сообщении об ее организации говорилось, что «учреждение это чуждо политических тенденций. Оно исходит из того, что после внешних катастроф и кровавой борьбы должно наступить внутреннее углубление и искание исцеления в христианском единении. Академия ставит себе задачей разработку проблем религиозной философии и духовной культуры, и распространение среди русских более углубленных знаний в указанной области». Академия была открыта в качестве нового отделения русской секции Христианской ассоциации молодых людей (YMCA). С.Л.Франк вел занятия по основам философии и истории греческой философии. (Накануне. 1922. 17 ноября, № 8. С.5.). На открытии С.Л.Франк прочитал доклад «Философия и религия» (Там же. № 194). В 1924 г. в связи с переездом Н.А.Бердяева в Париж, туда же была переведена Академия.

[124] - Фасмер М.Р., Vasmer Max (1886–1962) – выдающийся немецкий славист, специалист по истории первых расселений славян и истории русского языка. Родился в Петербурге и

работал в России. С 1926 г. жил в Берлине, где основал «Журнал славянской филологии». После 1945 г. работал в Стокгольме и под конец жизни снова в Берлине, в свободном университете.

[125] - Кантовское общество (Kant-Gesellschaft) было основано Г.Файнингером в 1904 г. в Галле и сначала имело задачей исследование творческого наследия И. Канта, а затем – вообще исследовательскую работу в области философии. Было запрещено в 1938 г. и возобновило свою работу с 1964 г. Издает всемирно известные «Kant studien».

[126] - Известно, что С.Л.Франк был участником второго съезда польских философов, состоявшегося в Варшаве 23–28 сентября 1927 г. Он работал в секции метафизики и эпистемологии, где прочитал доклад «Проблема реальности». В сокращенном виде он опубликован в журнале «Przeglad filosoficny». 1928, R.31. SS.95–99 (Сообщено Е.Матушчик). На философском конгрессе в Праге, состоявшемся 2–7 сентября 1934 г. С.Л.Франк делал доклад «Современное духовное положение и идея негативной теологии» (секция «Религия и философия». Материалы доклада были опубликованы в «Actes du Huitieme Congres International de Philosophie a Prague 2–7 septembere 1934». Prag., 1936. PP.446–448. Кроме того, он участвовал в дискуссии на секции «Problemes divers Esthetique linguistique». О работе этого конгресса С.Л.Франк рассказал в статье «Философия и жизнь. Международный философский съезд в Праге»; в журнале «Путь» (1934, октябрь–декабрь, № 45. С.69–76).

[127] - Более подробные данные о названных изданиях С.Л.Франка см. в библиографическом указателе «Bibliographic des oeuvres de Simon Frank. Etable par Vasily Frank. Paris, Institut d'etudes Slaves. 1980. Упомянутая С.Л.Франком работа «Die russische Weltanschauung» публикуется в предлагаемом издании.

[128] - Елпатьевский Сергей Яковлевич (1854–1953) – прозаик, публицист, общественный деятель, врач. За революционную пропаганду был выслан в Енисейскую губернию, после ссылки поселился в Нижнем Новгороде.

[129] - Короленко Владимир Галактионович (1853–1912) – писатель и общественный деятель. Анненский Николай Федорович (1843–1912)–публицист, экономист, общественный деятель. С 1887 г. жил в Нижнем Новгороде и возглавлял нижегородскую земскую статистику. «Русское богатство» – литературный, научный и политический журнал, издавался в 1876–1918 гг. С 1892 г. становится органом народнической мысли. Идейный руководитель журнала Николай Константинович Михайловский пригласил сотрудничать в нем В.Г.Короленко и Н.Ф.Анненского в конце 1894 г. Они выступали в журнале под псевдонимом О.Б.А. «Русское богатство» вело активную полемику с марксизмом.

[130] - Успенский Глеб Иванович (1843–1902) – писатель-народник. С осени 1889 г. заболел нервным расстройством, а осенью был помещен в больницу для душевнобольных.

[131] - В отчете о чествовании В.Г.Короленко 4 января 1896 г. по случаю его отъезда из Нижнего Новгорода сказано: «Студент А.С.Баршев от имени молодежи благодарил Вл.Г. за его любовь и теплое отношение к молодежи» (Нижнегородский листок. 1896. № 5. 6 января). Весьма возможно, что С.Л.Франк зачитал свой адрес на вокзале 7 января непосредственно перед отъездом писателя.

[132] - Николай I и императрица Александра Федоровна были в Нижнем Новгороде 17–21 июля 1896 г.

[133] - Покровский Василий Иванович (1836–1915) – один из основателей земской статистики, член-корреспондент Академии наук с 1902 г. Попов Иван Иванович (1862–1942) – революционер-народоволец, писатель. Высланный в Сибирь в 1885 г., обосновался с 1894 г. в Иркутске, где редактировал газету «Восточное обозрение» и журнал «Сибирский сборник». Погожева Анна Васильевна (1865–1908) – общественная деятельница, основательница Общества народных развлечений в Москве, переводчица с французского и английского языков. (См.: Памяти А.В.Погожевой//Речь. 1907. № 15. 18(31) января. Погожев Александр Васильевич (1853–1913)–санитарный врач, статистик, автор множества работ по статистике труда, фабричному законодательству, промышленной медицины.

Редактор (1902–1903) первого в России журнала по гигиене труда «Промышленность и здоровье».

[134] - Горький Алексей Максимович (1868–1936) – Две небольшие статьи, написанные С.Л.Франком о нем в 1936 г. для немецких журналов оказались недоступными составителю.

[135] - Водовозова Мария Ивановна, урожд.Токмакова.

[136] - Альтшуллер Исаак Наумович (1870–1943) – ялтинский врач, лечивший Л.Н.Толстого, его корреспондент и адресат.

[137] - Зиммель Георг (1858–1918) – немецкий философ и социолог, представитель так называемой философии жизни. Его скептицизм выразился в основном убеждении принципиальной невозможности рационального познания всех областей бытия (что у Зиммеля получило именование жизни), доступного лишь «непосредственному переживанию». Отсылки на Зиммеля нередки в сочинениях С.Л.Франка. В «Русской мысли» (1908, № 6), опубликована статья-рецензия С.Л.Франка «Георг Зиммель. Кант и Гёте» на книгу Зиммеля «Kant und Goethe. Zur Geschicthe der modernen Weltanschanung». Виндельбанд Вильгельм (1848–1915) – немецкий философ-неокантианец. Его работа «Прелюдии» была переведена С.Л.Франком. В «Русской мысли» (1915. № 11) Франк опубликовал некролог В.Виндельбанду. Риль Алоиз (1844–1924) – немецкий философ, представитель критического реализма в неокантианстве.

[138] - Ницше Фридрих (1844–1900) – немецкий философ-иррационалист, оказавший огромное влияние на развитие европейской и русской культуры своим осознанием кризиса европейского гуманизма и христианства. Помимо статьи «Фридрих Ницше и этика любви к дальнему» С.Л.Франк пишет о немецком философе в статье «Штирнер и Ницше в русской жизни» (Критическое обозрение. 1909. № 5. С.85–92), включенной затем в сборник «Философия и жизнь» (1910) и в рецензии на книгу Karl Joel «Nietsche und die Romantik» («Вопросы жизни». 1905. № 9. С.277–279). Кроме этого, он участвует в редактировании отдельных томов замышляемого «Московским книгоиздательством» полного собрания сочинений Ф.Ницше. См.примеч.67.

[139] - Точное название упоминаемой С.Л.Франком книги П.Б.Струве – «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» (СПб., 1894. Вып.1.). См.: Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском. (СПб., 1901). Предисловие П.Б.Струве занимает около 90 страниц плотно набранного текста, составляя как бы первую часть книги, превращая ее в сочинение двух авторов. Если Н.А.Бердяев здесь выступает с позиции трансцендентальной философии, то П.Б.Струве уже занимает метафизические позиции. Таким образом, книга очень полно представила две главные формы движения «от марксизма к идеализму».

[140] - Статья С.Н.Булгакова в действительности называлась «Иван Карамазов как философский тип» и была опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1902. № 61. С.826–863).

[141] - Новгородцев Павел Иванович (1866–1924) – русский философ права, неокантианец, перешедший на позиции религиозной философии. Упоминается его работа «Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба» (М., 1898).

[142] - Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) – философ, основатель философии всеединства, оказавший громадное влияние на развитие русской религиозной мысли первой половины XX века. С.Л.Франк был продолжателем и одним из крупнейших представителей этого направления. См.статьи С.Л.Франка о В.С.Соловьеве в предлагаемой книге и примечания к ним. Братья Трубецкие – Сергей Николаевич (1862–1905) и Евгений Николаевич (1863–1920) – представители философии всеединства, друзья В.С.Соловьева. Лопатин Лев Михайлович (1855–1920) – представитель спиритуализма, высоко ценимый С.Л.Франком. См.его статью «Памяти Л.М.Лопатина». Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1941) – поэт-символист, представитель «нового религиозного сознания», общественный и культурный деятель.

[143] - См.: «Нижегородский листок», 1896. № 207. 29 июля, № 215. 6 августа; № 222. 13 августа. Статья подписана инициалами С.Ф.

[144] - С.Л.Франк приехал в Берлин осенью 1899 г.

[145] - Журнал «Мир Божий» был основан А.А.Давыдовой, первым редактором был В.П.Острогорский. Со второй половиный 90-х гг. журнал занял антинародническую позицию. В статьях «легальных марксистов», помещенных в журнале, прослеживается их движение к буржуазному либерализму и религиозному идеализму. Журнал закрыт в августе 1906 г. Был возобновлен в октябре того же года под названием «Современный мир». См.: Скворцова А.А. Мир Божий // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX – начала XX века. 1890–1904. Социал-демократические издания. М., 1981. С.136–197. Журнал «Начало» – один из первых журналов марксистской ориентации. Редактором-издателем была А.А.Воейкова, но фактически журналом руководил П.Б.Струве и М.И.Туган-Барановский. В 1899 г. вышло 5 номеров, после чего он был закрыт. Среди его авторов были С.Н.Булгаков, В.И.Ленин, Г.В.Плеханов, П.Б.Струве, М.И.Туган-Барановский и др. С.Л.Франк поместил в нем рецензию на книгу Л.В.Ходского «Политическая экономия в связи с финансами» (№ 5) и М.Н.Соболева «Очерки по истории внешней торговли в связи с развитием экономической жизни» (№ 4). О журнале см.: Абрамкин В.М., Дымшиц А.Л. «Начало». Марксистский журнал девяностых годов. М., 1932. «Handworterbuch fur Staatswissenschaften» – «Словарь государственных знаний» – энциклопедия, выходившая в Германии в конце XIX в. под ред. ведущих немецких ученых. Издатели русского перевода высоко оценили эту работу: «Словарь этот является настоящей энциклопедией, заключающей в себе массу драгоценных сведений по праву, статистике, финансам и прикладной экономии». Задумав сделать этот словарь доступным русскому читателю, издатели расположили статьи «Словаря» не в алфавитном, а в систематическом порядке, избрав для своих первых томов отдельные темы, как-то: «Земледелие и сельское хозяйство» (М., 1898), «Промышленность» (М., 1896), «Освобождение крестьян в связи с историей поземельных отношений на Западе» (М., 1897), «История труда в связи с историей некоторых форм промышленности» (М., 1987) и др.

С.Л.Франк принимал участие в этом издании в качестве переводчика отдельных статей.

[146] - Статья «О критическом идеализме» была помещена в № 12 журнала «Мир Божий» за 1904 г.

[147] - Помимо редакции перевода книги Эд.Гуссерля «Логические исследования. Ч.I. Пролегомены к чистой логике» (СПб., 1909 г.), С.Л.Франк написал предисловие к этой работе (С.VIII–XI). В «Московском книгоиздательстве» из полного собрания сочинений Ф.Ницше было осуществлено издание четырех томов. Непосредственно под редакцией и с предисловием С.Л.Франка вышли второй том «Несвоевременные размышления» (1909) и третий – «Человеческое, слишком человеческое» (1911).

[148] - Русское самодержавие и итальянское общественное мнение // Освобождение. 1903. № 24, 2 июня (Примеч. составлено В.С.Франком). Статья «Отцы и дети» за подписью «Независимый» была опубликована в книге «Освобождение» (Издается под редакцией Петра Струве. Кн.вторая. Paris, 1904. С.1–14). В статье автор настаивает на единстве «отцов»-либералов и «детей»-революционеров во имя идеала свободы.

[149] - Обстоятельный разбор и критику этой статьи дает Н.Авксентьев в эсеровском антивеховском сборнике «Вехи» как знамение времени» (М., 1910. С.102–144).

[150] - Точное название статьи «К теории конкретного познания» (Примеч. В.С.Франка).

[151] - См.: Новые данные к характеристике культурно-исторических, социологических и философских взглядов Лассаля // Вопросы философии и психологии. 1902. Т.65. С.951–976.

[152] - Немецкий журнал «Логос» был создан как один из национальных вариантов международного журнала по вопросам культуры. Инициаторами журнала выступили русские (С.И.Гессен, Ф.А.Степун, Н.Н.Бубнов) и немецкие студенты (Р.Кронер, Г.Мелисс). Помимо немецкого издания «Logos. Internationale Zeitschrift fur Philosophic der Kultur» выходило русское (1910–1914 гг. и один номер в 1925 г.) и итальянское (с

1916 г.). В немецком «Логосе» (он существовал под редакцией сначала Г.Мелисса, а затем Р.Кронера до 1933 г.) С.Л.Франк поместил несколько статей. Издательство Mohr-Siebeck, в котором выходил журнал, было основано в 1801 г. и названо так по фамилиям его основателей и совладельцев. Оно известно своими книгами по философии, социологии, праву и т.п.

153 - В тексте опечатка. На самом деле – М.М.Федоров. (Примеч.ред.).

154 - Федоров Михаил Михайлович (род. в 1858 г., по другим сведениям – в 1860 г.– ум. в 1933 г.) – редактор «Вестника финансов», «Ежегодника Министерства финансов», автор ряда публикаций по экономике России; в 1906 г. – товарищ министра финансов в правительстве С.Ю.Витте, основатель Петербургского телеграфного агенства, издатель и редактор газеты «Слово» (1906–1909 гг.), где много печатался С.Л.Франк. В 1919 г. был арестован по делу «Национального центра» (См.: Кутузов В.А. и др. Чекисты Петрограда на страже революции. Л., 1987. С.316).

155 - «Критическое обозрение» – серия периодических сборников, издававшихся в 1907–1909 г. комиссией по организации домашнего чтения на средства ее руководительницы Е.Н.Орловой, под редакцией М.О.Гершензона, В.А.Кистяковского, П.П.Гензеля и др.

156 - «Русская свобода» – журнал под редакцией П.Б.Струве вышел двадцатью пятью номерами с марта по октябрь 1917 г.

157 - История написания сборника «Из глубины» и его последующей долгой дороги к русскому читателю изложена Н.П.Полторацким в статье «Сборник «Из глубины» и его значение» на стр.103–117 его книги «Россия и революция. Русская религиозно-философская и социально-политическая мысль XX в.» (Сб.ст.Эрмитаж. 1988). Бекер Бруно Оскар (1885–1968) – родился в Санкт-Петербурге, приехал в Амстердам в 1922 г. Область научных занятий – европейская и русская история культуры, создатель нидерландской школы славистики.

158 - Журнал Петербургского Философского общества «Мысль» вышел в количестве трех номеров в 1922 году.

Редактировался журнал Э.Л.Радловым и Н.О.Лосским. Журнал был одним из последних прибежищ для немарксисткой мысли в Советской России. В нем были помещены статьи С.А.Аскольдова, Н.В.Болдырева, А.И.Введенского, Л.П.Карсавина, О.М.Котельниковой, Н.О.Лосского, К.М.Милорадович, П.Попова, Э.Л.Радлова. С.Л.Франк опубликовал в третьем номере статью «О задачах обобщающей социальной науки». Кроме того, в этом журнале были помещены рецензии на две работы С.Л.Франка. В первом номере – на «Очерк методологии общественных наук» (рецензия принадлежала Л.П.Карсавину), в третьем – на «Предмет знания» («Мистический рационализм профессора С.Л.Франка» И.И.Лапшина). Материалы журнала подвергались ожесточенной идеологической критике на страницах советской печати.

[159] - В списке работ пропущено указание на книги «Предмет знания» и «Душа человека» (Примеч. В.С.Франка).

[160] - Впервые: Idealismus. Jahrbuch fur idealistische Philosophic Zurich, 1934. S.147–161. На русском языке в переводе А.Г.Власкина и А.А.Ермичева опубликована в антологии «Русская философия: конец XIX–начало XX века» (СПб., 1993. С.380–395). Здесь печатается по указанному изданию. По общему признанию, главные идеи философии С.Л.Франка сосредоточены в его работах «Предмет знания» и «Непостижимое». «Ими, этими двумя украшениями не только русской, но и мировой философской мысли, творчество С.Л.Франка начинается и увенчивается» – писал В. Н. Ильин в статье «Николай Кузанский и С.Л.Франк» (Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Под ред. протоиерея о. В.Зеньковского. Мюнхен, 1954. С.96). «Абсолютное» выступает своеобразным связующим звеном двух основных сочинений мыслителя. В свернутом виде в статье присутствует содержание «Предмета знания» и одновременно дается как бы конспективное изложение «Непостижимого», в котором философ вновь предлагает свое учение о «предмете знания», с более глубокой проработкой онтологического аспекта.

[161] - Майстер Экхарт, Экхарт Иоганн (ок.1260–1327)– немецкий мистик, учивший о безосновном Божественном

«ничто» как основе бытия Бога и мира. Ближайшее сходство взглядов С.Л.Франка и Мейстера Экхарта заключается в характеристике ими глубинного слоя бытия, первичного по отношению к любому иному бытию. Это первичное бытие должно быть простым, внутренне единым (впрочем, как единство единства и многообразия, из которого проистекают различия вторичных частных содержаний) и, в этом смысле, по именованию Экхарта, должно быть «ничем», «тихой пустыней». Это глубинное бытие он также называет Божеством «в отличие от Бога» (См.: Франк С.Л. Непостижимое. М., 1990. С.295:450).
Беме Якоб (1575–1624) – немецкий простолюдин, сапожник из Герлица, философ-мистик, оказавший большое воздействие на европейскую и прежде всего немецкую философию, и очень популярный у русских философов XX века (Н.А.Бердяев, С.Л.Франк). «…Кому доступен живой смысл мудрости Беме, тот не смешивает всяческие алхимистически-астрологические шлаки с подлинным золотом в его учении. Беме не философ, а чистый мистик. Он не доказывает, не строит системы понятий – он только описывает, рассказывает тайны, которые раскрылись ему в живом видении и переживании» – писал С.Л.Франк в рецензии на главный труд Беме «Avrora, или утренняя заря в восхождении» (Русская мысль. 1915. Кн.II. С.5). Для С.Л.Франка «тайной», открытой Я.Беме, было его учение о Боге как единстве абсолютно противоположных начал. Само это единство не знает о себе самом, никем не познается и содержит в себе все возможные качества. Активное, разделяющее начало в первоначальном единстве Я.Беме именует Люцифером, первородным сыном Божиим, который отпал от Него. «…Если не само зло во всей явственности его зла, то все же некий его первоисточник скрыт в непостижимых для нас глубинах самого Бога. Этот мотив звучит в глубоких умозрениях о зле Якоба Беме и Шеллинга» (Франк С.Л. Непостижимое… С.545). Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854) – немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма, учил об абсолютном как тождестве противоположности идеального и реального, бесконечного и конечного. В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы…» писал, что

«основа существования Бога... – не есть Бог... Она есть природа в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность» (Соч. в 2 т. М., 1989. Т.2. С.107). Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) – немецкий философ, учивший об абсолютном («мировой дух», «мировой разум», «абсолютная идея») как основе существования и развития всех явлений природы и общества.

[162] - Немецкое «wissendes Nichtwissen» С.Л.Франк переводит как «ведающее неведение» (см.: Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С.198.).

[163] - «Недостижимое достигается посредством его недостижению (лат.).

[164] - Николай Кузанский (1401–1461) – теолог, философ и ученый, к которому С.Л.Франк относился с особенной любовью, почитая в нем своего вдохновителя и учителя. «Одна из самых интересных и важных мыслей Николая Кузанского состоит в том, что охваченная божественным совершенством и пребывающая обязательно в орбите его, каждая конечная и тварная вещь, пребывающая в любой точке мироздания, как в центре божественного сосредоточения и максимума, сама становится причастницей этому бесконечному совершенству и максимуму. В этом смысле божественный максимум сосредоточен в тварном минимуме и, обратно, тварный минимум содержит божественный максимум и им держится. Таким образом, из этого следует, что нет в мире вещи, которая не коренилась бы в божественном непостижимом и потому не была непостижима сама. В этом основной пафос религиозной гносеологии как Николая Кузанского, так и расширяющего его и договаривающего на основе пройденного за четыре с половиной века философского опыта С.Л.Франка» (Ильин В.Н. Николай Кузанский и С.Л.Франк // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. с.88–89.) Выражение «недостижимое достигается посредством его недостижения» из главного трактата Николая Кузанского «Об ученом незнании» впервые С.Л.Франк использует и разрабатывает в магистерской диссертации «Предмет знания». Это выражение имеет «два смысла, смотря по тому, берется ли апофатическая или

катафатическая сторона Богопознания: а) постижение путем осознания непостижимости (признание непознаваемости), б) непостижимое (невыразимо таинственное) постижение» (Бибихин В. Комментарии к III книге трактата «Об ученом незнании»//Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т.I. М., 1979. С.472). У С.Л.Франка раскрываются оба смысла этой формулы.

[165] - Автор обращает внимание на две свои статьи в журнале «Логос» под общим названием «Познание и бытие»: «Проблема трансцендентного» (Том XVII, кн.2. 1928) и «Металлогические основы понятийного познания» (Том XVIII, кн.2:1929). В них изложены главные положения моей гносеолого-онтологической системы, первое изложение которой дано в моей русской книге «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», изданной в Петрограде в 1915 г.

[166] - По определению (лат.).

[167] - Изумления, удивления (греч.).

[168] - Обратное движение в бесконечность (лат.).

[169] - Мыслю, следовательно, существую (лат.).

[170] - Выражение «мыслю, следовательно, существую» принадлежит Декарту. Из него следует, что мысль есть «самооткровение бытия как личного внутренного бытия» С.Л.Франк считает, что эту идею уже выразил Бл.Августин. «Если бл.Августин высказывает в отношении искания Бога глубокую мысль, что мы совсем не могли бы искать его, если бы в каком-то смысле его уже не имели, то то же самое применимо и к отношению непосредственного самобытия, как субъективности, к объективности духа: само сознание субъективности – т.е. само чувство, что «нам» в нашем чисто душевном бытии недостает объективности, – уже есть потенциальное обладание этой объективностью, ее откровение, положительное отношение к ней» (Франк С.Л. Непостижимое… С. 393).

[171] - Плотин (203/204 или 204/205–269/270) – основатель неоплатонизма – направления, к которому С.Л.Франк причислял себя.

[172] - Относительно этого см. мою статью ««Я» и «Мы»». К анализу общности» в журнале «Der russische Gedanke». H.1. Bonn, 1929.

[173] - «Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift fur russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur» – «Русская мысль. Международный журнал русской философии, литературоведения и культуры» выходил в Бонне в 1929–1931 гг. Дополнительные книги этого журнала, посвященные отдельным проблемам, выходили до 1935 года. Редактором журнала был русский философ Борис Валентинович Яковенко. Упоминаемая С.Л.Франком статья сначала была опубликована в «Сборнике статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности. 1890 – 30 января 1925 г.» (Прага, 1925).

[174] - Впервые: Новый журнал. Нью-Йорк. 1946. Кн.14. С.137–153. Включено в сборник: С.Л.Франк. По ту сторону правого и левого / Под ред. В.С.Франка. Париж, 1972. Отдельным изданием выпущено религиозно-философским обществом «Открытое христианство» в Ленинграде в 1991 г.; в 1994 г. статья републикуется журналом «Социологические исследования» (№ 1). Здесь печатается по парижскому изданию. «Ересь утопизма» – одно из важнейших произведений социальной философии С.Л.Франка. Она же в целом (и «Ересь утопизма», в особенности) есть «уникальная в истории отечественной социальной мысли попытка создания на руинах марксистских, позитивистских и либеральных воззрений нового, не имеющего прямых аналогов на европейской арене мировоззрения, своеобразного религиозного консерватизма, главной особенностью которого стало признание невозможности построения идеальной социально-политической системы и стремление в рамках «христианского реализма» не к абсолютному (и потому абсолютно недостижимому) идеалу, но к созданию наиболее благоприятных в правовом и политическом отношениях условий существований каждого и общества в целом» (Соловьев Э.Г. С.Л.Франк – от тьмы к свету// Социологические исследования. 1994. № 1. С.125).

[175] - Протагонисты – здесь употреблено в смысле: первые из главных действующих лиц истории.

[176] - Речь идет о «Государстве» Платона, «Городе Солнца» Томазо Кампанеллы (1568–1639) и «Утопии» Томаса Мора (1477 или 1478–1535).

[177] - Табориты – религиозно-социальное движение в Чехии в первой половине XV века. Его участники хотели установить царство Божие на земле, толкуя его как всеобщее равенство. Название произошло от горы Табор в Южной Чехии. Крестьянская война – выступления крестьян и городского плебса в Германии в 1524–1525 гг., один из самых кровавых эпизодов немецкой реформации. Мюнцер Томас (1470–1525) – один из руководителей Крестьянской войны, проповедовал полное подчинение частных интересов общему Божьему делу. Основоположник современного коммунизма. Ф.Энгельс характеризовал его политическую программу как «близкую коммунизму». Анабаптисты – одна из радикальных протестантских сект времени Реформации. Составляли главную силу повстанцев в Крестьянской войне, требуя уравнительного пользования имуществом. В 1533 г. захватили управление гор.Мюнстера и установили всеобщее равенство. Название идет от греч, anabaptizo (вновь крещу), так как они настаивали на крещении человека в сознательном возрасте.

[178] - Якобинство – радикальное народное крыло во время Великой Французской революции. Русские большевики считали себя наследниками французских якобинцев.

[179] - Сначала эта мысль получила у С.Л.Франка развернутое выражение в статье «Философские предпосылки деспотизма» (Русская мысль. 1907. Кн.III. С.93–112).

[180] - Робеспьер Максимилиан Мари (1758–1794) – глава якобинцев, жестокий борец с контрреволюцией. Дзержинский Феликс Эдмундович (1877–1926) – русский революционер. После победы большевистской революции – руководитель Чрезвычайной комиссии по борьбе с контрреволюцией и саботажем (Чека) в 1917–1926 гг.

[181] - Всеобщее (нем.).

[182] - См. письмо В.П.Боткину от 1 марта 1841 г. // Белинский В.Г. Полн.собр.соч. М., 1956. Т.XII. С.22–30.

[183] - См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн.5. Гл.4. «Бунт».

[184] - См. в том же письме В.П.Боткину: «Я начинаю любить человечество по-маратовски: чтобы сделать счастливую малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную».

[185] - См.: Герцен А.И. Былое и думы. Гл.XXV.

[186] - «Что эта идея лежит в основе и социализма – это совершенно ясно видно из его первой исторической формы в сенсимонизме, основной пафос которого состоял именно в обличении свободы как стихии зла и неразумения». (Примеч. С.Л.Франка). Сенсимонизм – учение Клода Анри Сен-Симона (1760–1825) – французского социального мыслителя, который видел в свободе источник эгоизма.

[187] - Кальвин Жан (1509–1564) – основатель кальвинизма, одного из направлений в протестантизме. В 1541 г., получив власть в Женеве, превратил город в центр теократической диктатуры, установив в нем крайне суровые правила жизни. Английская пуританская революция началась в 1640 г. и длилась с перерывами два десятилетия. Она шла под религиозными знаменами. Тон в религиозных вопросах задавали кальвинисты – «пуритане», составлявшие главную силу в войсках, сражавшихся против короля.

[188] - Амалекитяне и филистимляне – упоминаемые в Библии племена, которые противодействовали избранному Богом народу – иудеям и были за это уничтожены как нечестивые.

[189] - Гностицизм – религиозно-философское учение I–III вв. в Римской империи.

[190] - Гарнак Адольф (1851–1930) протестантский богослов, историк христианства, сторонник исторического подхода к библейским текстам. Упоминается его книга «Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Ein Monographie zur Geschichte der Katolische Kirche». Leipzig, 1924.

[191] - Бакунин Михаил Александрович (1814–1876) – революционер-анархист. Упоминается его статья «Die Reaction in Deutschland» (Реакция в Германии), опубликованная в 1842 г. в «Deutsche Jahrbucher fur Wisseschaft und Kunst». (Немецкий ежегодник наук и искусств). Статья завершалась словами: «Страсть к разрушению есть творческая страсть».

[192] - См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. в 6 т. М., 1966. Т.6. С.14.

[193] - Фурье Франсуа Мари Шарль (1772–1837) – французский социальный мыслитель. Проводил мысль о единстве природы и общества, о человеке как творении природы и социальную науку рассматривал в качестве части «теории всемирного единства». Установление социализма рассматривалось как стадия космической жизни.

[194] - Письма Александра Ивановича Герцена «К старому товарищу» обращены к М.А.Бакунину. В них А.И.Герцен осуждает революционеризм. В. И. Ленин истолковал их как поворот Герцена «к Интернационалу, которым руководил Маркс» (Полн.собр.соч. Т.21. С.257), т.е. к пролетарской революционности. С.Л.Франк рассматривает их как подтверждение либерализма А.И.Герцена. В этом отношении интересна общая характеристика взглядов А.И.Герцена, данная С.Л.Франком и известная в изложении Ариадны Владимировны Тырковой-Вильямс (1869–1962) – видной деятельницы кадетской партии. В статье «Памяти А.И.Герцена» (См. «Русская молва» от 5 (18) марта 1913 г.) она подробно излагает выступление С.Л.Франка на заседании кружка Герцена, состоявшегося 3 марта того же года: «Продуманную, полную внутренней стройности речь произнес С.Л.Франк. Он постарался охарактеризовать внутренние переживания Герцена, то кипучую, изменчивую, то мучительную, то сладкую борьбу за миросозерцанье, которая составляет сущность жизни подлинных рыцарей духа. По его мнению, одной из особенностей исключительной натуры Герцена является отсутствие раздвоения между личной жизнью и объективным творчеством. Он переживал творчество как нечто личное и наоборот. В этом отношении есть много общего между ним и

Гёте. Оттого все пережитое Герценом, даже его любовь к Наташе, не есть личные события, а факты общерусской культурной жизни. Философия, под знаком которой началась его духовная жизнь, была рационалистична. Она не признавала в жизни высшего смысла, в человеке видела только звено мировой цепи, но требовала, чтобы он силой своего разума, создавал из космического хаоса какие-то ценности. И вот из этого непримиримого противоречия должен был найти выход ум Герцена, ненавидивший всякую попытку канонизировать истину, превратить ее в косный догмат. Историческая заслуга Герцена в том, что он первый подверг принципиальной критике самую идею нравственности и долга. В этом отношении он был предшественником Ницше. Вглядываясь в расплывчатые и изменчивые очертания истории, Герцен пришел к убеждению, что нет предопределенного прогресса, что все стихийно, что природа и история сливаются, что действительность совсем не обязана подчиниться нашим бредням. Такой взгляд порождал глубокий пессимизм, но радость художественного созерцанья смягчала суровость выводов. «Наука, – писал он, – учит нас смиренью. Она ничего не презирает. Наука – это любовь». И в этих словах С.Л.Франк видит примиренье с действительностью, пантеистическую черту приятия мира как он есть. Ведь если индивидуальная и общественная жизнь идут не по указке наших идей, а какими-то своими путями, то, быть может, в этом виновата не действительность, не жизнь, а бедность наших идей, которые хотят насиловать реальность: оттого-то так протестовал Герцен против насильственных переворотов и ломки, считая, что только мелкое, органическое накопление фактов изменяет ход жизни. И опять-таки, подобно Ницше, он как эстетик протестовал против излишней уравнительности, против сплоченной посредственности, которая создает торжество мещанства. Под конец жизни в нем назревал своеобразный эстетический или, если хотите, мистический реализм, который охватывал жизнь как она есть, со всем противоречием идей и действительности. И в этой вдумчивой созерцательности было разрешение давящего дуализма, волнующего и наших современников, которые все еще не могут

освободиться от рационализма, этого первого наставника молодого А.И.Герцена. Так оценил даровитый философ-идеалист беспокойного бойца, в котором и друзья, и враги долго видели только политического деятеля».

[195] - Впервые: Вестник Русского Христианского Движения. Париж–Нью-Йорк–Москва, 1977. № 121 (II) С.171–172. В примечании редакции журнала об адресате С.Л.Франка сказано следующее: «В. Федоровский, друг семьи С.Л.Франка, в последние годы жизни стал священником. Умер в 1976 г.».

[196] - Лига Наций – международная организация, имевшая целью развитие и сотрудничество между народами и гарантию их мира и безопасности. Существовала с 1919 г. по 1946 г.

[197] - Августин Блаженный Аврелий (354–430) – христианский философ и теолог, один из «отцов церкви» (у католиков). С.Л.Франк множество раз обращается к наследию Августина и в критическом ключе (наиболее резко выраженному в публикуемом отрывке «Из письма В. Федоровскому»), но также и в положительном, поскольку основу своей мысли он видел в признании philosophia perennls (вечной философии – лат.), той традиции «неоплатонизма и христианского платонизма», которая «проходит через всю историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева» (Франк С.Л. Непостижимое// Сочинения. М., 1990. С.183). В частности, С.Л.Франк находит, что Августином было дано одно из первых обоснований онтологического доказательства бытия Бога (См.: Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С.455–459), бывшего фундаментальным основанием философии самого С.Л.Франка.

[198] - Лютер Мартин (1483–1546) – августинский монах, богослов, основатель протестантизма. Пространное изложение оценки Лютера см.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления. // Духовные основы общества. М., 1992. С.306, 307.

[199] - Палама, Григорий Палама (1296–1359))–византийский богослов, систематизатор исихазма – этико-аскетической практики путей достижения единства с Богом. Григорий Синаит

– (конец XIII–нач.XIV вв.) – исихаст, византийский подвижник и писатель. Фаворский свет – свет, которым просияло лицо Иисуса Христа при Его Преображении. Рассказ об этом содержится у Евангелистов (Мф.17:1; Мк.9:2; Лк.9:28).

200 - Благородство обязывает (фр.). Здесь в значении – христианская мораль обязывающая.

201 - Благородство обязывает (фр.). Здесь в значении – христианская мораль обязывающая.

202 - Впервые: Вестник Русского Христианского Движения. Париж–Нью-Йорк–Москва. 1977. № 121 (II) С.162–170. Редакция журнала сопроводила публикацию отрывков следующим примечанием: «Письмо написано карандашом, «лежа в саду». В последние два года войны Франки жили в альпийской деревушке, скрываясь от немцев. После нескольких сообщений частного характера, письмо заканчивалось следующей просьбой: «Пожалуйста, сохрани и при случае верни это письмо. Так как у меня нет сил на настоящее писание, то я хочу сохранить хоть этот, весьма вялый и хаотический отрывок из философского дневника». Письмо было возвращено адресатом, но было найдено лишь в этом году среди небольшого семейного архива, оставшегося на хранении у А.П.Струве». Кто был адресатом С.Л.Франка составителю неизвестно.

203 - Ап.Павел. Первое послание к коринфянам. 11.19.

204 - Об всем, что можно знать, да и еще кое о чем (лат.).

205 - Бергсон Анри (1859–1941) – французский философ, создатель одной из форм интуитивизма. В его сочинениях была выражена привлекательная для С.Л.Франка идея несостоятельности наукообразной метафизики, как системы отвлеченных мыслей, опирающихся на рациональное доказательство (См.: Франк С.Л. О философской интуиции. О Бергсоне // Русская мысль. 1912. Кн.III. С.35).

206 - Коснуться противоречия (фр.).

207 - Знающее незнание (лат.).

208 - Первофеномены (нем.).

209 - Гёте Иоганн Вольфганг (1749–1832) – немецкий поэт, естествоиспытатель, мыслитель, один из наиболее почитаемых

С.Л.Франком представителей европейской культуры, оказавший огромное воздействие на формирование философских взглядов русского мыслителя. Об этом можно судить как по собственному признанию С.Л.Франка (См.: Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С.93–95), так и по его первым статьям о Гёте: Гносеология Гёте // Русская мысль. 1910. Кн.VIII; Зиммель и его книга о Гёте (1913. Кн.III); К характеристике Гёте // Критическое обозрение. 1909. Вып.3. Первофеномен, прафеномен – результат и элемент гетевской) метода познания природы. Это явление возникает при «угадывании» закона в единичном случае; например, раскачивание лампады открыло Галилею идею маятника.

[210] - В переводе с древнееврейского «хохма» означает «мудрость». Хохма-талмудист – знаток Талмуда, мудрец.

[211] - В печати (лат.).

[212] - Катон Марк Порций (95–46 н.э.) – римский стоик.

[213] - Я смеюсь над любым учителем, который не смеется над собой, (нем.).

[214] - Паскаль Блез (1623–1662) – французский ученый и религиозный философ. Современный экзистенциализм полагает Паскаля, наряду с Кьеркегором, своим предшественником. Дуалистическое разделение «Бога философов» и «Бога Иисуса Христа» – одна из любимых мыслей С.Л.Франка. У Паскаля она выражена так: «Бог христиан не есть Бог геометрических истин и стихийного порядка; таков Бог язычников и эпикурийцев. Это не только Бог, помышляющий о жизни и земных благах людей с целью дать ряд счастливых лет жизни поклоняющимся Ему: то Бог иудеев. Но Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, Бог христиан есть Бог любви и утешения; это Бог – наполняющий верные ему души и сердца, внедряющий в них ощущение своей беспомощности и Своего бесконечного милосердия, соединяющийся с ними в глубине души их, наполняющий ее кротостью, радованием, любовью, делающий их неспособными стремиться к чему-либо иному, кроме Его Самого». См.: Паскаль. Мысли о религии / Перевод с фр. С.Долгова. Изд.2-е. М., 1902. С.131.

[215] - Слишком широка (фр.).

[216] - Логика сердца (фр.).

[217] - Впервые: Мосты. Литературно-художественный и общественно-политический альманах. Мюнхен, 1963. Т.10. С.358–359, 367–369. В этом альманахе сын философа В.С.Франк опубликовал «Переписку С.Л. Франка с Вяч.Ивановым». Начало переписки было связано с тем, что С.Л.Франк готовил для лондонского издательства Harvill Press антологию русской философии конца XIX – первой половины XX века и обратился к Вяч.Иванову с просьбой рекомендовать для этого издания какое-либо произведение. Вяч. Иванов прислал С.Л.Франку свою, опубликованную в немецком журнале «Corona» (1934–1935 гг. T.V, вып.4.) статью «Anima». Издание антологии не состоялось, но русская ее версия вышла в 1965 году в издательстве Inter-Language Literary Associates (Вашингтон–Нью-Йорк). Название предлагаемой публикации дано составителем.

[218] - Во вступительной заметке к публикации В.С.Франк сообщает, что первое письмо С.Л.Франка и ответ на него Вяч.Иванова потеряны.

[219] - corpus mysticum – мистическое тело [Христово] (лат.) – богословское определение церкви; ecclesia militans – воинствующая церковь (лат.) – по богословской системе Фомы Аквинского церковь слагается из трех частей: церкви воинствующей или борющейся – на земле; церкви страждущей – душ, проходящих болезненный процесс очищения в Чистилище; церкви торжествующей – душ на небесах (Примеч. В.С.Франка).

[220] - Догмат, принятый на Ватиканском соборе в 1870 г. о непогрешимости или, точнее, безошибочности папы в вопросах содержания веры. (Примеч. В.С.Франка).

[221] - Святополк-Мирский – литературный псевдоним Мирского Дмитрия Петровича (1890–1946 или 1952) – литературного критика и публициста. Названная книга – «Современная русская литература» – вышла в Лондоне в 1926 г. В 1932 г. Д.П.Мирский возвратился в СССР; в 1937 г. был репрессирован.

[222] - Эразм Роттердамский (1466–1536) – богослов и ученый эпохи гуманизма. (Примеч. В.С.Франка).

[223] - Блез Паскаль (1623–1662) – французский математик и богослов. Цитируемая фраза была сказана Паскалем в 1651 г. в его полемике против представителей иезуитского ордена. (Примеч. В.С.Франка).

[224] - Силламяги (Силламяэ) – дачный поселок в Эстонии, в 15 км от Нарвы, где семья С.Л.Франка была летом 1911 г.

[225] - Книга «Свет во тьме» (Париж, 1949 г.) на английском языке не появилась. (Примеч. В.С.Франка).

[226] - Неоконченная книга П.Б.Струве «Социальная экономическая история России» вышла в Париже в 1952 г. посмертным изданием. (Примеч. В.С.Франка).

[227] - Расхождение это было вызвано тем, что в последние годы своей жизни Н.А.Бердяев, под влиянием событий военного времени, стал более благожелательно относиться к советскому строю. (Примеч. В.С.Франка).

[228] - Впервые: Новый журнал. 1952. Кн.28. С.288, 289.

[229] - Федотов Георгий Петрович (1886–1951) – историк, публицист, руководитель журнала «Новый град» (1931–1940), исповедовавшего идеи христианского социализма, что вызывало постоянные нарекания и недовольство многих кругов русской эмиграции. Г.П.Федотов был знаком с С.Л.Франком со времени проживания последнего в Саратове. По данным архива Г.П.Федотова в Бахметьевском фонде Колумбийского университета в США письмо С.Л.Франка датируется 27 июня 1949 г. (Сообщено М.Галахтиным). Упоминаемая статья Г.П.Федотова «Народ и власть» была опубликована в «Новом журнале» в 1949 г. (Кн.21. С.236–252). В ней Г.Федотов настаивает на ответственности русского народа (и, конечно, народов СССР) за большевизм и коммунизм, и при этом выступает против тех публицистов русского зарубежья, которые хотели представить большевизм и коммунизм чисто внешним, наносным явлением русской жизни. «Да, – пишет Г.П.Федотов, – признание такой ответственности или даже связи между русским народом и его тиранами среди нас очень непопулярно

в эти дни… Между тем, – продолжает он, – лет двадцать назад оно, напротив, имело большой успех в значительной части русской эмиграции». С.Л.Франк был как раз тем, кто признавал такую связь. См. его статью «Большевизм и коммунизм как духовные явления». Г.П.Федотов завершал свою статью словами: «…Отделение народа от его преступной власти – невозможное исторически и этически – является политической необходимостью: не в порядке сущего, а должного, особенно для сторонних или даже враждебных наций».

[230] - Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856) –первый русский философ, заявивший о внеисторическом существовании России. Взгляд этот был выражен им в «Философском письме», опубликованном в московском журнале «Телескоп» в 1836 году, и вызвал резкое противодействие официальных властей и осуждение практически всего общества. Оправдывая свой поступок, П.Я.Чаадаев в следующей работе «Апология сумасшедшего» писал, что любовь к отечеству – это прекрасная вещь, «но есть еще нечто более прекрасное – это любовь к истине». Полностью разделяя эту мысль С.Л.Франк часто приводил ее в своих статьях.

[231] - Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) – философ, представитель софиологического направления в философии всеединства. Бердяев Николай Александрович (1874–1848) – философ. См.примеч. к статьям С.Л.Франка о нем. С.Л.Франк, говоря о том, что «национальная самовлюбленность» погубила Н.А.Бердяева, видимо имеет в виду просоветские симпатии философа, сложившиеся у него во время Великой Отечественной войны.

[232] - А.С.Пушкин не раз говорил о правительстве как «единственном европейце в России». Это выражение он употребляет в черновике своего письма к П.Я.Чаадаеву от 19 октября 1836 г. (См.: Пушкин А.С. Собр.соч. М., 1976. Т.10. С.335. А в «Путешествии из Москвы в Петербург» он напишет: «…Со времен восшествия на престол дома Романовых у нас правительство всегда впереди на поприще образования и просвещения. Народ следует за ним всегда лениво, а иногда и неохотно». (Собр.соч. М., 1976. Т.6. С.334).

[233] - Салтыков (Салтыков-Щедрин) Михаил Евграфович, псевдоним Н.Щедрин (1826–1889) – писатель-сатирик, обличитель бюрократии. Одно время исполнял должность Вятского вице-губернатора.

[234] - Впервые: Русская мысль. 1910. Кн.IX. Сентябрь. С.162–171.

[235] - Эрн Владимир Францевич, по отцу Арефьев Владимир Гаврилович (1881–1917) – религиозный философ, активный деятель религиозно-общественного движения в России начала XX в. Вместе с В.П.Свенцицким организовал «Христианское братство борьбы», имевшего своей целью христианский социализм; член президиума Религиозно-философского общества памяти Вл.Соловьева в Москве (1905–1918 гг.) В его публицистической деятельности особенно ярко выявились крайности православно-национальной государственно-либеральной идеологии книгоиздательства «Путь». Автор ряда исследований по русской и итальянской философии. В 1910 г. выступил в журнале «Московский еженедельник», руководимом одним из идейных вдохновителей издательства «Путь» кн.Е.Н.Трубецким со статьей «Нечто о Логосе, русской философии и научности», с резкими нападками на журнал «Логос» и его авторов. См.примеч.72 к статье «Предсмертное». Подробнее об истории журнала см.: Безродный М. В. Из истории русского неокантианства: журнал «Логос» и его редакторы // Лица. Биографический альманах. М.; СПб., 1992. Вып.1. С.372–407. Цели русского издания были изложены в статье «От редакции», написанной С.И.Гессеном и Ф.А.Степуном («Логос», 1910. Кн.1). Эпиграфом к ней были предложены слова В.С.Соловьева о «безусловно независимой и в себе уверенной деятельности человеческого ума как «собственной стихии философии», обозначавшие рационалистическое направление журнала. При этом подчеркивалась необходимость освоения последних результатов развития западноевропейской, особенно немецкой философии. В целом к русской философии ведущие авторы «Логоса» относились весьма критически, находя, что ее зависимость от жизни была настолько велика, что помешала русской мысли стать собственно философией. Последняя может

существовать как таковая лишь в дифференцированном организме культуры, будучи автономной от воздействия иных сфер культуры и жизни. В.Ф.Эрн обвинил «Логос» в попытке навязать ей чуждый принцип «ratio» – «разума в среднем разрезе», подменяющем живую действительность схематизмом мысли. «Разуму» журнала «Логос» он противопоставил учение о целостном творящем Логосе, целостном Божественном разуме, нашедшем свое выражение как раз в русской религиозной философии. Для С.Л.Франка [который, кстати, также был автором «Логоса», опубликовав в его второй книге (1910) статью «Природа и культура»] выступление против В.Ф.Эрна стало также первой попыткой серьезной суммарной оценки русской философии и собственного философского самоопределения. В.Ф.Эрн оспорил реакцию С.Л.Франка в статье «Культурное непонимание. Ответ С.Л.Франку» (Русская мысль. 1910. № 10), а С.Л.Франк завершил полемику своим ответом «Еще о национализме в философии» (Русская мысль. 1910. № 11). В.Ф.Эрн, издавая сборник своих статей «Борьба за Логос» (М., 1911), снабдил текст двух своих статей дополнительными примечаниями, договаривая то, что не успел сказать своему оппоненту. В этой дискуссии также принял участие Андрей Белый. В газете «Утро России» (1910. № 247) он напечатал статью «Неославянофильство и западничество в современной русской мысли». О содержании дискуссии см.: Поляков Л.В. Учение В.Ф. Эрна о русской философии // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX вв. Критический анализ. М., 1989. С.85–105; Ермичев А.А. О самоопределении философии в «русском духовном ренессансе» // Вестник Санкт-Петербургского университета. 1993. Сер.6. Вып.3. С.18–26; Шубин В.И. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М., 1994. С.227–247. Очень значима для понимания главного механизма развития русской философии начала XX в. статья С.И.Гессена «Новейшая русская философия», написанная в 1923 г., которая видит его во взаимодействии трансцендентализма, представленного, в первую очередь, «Логосом» и онтологизма, представленного

«славянофильствующей», «вероисповедной» ветвью русской мысли. (Преображение. Христианский религиозно-философский альманах. СПб., 1994. Вып.2. С.6–14).

[236] - «…свою мудрость она почерпнула не в Афинах, а в «Марбурге и Фрейбурге»»… – С.Л.Франк упоминает противопоставление, предложенное В.Ф.Эрном. Афины – символ и источник философской мудрости, к которому припадает истинно русская христианская философия Логоса. Марбург и Фрейбург – университетские города Германии, где образовались две ведущие школы неокантианства, на которые сознательно ориентировалась редакция «Логоса».

[237] - В философском отношении, впрочем, на одном уровне с таким некритическим увлечением стоит то огульное отрицание современной немецкой философии и развязное уничтожение ее в нескольких строках, образец которого представляет рассуждения Эрна.

[238] - Печерин Владимир Сергеевич (1807–1875) – преподаватель Московского университета (1836) – покинувший Россию во второй половине того же года и проведший всю жизнь в скитаниях по Европе. Автор «Замогильных записок» – выдающегося свидетельства мировоззренческой неприкаянности очень даровитого человека. В.Ф.Эрн цитирует Печерина по книге М.О.Гершензона «Жизнь В.С.Печерина» (М., 1910).

[239] - Якоби Фридрих Генрих (1743–1819) – немецкий писатель и философ, представитель философии чувства и веры. Противник рационалистической философии рассудка, которому он противопоставил разум (или веру), в котором непосредственно дана действительность человеческой самодеятельности и свободы.

[240] - Лотце Герман (1817–1881) – немецкий философ и естествоиспытатель, близкий по взглядам Лейбницу. В его «телеологическом идеализме» законы мира считаются выражением божественного целеполагания и осуществляют свое действие в свободной деятельности индивидуальных духовных сущностей.

[241] - Спенсер Герберт (1820–1903) – английский философ, один из родоначальников позитивизма. Авенариус Рихард (1843–1896) – швейцарский философ-позитивист, один из первых основателей эмпириокритицизма. Английская метафизическая школа – речь идет об английском неореализме, представителями которого были Дж.Э.Мур, Б.Рассел, Ч.Д.Броуд и др.

[242] - Нужна вообще высочайшая степень национального ослепления или же весьма малое знакомство с западной философией, чтобы всему «новому европейскому мышлению» противопоставлять труды Лопатина, Козлова, С.Трубецкого. Ведь, с одной стороны, Козлов и, по крайней мере, отчасти и Лопатин – лейбницианцы, С.Трубецкой же в области самостоятельных философских построений успел дать только наброски. С другой стороны, всецело признавая научное значение этих русских мыслителей, нельзя же забывать, что на Западе и даже в той же Германии появляется и в настоящее время не мало столь же замечательных работ, проникнутых по существу теми же тенденциями. Укажу, из числа немецких философских произведений только последних лет, на книгу Stern'a, «Person und Sache», обосновывающую виталистическую онтологию, на «Weltanschauungslehre» Генриха Гомперца, которая содержит меткую критику кантианства и «идеологизма», и на талантливую борьбу с господствующими предрассудками идеалистической гносеологии в книге Fred Bon'a, «Die Dogmen der Erkenntnisstheorie». Из более старых современных немецких философов достаточно упомянуть имена Гартмана и Фолькельта, чтобы для всех хоть немного осведомленных лиц стало бесспорным, что критика кантианского «мэонизма» и защита «онтологизма» не есть что-либо неслыханное в современной германской философии.

[243] - Stern W. (Штерн Вильям 1871–1938) – немецкий психолог и философ, создатель «критического персонализма». Упоминается его книга «Person und Sache» («Личность и вещи»), изданная в 1906–1924 гг. Большая статья С.Л.Франка «Личность и вещь. Философское обоснование витализма» (Русская мысль. 1908. № 11) посвящена анализу идей В.Штерна, содержащихся

в первом томе. Автор рассматривает В.Штерна как философа, выводящего современную мысль из тупика гносеологизма в метафизику. Гомперц Генрих (1873–1942) – немецкий философ. Его книга «Weltanschauungslehre» («Учение о мировоззрении») была издана в Санкт-Петербурге в 1911 г. См.рец. С.Л.Франка в «Русской мысли» (1912. № 7. С.254 –255). Fred Bon (Фред Бон 1871–?) – немецкий философ. Гартман Эдуард (1842–1906) – немецкий философ-иррационалист и мистик, признающий основой всего бессознательное духовное начало. Фолькельт Иоханнес (1848–1930) – немецкий философ, психолог и эстетик, критик феноменализма Канта. Транссубъективный мир дан нам в интуитивной, бессознательной сфере духа.

[244] - См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С.89.

[245] - Национ. вопрос в России, 2-е изд. 1888 г., стр.136. (См.: Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.1: Философская публицистика. М., 1989. С.348. Примеч.ред.).

[246] - Здесь, кстати сказать, опять обнаруживается ослепленный национализм: неужели можно считать исключительной особенностью русских мыслителей, что они были не кабинетными учеными, а живыми, глубокими личностями, духовное богатство которых не исчерпывается их писаными творениями? А Джордано Бруно, Спиноза, Фихте – неужели они были бездушными сочинителями систем?

[247] - С отвергающим основы нечего спорить (лат.).

[248] - См.: Русанов Н. Чернышевский в Сибири // Русское богатство. 1910. № 3–7.

[249] - См.: Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.1: Философская публицистика. М., 1989. С.345.

[250] - Соловьев делает здесь примечание: «если потребуется, я берусь подтвердить это цитатами».

[251] - Ламенне Фелисите Робер де (1782–1854) –французский мыслитель, предшественник социал-христианства. Борда-Демулен Жан Батист (1798–1858) – французский католический философ. Сарториус Эрнст Вильгельм Христиан (1797–1850) – немецкий протестантский богослов. Мёллер Иоганн Адам (1796–

1838) – немецкий католический богослов и историк церкви, патристики и церковного права.

[252] - Впервые: Русская мысль. 1910. № XI. С.130–137.

[253] - См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С.80–81. С.Л.Франк ссылается на стихотворение «Ex Oriente Lux» («С Востока свет»), последняя строфа которого звучит так: : О Русь! в предвиденьи высоком : Ты мыслью гордой занята; : Каким ты хочешь быть Востоком: : Востоком Ксеркса или Христа?

[254] - В статье «Личность и вещь», Русская Мысль, 1908 г., № 11, перепечатанной в сборнике моих статей «Философия и жизнь». Из этой же статьи, кстати сказать, Эрн мог бы узнать, что я еще задолго до возникновения нашего спора признавал философское значение Л.М.Лопатина, а не только теперь «начинаю его признавать».

[255] - См. статью А.И.Введенского (1856–1925) «Об атеизме в философии Спинозы» в журнале «Вопросы философии и психологии» (1897, кн.37) и ответ на нее В.С.Соловьева «Понятие о Боге. В защиту философии Спинозы» в следующей, 38 книге того же журнала.

[256] - Статья В.С.Соловьева «Кант» помещена в XIV томе Энциклопедического словаря Ф.А.Брокгауза и И.Е.Ефрона. (СПб., 1895. С.321–339).

[257] - Радлов Эрнест Леопольдович (1854–1928) – философ, директор Публичной библиотеки в Петербурге, редактор философского отдела Энциклопедического словаря Ф.А.Брокгауза и И.Е.Ефрона, издатель сочинений В.С.Соловьева и автор ряда работ о его философии.

[258] - Гершензон Михаил Осипович (1869–1925) – историк русской общественной мысли; в издательстве «Путь» в 1910 г. выпустил двухтомное «Полное собрание сочинений И.В.Киреевского»; автор биографии П.В.Киреевского.

[259] - Гаман Иоганн Георг (1730–1788) – немецкий философ, сторонник учения о непосредственном знании, которому содержательно близко учение славянофилов о «живом знании».

[260] - «Юношеские письма Вл.Соловьева».

[261] - См.: Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1988. С.121.

[262] - Впервые: Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. Последняя современная публикация в журнале «Начала» (1991. № 3). Печатается по этому изданию.

[263] - Токвиль Алексис де (1805–1859) – французский историк, социолог и либеральный политический деятель, автор изданной в 1856 г. книги «Старый порядок и революция» (рус.пер. М., 1898). Тэн Ипполит (1828–1893) – французский философ, психолог, историк, автор многотомной книги «Происхождение современной Франции» (рус.пер. Т.1–5. М., 1907). Оба автора отрицательно относились к Великой Французской революции.

[264] - Кромвель Оливер (1599–1658) – деятель буржуазной английской революции XVII в. Содействовал казни короля, провозглашению республики (1649), после чего он становится главнокомандующим вооруженными силами. В 1663 г. установил режим единоличной военной диктатуры. Мильтон Джон (1608–1674) – английский поэт, публицист, политический деятель. В памфлетах «Защита английского народа» (1650–1654) выступал за суверенитет английской республики, против феодальной реакции. Автор поэм «Потеряный рай», «Возвращенный рай», революционной трагедии «Самсон-борец».

[265] - Одна из легенд, сопровождавших жизнь и деятельность М.А.Бакунина. По некоторым сведениям во время дрезденского восстания он предлагал взорвать себя вместе с ратушей, чтобы не достаться правительственным войскам; по другим – защищаться от их пуль «Сикстинской мадонной» Рафаэля.

[266] - Декарт Рене (1596–1650) – французский философ, признанный родоначальник европейского рационализма Нового времени. Гроций Гуго де Гроот (1582–1645) – голландский юрист и социолог, один из основателей теории естественного права.

[267] - Неточная цитата. У Достоевского: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел за Тобою, прельщенный и плененный Тобою». Достоевский Ф.М. Великий

инквизитор // О Великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М., 1991. С.32.

[268] - Местр Жозеф Мари де (1753–1821) – французский публицист, политический деятель и религиозный философ. Один из идеологов клерикально-монархического движения.

[269] - Имеется в виду работа Дж.Бруно «О героическом энтузиазме» (1585).

[270] - Сведение к абсурду (лат.).

[271] - Энтелехией Аристотель называет актуальность, осуществление в противоположность возможности. Энтелехия есть цель и разум потенциально существующего. Первой энтелехией организма является душа.

[272] - Впервые: Der Staat, das Recht und die Wirtschaft des Bolschewismus. Darstellung und Wertung seiner geistiger Crundlagen. Berlin. Crunewald. 1925. SS.5–20. (Государство, право и хозяйство большевизма. Изложение и оценка его духовных основ. Берлин, Грюневальд, 1925. С.5–20). На русском языке статья С.Л.Франка публикуется впервые. Перевод принадлежит А.Г.Власкину.

[273] - На II съезде РСДРП (Российской социал-демократической рабчей партии), состоявшемся в Брюсселе и Лондоне с 17 по 24 июля 1903 г. при выборах в центральные органы партии сторонники радикальной, ленинской линии получили большинство мест. С тех пор сторонников В.И.Ленина стали именовать большевиками. Уже ко времени III съезда РСДРП (апрель, 1905 г., Лондон) партия фактически разделилась на большевистскую и меньшевистскую фракции РСДРП (б) была переименована в Российскую коммунистическую партию (большевиков) на VII экстренном съезде 6–8 марта 1918 г.

[274] - У биологов – опытом на малоценном организме (лат.).

[275] - Бисмарк Отто (1815–1898) – германский государственный деятель, осуществивший объединение Германии в 1870–1871 гг. в результате ряда победоносных войн. Составитель не смог выяснить, при каких обстоятельствах Бисмарком было высказано это суждение.

[276] - При равных условиях (фр.).

[277] - Земство – органы местного самоуправления, созданные в ряде губерний России по Земской реформе 1864 г. Земству были переданы хозяйственные дела и, таким образом, разделено местное управление на казенное и земское. В 1889 г. был введен институт земских начальников – представителей административно-судебной власти в деревне, в руках которых сосредотачивалась местная власть. В 1912 г. этот институт был упразднен.

[278] - Имеется в виду манифест Николая II «Об усовершенствовании государственного порядка», изданный 17 декабря 1905 года во время начавшейся революции. Манифестом провозглашались «незыблемые основы гражданской свободы», неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов и т.п. Согласно манифесту был избран первый русский парламент – первая Государственная дума, работавшая с 27 апреля по 8 июля 1906 года.

[279] - Впервые: Gral. 1925. № 8. С.384–3954. На русском языке статья была опубликована в журнале «Философские науки» (1990. № 5) в переводе и с предисловием А.Г.Власкина и А.А.Ермичева. Печатается по этому изданию.

[280] - Имеется в виду книга «История новой философии» (для выпуска, вышедшие на русском языке в 1890 году и вторым изданием в 1898–1899 гг.), написанная немецким историком философии Фридрихом Ибервегом (1826–1871), и при переиздании ее после смерти автора, дополненная М.Хейнце.

[281] - Противопоставление философа – мыслителю, систематической философии, первым представителем которой в России С.Л.Франк считает Л.М.Лопатина, – философии несистематической, к которой С.Л.Франк был склонен относить творчество В.С.Соловьева, – один из постоянных мотивов историко-философских выступлений С.Л.Франка. См. также примеч. к статьям о В.С.Соловьеве и Л.М.Лопатине.

[282] - Лосский Николай Онуфриевич (1870–1956) – философ интуитивист, создатель метафизики конкретного идеал-реализма, «Лосский – один из самых видных представителей чистой теоретической философии в России. Его главные труды относятся к области гносеологии и онтологии. В гносеологии он является создателем системы «интуитивизма»; в онтологии он называет свое воззрение «идеал-реализмом»; оно основано на учении Платона о реальности идей. По своим метафизическим воззрениям близок к Лейбницу; в религиозно-философских воззрениях, которым посвящены его последние труды, он является представителем чистого теизма» (Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Лондон, 1965. С.225). Названная книга «Обоснование интуитивизма» была защищена Н.О.Лосским как докторская диссертация и сначала публиковалась в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1904–1905 гг. под названием «Обоснование мистического эмпиризма». Отдельным изданием вышла в 1906 г.

[283] - Баадер Франц Ксаверий (1765–1841) – немецкий философ-мистик, проф. Мюнхенского университета (1826–1838), «быть может, величайший немецкий мыслитель XIX века, оказавший влияние и на Гегеля, и в особенности, на Шеллинга» (С.Л.Франк). «Прежде всего Баадер, – продолжает С.Л.Франк, – единственный из крупных немецких мыслителей XIX века, который строит все свое философское мировоззрение на положительной церковно-христианской вере, понимает и с замечательным глубокомыслием обнаруживает философское значение догматов христианства. Будучи католиком, он вместе с тем в своем учении о всеединстве и соборности, в своем органическом понимании церкви и человеческого общества, в своей оценке любви и свободы, как основе человеческой жизни и веры, по существу совпадает с православным пониманием христианства. ...Его основная общественно-философская идея, что истинная свобода – не в изолированности, оторванности личности от целого, а именно в органическом единении ее с Богом, миром и людьми и что, с другой стороны, подлинная органическая целостность жизни возможна только через

свободно-любовное единение, а не через насилие и механическую связанность…» (Франк С.Л. Новое издание Баадера//Путь. 1926. № 4. июнь–июль. С.147).

[284] - Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) – русский философ, один из основателей славянофильства и русской религиозной философии. Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) – мыслитель, сыгравший аналогичную А.С.Хомякову роль в истории русской культуры и философии. Леонтьев Константин Николаевич. См. примеч. к статьям о нем в разделе «XIX век». Сборник К.Н.Леонтьева «Восток Россия и славянство» в 2-х частях появился в 1885–1886 гг.

[285] - Данилевский Николай Яковлевич. См. примеч. к ст.«Письма В.С.Соловьева».

[286] - Шпенглер Освальд (1880–1936) – немецкий культуролог, сторонник теории культурно-исторических типов, продолживший логику мысли Л.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева, но, видимо, независимо от них. В 1922 г. в Москве вышел сборник «Освальд Шпенглер и закат Европы», в котором принял участие С.Л.Франк статьей «Кризис западной культуры».

[287] - В данном случае имеется в виду цикл статей А.И.Герцена (1812–1870) «С того берега».

[288] - Фурье Франсуа Мари Шарль (1772–1837) и Сен-Симон Клод Анри де (1760–1825) – представители французского утопического социализма. В статье «Русское мировоззрение» к этим двум именам С.Л.Франк прибавил еще и имя Пьера Леру (1797–1871), прямо называвшего социализм «новой религией». В.Г.Белинский близок к такому пониманию, когда считал, что социализм – это «вера, которая дает ответы на все вопросы», это – «религиозное знание и сознательная религия».

[289] - Возможно, что в данном случае имеются в виду статьи П.Б.Струве в издаваемом им за рубежом журнале «Русская мысль» о природе социализма и причинах социалистической революции, в которых особенно сильно звучит мотив иррациональной истории, а также опубликованные незадолго до статьи С.Л.Франка книги Н.А.Бердяева «Смысл истории. Опыт

философии человеческой судьбы» (1923), «Новое средневековье. Размышления о пути России и Европы» (1024) и Льва Платоновича Карсавина (1881–1952) – историка-медиевиста и философа, создателя оригинальной вариации философии всеединства – «Философия истории» (1923).

290 - С.Л.Франк и на этот раз подчеркивает родство русской и западно-европейской философии, указывая на разработку понятия живого опыта, характерного для русских, также у называемого им целого ряда европейских мыслителей: Паскаль говорил о «логике сердца», подсказавшей ему о Боге, Якоби (См.примеч. 4 к ст.«О национализме в философии») только веру признавал удостоверением реальности, Шеллинг последнего периода в своей философии откровения ищет истину в особом опыте, недоступном рациональному познанию; Вильгельм Дильтей (1833–1911) представляет немецкую «философию жизни», содержание к которой складывается не из опыта и понятий, а из переживаний жизни. В исторической науке нужно научиться переживать историческое событие, уметь его истолковать и воспроизвести в жизненности.

291 - Аскольдов Сергей Алексеевич (1871–1945) – религиозный философ, продолжатель той формы панпсихизма, которая была предложена его отцом, русским философом-неолейбницеанцем А.А.Козловым. Книга С.А.Аскольдова «Мысль и действительность» вышла в 1914 г.

292 - Козлов Алексей Александрович (1831–1901) – философ-персоналист. На личные средства издавал первые в России специальные философские журналы «Философский трехмесячник» (1885–1888) и «Свое слово» (1888–1898), и был их единственным автором. В названных изданиях вел ожесточенную борьбу с позитивизмом, излагая также свои взгляды.

293 - Тейхмюллер Густав (1832–1888) – русско-немецкий философ-персоналист. Оказал большое воздействие на философию А.А.Козлова.

294 - Флоренский Павел Александрович (1882–1937) – религиозный мыслитель. Его работа «Столп и утверждение

истины» вышла в 1914 г. Это – «обширный и ученый богословско-философский труд, с экскурсами в область других наук, главным образом логики, теории знания и математики, написанный в умышленно архаическом стиле русских церковных писаний, в форме «писем к другу»; одновременно он содержит личные религиозные признания (напр., описание мук религиозного сомнения). Несмотря на остроту рациональной мысли, главное ударение в нем лежит на призыве найти успокоение и твердую почву в рационально-неопределимой религиозно-эстетической прелести исконной традиции православной церкви. Этим сочетанием философского рационализма (напр., в логическом выведении догмата Троицы) с принципиальным иррационализмом, с неким эстетическим «фидеизмом», построение Флоренского производит впечатление какой-то искусственности; но именно в этом качестве оно есть интересный документ духовного кризиса мысли русского интеллигента. Флоренский имел решающее влияние на о.Сергия Булгакова, в частности, своим учением о Софии (Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Лондон, 1965. С.198). Там же С.Л.Франк следующим образом характеризует философию С.Н.Булгакова, работа которого «Свет невечерний. Созерцания и умозрения» (1917) называется в статье: «…в русском богословии о.Сергий Булгаков стал главным теоретиком намеченного уже Вл.Соловьевым и развитого о.Павлом Флоренским учения о Св.Софии. Все его богословские работы, начиная с 1917 г. посвящены в разных формах обоснованию и развитию этой темы, причем содержание самого учения испытывает на протяжении его творчества некоторую эволюцию. Мы отмечаем лишь одну общую религиозную тенденцию этого учения; она может быть обозначена как панентеизм (пользуясь термином немецкого философа Краузе) – в отличие от абстрактного теизма. Мир есть не только творение Бога, безусловно ему инородное; его основой и существом служит особое Божественное начало – инстанция промежуточная между Творцом и творением – Святая София, Премудрость Божия. Мир есть, таким образом, обнаружение или

воплощение Бога (на основе которого только и возможно боговоплощение в лице Иисуса Христа) и в этом смысле требует положительного религиозного отношения к себе; личное воплощение начала Софии есть Божия Матерь. Эта тенденция противоположна более рапространенному в традиции церкви мотиву сурового мироотрицания; из нее вытекает требование христианизации и обожения земной жизни. Это учение вызвало отпор в консервативных кругах русской церкви; местоблюститель Московского патриарха (позднее патриарх) Сергий признал его еретическим» (С.211–212). Сам С.Л.Франк отрицательно относился к софиологическому учению.

295 - Работа Н.А.Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» вышла в 1916 году и замеченная С.Л.Франком трансформация идеи Богочеловечества в антроподицею отмечалась и другими историками русской философии. О самом Н.А.Бердяеве см. примеч. к статьям С.Л.Франка о нем, помещенные в предлагаемом издании.

296 - Розанов Василий Васильевич (1856–1919) – писатель и публицист. «В качестве писателя он обладает неподражаемым даром совершенно безыскусственного непроизвольного замечательного выражения мыслей. Слово есть у него не искусственное орудие выражения отвлеченного содержания мысли, а как бы живое, адекватное воплощение конкретного душевного процесса мышления во всей его непосредственности. В своих писаниях он поэтому с предельной откровенностью обнажает все интимное существо своей личности. К нему применимы слова Паскаля: «Ожидаешь встретить автора и находишь человека». Религия Розанова есть страстное, полу языческое, полуветхозаветное благословение земной плотской жизни с ее чувственными радостями, в особенности утверждение глубокого положительного религиозного смысла половой и семейной жизни, и потому резкое отвержение аскетической мироотрицающей тенденции христианства, в особенности, православия (западное христианство он знал плохо). Но его своеобразие – в отличие от распространенного западного типа подобной тенденции – состояло в том, что он одновременно был непроизвольно

глубоко укоренен в русской православной церкви, ощущал ее красоту и религиозную значительность и влекся к светящемуся в ней образу Христа. Поэтому его религиозное творчество носит характер внутреннего борения с самим собой. И при всей дерзости своих ересей, он перед смертью благочестиво исповедался и причастился» (Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Лондон, 1965. С.113–114).

297 - Несмелов Виктор Иванович (1863–1937) – православный философ. Его «Наука о человеке» вышла (в двух томах) в 1898–1903 гг. Григорий Нисский (ок.355 – ок.394 гг.) – церковный писатель, богослов, заложил основы христианской экзегетики.

298 - Кропоткин Петр Алексеевич (1842–1923) – революционер-анархист и теоретик анархизма.

299 - Впервые: Frank S. Die russische Weltanschauung. Scharlottenburg, 1926. В переводе Г.Франко на русском языке был опубликован в журнале «Общественные науки» (1990. № 6) и «Общественные науки и современность» (1991. № 1). Этот текст представляет собой расширенное изложение доклада С.Л.Франка, сделанного им в Берлинском отделении Кантовского общества 26 мая 1925 г.

300 - С.Л.Франк перечисляет имена представителей английского эмпиризма, ведущего начало из средневековой философии – Роджера Бэкона (1214–1292), Вильяма Оккама (1286–1349) – через основоположника опытной философии Нового времени Френсиса Бэкона (1561–1626) к позитивизму (Джон Стюарт Милль – 1806–1873) и прагматизму XIX века.

301 - Шелер Макс (1884–1928) – немецкий философ, представитель феноменологии и философской антропологии. Его итоговая работа – «Положение человека в космосе» (1928). В некрологе М.Шелеру, помещенном в журнале «Путь» (1928. № 13) С.Л.Франк писал: «М. Шелер, подобно всем духовно чутким и глубоким немцам, живо интересовался русской мыслью и хорошо ее знал. С большинством русских философов, живущих за границей, он находился в тесном дружеском общении. В 1924

г. эта связь выразилась в том, что он выступил в Берлине на заседании русской религиозно-философской академии с блестящим, как всегда, докладом о «Смысле страдания» (с.86). Гартман Николай (1882–1950) – немецкий философ, основатель критической онтологии.

302 - Это суждение о Григории Саввиче Сковороде (1722–1794) прямо противоположно тому, что было сказано С.Л.Франком в споре с В.Ф.Эрном См.: «О национализме в философии» (Наст.изд. С.103–112).

303 - Самарин Юрий Федорович (1819–1876) – один из представителей первых, «старших» славянофилов.

304 - «Критика отвлеченных начал» – докторская диссертация В.С.Соловьева. Сначала печаталась в журнале «Русский вестник» в 1877–1880 гг. Отдельным изданием вышла в 1880 г.

305 - сжато (лат.)

306 - Источник не найден.

307 - Прежде всего, жить, потом философствовать (лат.).

308 - Пелагианство – этико-богословское учение Пелагия (конец IV – начало V вв.), утверждавшего, что неодолимого греха не существует, и любой человек усилиями своей свободной воли может стать безгрешным. Августин Блаженный придерживался иной позиции – судьба человека зависит от предопределения и благодати.

309 - См.: Тютчев Ф.И. Лирика. Т.1. М., 1966. С.57.

310 - Там же. С.118.

311 - Там же. С. 29.

312 - См.: Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. в 30 т. Т.11. Л., 1974. С.180.

313 - Франциск Ассизский (1182–1226) – итальянский монах, основатель ордена миноритов («меньших братьев»), проповедник евангельского бескорыстия и простоты в жизни. Канонизирован в 1228 г. Серафим Саровский, в миру Мошнин П. (1760–1833) – русский святой, иеромонах Саровской Пустыни в Тамбовской губернии. Канонизирован в 1903 г. Русские

исследователи религиозного мировоззрения сближают идеалы и характер отношения к миру этих двух святых.

314 - Евразийство – социально-культурное и культурно-политическое течение в русском зарубежье, выдвинувшее тезис о России, «месторазвитие» которой определяет уникальность исторического пути страны. Россия – Евразия оценивалась как «узел и начало нового мира культуры», имеющей общечеловеческое значение. При этом евразийцы «отлучали» Россию от Европы, полагая большую близость русской истории к истории восточных народов. Католичество они рассматривали как ересь в христианстве и негативно его оценивали.

315 - Теннис Фердинанд (1855–1936) – немецкий социолог, положивший основание для разграничения понятий общества, общности, сообщества.

316 - Бергсон А. L'Energie spirituelle. Paris, 1925. P.2, 61–62.

317 - Имеется в виду разговор Ивана Карамазова с Алешей о дорогих сердцу русского человека ценностях европейской культуры. Но для героя Ф.М.Достоевского – Европа – это только кладбище ценностей. (См.: Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. в 30 т. Т.14. Л., 1976. С.210).

318 - См.: Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С.103.

319 - Речь идет о книге неизвестного немецкого автора конца XIV или начала XV в. «Theologia deutsch». Ее первое печатное издание было подготовлено Лютером. Книга учила, что Бог не был бы Богом без своих творений. Единение с Богом начинается с уничтожения обособленности человека... Бог в человеке очеловечивается, а человек в Боге обожествляется. Себастьян Франк (1500–1542 или 1543) – религиозный мыслитель, представитель реформационного движения, в воззрении которого преобладали мотивы апофатической и пантеистической мистики. Ангелус Силезиус, наст, имя – Иоганн Шеффлер (1624–1677) – мистик, учивший о сокровенном «Я» в человеке, которое из себя полагает мир и собеседником которого при этом является Бог. Новалис, псевдоним Фридриха

фон Гарденбурга (1772–1801) – писатель и философ, представитель Иенской школы романтизма.

320 - В России идеи Якоба Беме проникли в конце XVII века. Иногда в заголовках славяно-русских переводов сочинений Беме стояло: «Иже во святых отца нашего Иакова Бемена». Некоторые исследователи считают, что популярность Беме привела к возникновению секты духоборов в последней трети XVIII века.

321 - В разговоре с Алексеем Карамазовым Дмитрий цитирует Шиллера: : Чтоб из низости душою : Мог подняться человек : С древней матерью Землею : Он вступил в союз навек. (См.: Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. в 30 т. Т.14. Л., 1976. С.99).

322 - Впервые: Gral. 1930. Heft.8. SS.717–727. На русском языке публикуется в переводе А.А.Ермичева. Литературно-художественный ежемесячный журнал «Der Gral» издавался в Ровенсбурге (Германия) с 1906 по 1937 гг. Основателем его был журналист и поэт Франц Ксаверий Эйхерт (1857–1926)– католический публицист, удостоенный папой Пием XI звания «певца Креста». Статья С.Л.Франка была ответом Рейнгольду фон Вальтеру (1882–?) – поэту, эссеисту и переводчику произведений русской литературы и религиозной мысли (в частности, в 1957 г. им была издана антология «Русская мистика»), который в 1929 году в журнале «Католическая мысль» (№ 2) выступил со статьей «Das russische Weltbild» («Русский взгляд на мир»).

323 - Сергей Радонежский (1321–1391) – русский церковный и политический деятель, основатель Троице-Сергиевой Лавры, вдохновитель князя Дмитрия Донского на Куликовскую битву, положившей начало освобождению русской земли от татаро-монгольского ига. Канонизирован в 1452 г.

324 - Ключевский Василий Осипович (1841–1911) – русский историк.

325 - Неточная цитата из цикла статей Александра Ивановича Герцена (1812–1870) «С того берега». См.: Герцен А.И. Соч. в 2 т. Т.2. М., 1986. С.11.

[326] - Тютчев Федор Иванович (1803–1873) – великий русский поэт. В 1849 г. напечатал брошюру «Россия и революция», вызванную революционными событиями 1848 г. и проникнутую антизападническим духом.

[327] - «Коммунистический манифест» или «Манифест Коммунистической партии» – произведение К.Маркса и Ф.Энгельса, написанное в 1847 г. и опубликованное в 1848 г. Его главная мысль – обоснование идеи диктатуры пролетариата.

[328] - Марфа и Мария, сестры Лазаря, которого воскресил Господь на четвертый день после его смерти. В Евангелии от луки (X, 39–42) говорится, что в то время, как Марфа заботилась о большом угощении, Мария сидела у ног Иисуса и слушала слово.

[329] - См.примеч. к статье «Р.М.Рильке и славянство».

[330] - Стихотворение Ф.И.Тютчева написано в 1855 г. См.: Тютчев Ф.И. Лирика. I. М., 1966. С.161.

[331] - Витте Сергей Юльевич (1849–1915) – выдающийся государственный деятель России, министр финансов с 1892 по 1903 г.

[332] - Массис Анри (1886–1970) – французский писатель, католический публицист, сотрудничал с социологом А. Тардом, в 20–30-е гг. был близок Жаку Маритену. В 1927 г. издал книгу «Defense de ГOccident» (Защита Запада). Резкую рецензию под названием «Обвинение Запада» дал на эту книгу Н.А.Бердяев в восьмом номере журнала «Путь» за 1927 г. (С.145–148).

[333] - С.Л.Франк напоминает о сочинении Вл.С.Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», фрагментом которой является «Краткая повесть об Антихристе».

[334] - Впервые: Festschrift NO Losskij zum 60. Geburtstag. Bonn. Verlag Fr.Cohen. 1932. P.63–68. На русском языке публикуется впервые. Перевод сделан А.А.Ермичевым.

[335] - Без гнева и пристрастия (лат.).

[336] - Леопарди Джакомо (1798–1837) – итальянский поэт, в творчестве которого прободает тема infelicita – всеобщего зла как источника мировой скорби и страданий всего живого.

[337] - «Федоров Николай Федорович (1929–1903). С.Л.Франк писал о нем как об одном из «самых оригинальных русских мыслителей. Глубокое и оригинальное понимание метафизического существа христианского откровения он сочетает с нравственно-практическим устремлением к преобразованию и преображению мира. Задача философии для него – не в созерцании и постижении бытия, а в «проективной» установке его совершенствования; и все его писания имеют характер «проектов» спасения мира. По типу мышления Федоров отчасти напоминает французских «утопических» социалистов, вроде Фурье и сенсимонистов; но его «проект», с одной стороны, гораздо смелее, ибо сводится к метафизическому преобразованию мира, а, с другой стороны, сочетает радикализм с преданностью патриархальному прошлому и обосновывается через толкование христианского откровения. Социальный вопрос – неравенство и эксплуатация – есть, по его мнению, следствие подчиненности человека силам природы, и в этом смысле он верует в разрешимость его техническим прогрессом. Более глубокую причину небратского отношения между людьми он усматривает, однако, в забвении сынами их отцов. Христос, победив смерть, даровал возможность воскресения и тем поставил перед людьми активную задачу воскрешения умерших. «Общее дело» человечества он усматривает поэтому в теургической задаче – в которой научное знание сочетается с религией – преодоления смерти не только для будущего, но и для прошлого, т.е. воскрешения умерших отцов. На это дело должна быть направлена вся та энергия, которая расходуется теперь на рождение потомства. В гармоническом единстве прошлого и настоящего, воскрешенных отцов с детьми, будет осуществлено Царство Божие на земле; «страшный суд» есть лишь условная угроза, указание не неизбежную судьбу человечества в случае непослушания. Федоров пользовался глубочайшим уважением таких людей, как Достоевский, Толстой и Вл.Соловьев. Ознакомившись в последние годы своей жизни с идеями Федорова, Достоевский выразил свое безусловное согласие с ними; есть предположение, что они отразились на фабуле

«Братьев Карамазовых» (грех отцеубийства). В одном из своих писем Федорову Соловьев признает его проект «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову со времени появления христианства», а его самого – своим «наставником»» (Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Лондон, 1965. С.49–50).

338 - Вейгель Валентин (1533–1588) – немецкий теолог; учил, что мудрость основывается на познании самого себя.

339 - Некоторое пояснение этого термина – Московская метафизическая школа – С.Л.Франк дал во Введении к антологии «Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века» (См. С.645–656 настоящего издания). Он причисляет сюда, помимо Л.М.Лопатина и Вл.Соловьева, еще С.Н.Трубецкого и Н.Я.Грота. Однако, пока этот термин не привился в отечественной историко-философской науке.

340 - Шпрангер Эдуард (1882–1963) – немецкий философ и психолог. Типология личностей дана им в книге «Формы жизни» (Lebensformen. Halle/Salle. 1914).

341 - Впервые: Путь. 1933. № 40. Печатается по кн.: Пушкин в русской философской критике. Конец XIX – первая половина XX века. М., 1990. С.380–396. Всего известно одиннадцать статей С.Л.Франка о Пушкине. Готовя пять из них к печати́ отдельным изданием «Этюды о Пушкине» (Мюнхен, 1957), семья философа только следовала его указаниям. В настоящее издание включена еще одна статья – «Пушкин и духовный путь России». О современниках А.С.Пушкина, упоминаемых в статьях С.Л.Франка см.: Черейский Л. А.Пушкин и его окружение. 2-е изд. Л., 1980.

342 - В огромной литературе «пушкиноведения» сколько-нибудь серьезных специальных произведений по этому вопросу, насколько мне известно, не существует. В «Пушкинском сборнике памяти Венгерова» (М., 1922) есть статья Е.Кислицыной «К вопросу об отношении Пушкина к религии» – ученическая, добросовестная, но весьма поверхностная работа. Автор приходит к выводу об отсутствии у Пушкина серьезных

религиозных убеждений. К тому же выводу, на основании очень спорных соображений, склоняется В.Вересаев в статье «Автобиографичность Пушкина» (Печать и революция. 1925. Кн.5–6). Валерий Брюсов, который вообще смотрит на Пушкина (по своему собственному подобию) как на чистого «мастера» искусства стихотворства, естественно приходит к заключению, что по христиански-религиозным стихам Пушкина так же мало можно судить об его личном миросозерцании, как по его обработкам античных мотивов (Пушкин. Сборник П Пушкинской Комиссии. М., 1925). (Примеч. С.Л.Франка). Современное отношение к религиозности Пушкина изменилось. См.: Сурат И. Пушкин как религиозная проблема // Новый мир. 1994. № 1.

343 - Ср. его слова в письме к Бестужеву (1825): «Мой милый, ты – поэт, и я – поэт, но я сужу более прозаически и чуть ли от этого не прав (Примеч. С.Л.Франка).

344 - «Пушкин…прикидывался буяном, развратником, каким-то яростным вольнодумцем. Это состояние души можно бы назвать юродством поэта» (Бартенев П.И. О Пушкине. М., 1992. С.196). Бартенев Петр Иванович (1829–1912) – историк, археограф, библиограф, один из основателей изучения биографии А.С.Пушкина.

345 - Ср. упомянутую выше [примеч.1] статью Вересаева, направленную против Гершензона и Ходасевича (Примеч. С.Л.Франка).

346 - Манера говорить (фр.).

347 - См.: О ничтожестве литературы русской // Пушкин. Полн.собр.соч. 1977. Т.7. С.214. Гельвеций Клод Адриан (1715–1771) – французский просветитель, философ-материалист.

348 - Сердцем я материалист, но мой разум этому противится (фр.).

349 - Б.Модзалевский. Письма Пушкина. Т.1. 1926. Прим.314. (Примеч. С.Л.Франка). Модзалевский Борис Львович (1874–1928) – историк литературы. Один из создателей Пушкинского дома, известен разысканиями и изданиями исторических и литературных источников.

[350] - Что не может быть существа разумного, Творца и правителя (фр.).

[351] - Полицейская выписка из письма А.С.Пушкина предположительно к В.К.Кюхельбекеру // Пушкин А.С. Полн.собр.соч. 1977. Т.10. С.70.

[352] - «Глухой философ» Гетчинсон – это У.Хатчисон, домашний врач графа Воронцова. См.: Гроссман Л. Кто был «умный афей»? // Временник Пушкинской Комиссии. М.; Л., 1911. Т.6. С.414–419; Арнштейн Л.М. Одесский собеседник Пушкина // Временник Пушкинской комиссии. М., 1976. С.65.

[353] - Отрывок из отзыва на второй перевод книги итальянского писателя Сильвио Пеллико (1789–1854) «Об обязанностях человека» (Пушкин А.С. Полн.собр.соч. 1977. Т.7. С.322. Цитируется с разночтениями).

[354] - См.: Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М.Достоевского на Пушкинском празднике (Собр.соч., Т.8. М., 1912), где он называет гений Пушкина «чувственным, воинственным, демонически-пышным».

[355] - Речь идет о песне «Жил на свете рыцарь бедный», включенной А.С.Пушкиным в «Сцены из рыцарских времен» С.Л.Франк далее пишет, что этот сюжет вдохновлял Ф.М.Достоевского и родственен интуиции Софии у В.С.Соловьева. См. об этом соответственно в комментариях к роману Ф.М.Достоевского «Идиот» (Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. Т.9. М., 1974; особенно страницы 402–406) и в книге А.Ф.Лосева «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990. С.234–236).

[356] - Стихотворение А.С. Пушкина «Еще одной высокой, важной песни» (1829) С.Л.Франк цитирует с пропуском строки и разночтениями. См.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. 1977. Т.3. С.150.

[357] - Отрывок «Две чувства» составлен С.Л.Франком из двух редакций и с разночтениями. См.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. 1977. Т.3. С.203, 425.

[358] - Впервые: Вышла отдельным изданием в Белграде в 1937 г. Печатается по: Пушкин в русской философской критике.

М., 1990. С.396–422.

[359] - Гоголь Н.В. Несколько слов о Пушкине. Полн.собр.соч. Т.8: Статьи. М., 1952. С.50.

[360] - Переписка Пушкина, изд.Академии Наук. Т.1. С.148 (где в дальнейшем отмечается том и страница, имеется в виду это издание «Переписки»). Примеч. С.Л.Франка.

[361] - Единственная известная нам работа такого рода есть старая статья первого пушкиноведа и редактора первого посмертного издания сочинений Пушкина П.В.Анненкова: «Общественные идеалы Пушкина» (Вестник Европы. 1888. Т.III), где впервые опубликованы некоторые материалы, вошедшие теперь в собрание сочинений Пушкина. Работа эта – для своего времени в высшей степени ценная – теперь, конечно, устарела (Примеч. С.Л.Франка).

[362] - Имеется в виду записка «Нечто о крепостном состоянии в России», которую Н.И.Тургенев написал по предложению Ф.Н.Глинки, передавшего ее через петербургского генерал-губернатора М.А.Милорадовича Александру I. См.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1951. Т.1. С.216–220.

[363] - В настоящее время считается, что письмо о греческом восстании А.С.Пушкин написал не А.Н.Раевскому, а декабристу В.Л.Давыдову. См.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. Т.10. С.21–23.

[364] - Имеются в виду «Заметки по русской истории XVIII века» (Пушкин А.С. Полн.собр.соч. Т.8. С.89–93).

[365] - Форма правления в России есть деспотизм, смягченный удушением (фр.).

[366] - В современном пушкиноведении это письмо датируется июнем 1823 – июлем 1824 и адресуется декабристу В.Л.Давыдову. См.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. Т.10. С.78, 599–600 (перевод).

[367] - И.Х. – Иисус Христос. «Изыде сеятель сеяти семена свои». Евангелие от Матфея. Гл.13, ст.3.

[368] - Ср.статью «Религиозность Пушкина» (Прмеч. С.Л.Франка).

[369] - Вне закона (фр.).

[370] - Много от прапорщика и немножко от Петра Великого (фр.).

[371] - В сущности говоря (фр.).

[372] - См.: Мицкевич А. Собр.соч. М., 1954. Т.4. С.96. В оригинале: «Слушая его рассуждения об иностранной или о внутренней политике его страны, можно было принять его за человека, поседевшего в трудах на общественном поприще и ежедневно читающего отчеты всех парламентов».

[373] - См.: Модзалевский Б.Л. Библиотека А.С.Пушкина: Библиографическое описание. Пб., 1910; Модзалевский Б.Л. Библиотека Пушкина. Новые материалы //Литературное наследство. 1934. Т.16–18.

[374] - Печерин В.С. (1807–1885) – профессор греческой филологии Московского университета, после эмиграции жил в Англии и Ирландии. Принял католичество, вступил в близкий к иезуитам монашеский орден редемптисторов. Его двустишие: «Как сладостно отчизну ненавидеть и жадно ждать ее уничтоженья» стало знаменитым. О В.С.Печерине см.: Гершензон М.О. Жизнь Печерина В.С. М., 1910.

[375] - Таково же суждение Пушкина о московском обществе в эпоху волновавшей Пушкина французской революции 1830 г. «Здесь никто не получает французских газет, и в области политических мнений оценка всего происшедшего сводится к мнению Английского клуба, решившего, что князь Дмитрий Голицын был неправ, запретив ордонансом экартэ» (Намек на ордонансы Карла X, давшие толчок июльской революции). «И среди этих-то орангутангов я принужден жить в самое интересное время нашего века» (Письмо к Э.Хитрово 21 августа 1830). (Примеч. С.Л.Франка). Полное название упоминаемого С.Л.Франком издания: «Письма Пушкина к Елизавете Михайловне Хитрово. 1827–1832». Л., 1927.

[376] - «Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой... история ее требует другой мысли, другой формулы, чем мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада» (Программа 3-й статьи «Истории

Русского Народа» Полевого. Собр.соч., изд.«Слово». 1921. У. С.208). (Примеч. С.Л.Франка).

[377] - M-me de Stael. (Сталь-Гольштейн Анна Луиза Жермена де (1766–1817) – французская писательница, публицист. Констан де Ребек Бенжамен Анри (1767–1830) – французский писатель, политический деятель, публицист.

[378] - Томашевский Борис Викторович (1890–1957) – литературовед, пушкинист, автор книги «Пушкин. Современные проблемы историко-литературного изучения» (1925), в свое время высоко оцененной специалистами.

[379] - Господин Великий (нем., лат.).

[380] - «О Демократии в Америке» (фр.).

[381] - Произвольное конструирование С.Л.Франком мысли Пушкина. Ср.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. Т.6. С.50.

[382] - Ср.статью «Религиозность Пушкина». (Примеч. С.Л.Франка).

[383] - Защита (фр.).

[384] - Вольная конструкция и перевод текста. Ср.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. Т.8. С.105, 410 (перевод).

[385] - Произвольная конструкция С.Л.Франком двух редакций текста Пушкина. Ср.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. Т.7. С.99, 433.

[386] - Впервые: Белградский Пушкинский сборник. Белград, 1937. Печатается по: Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С.422–452.

[387] - Анненков Павел Васильевич (1813–1887) – общественный деятель, западник, литературный критик, мемуарист, первый издатель полного собрания сочинения А.С.Пушкина.

[388] - Майков Леонид Николаевич (1839–1900) – историк литературы, библиограф, этнограф. Названа его книга «Пушкин. Биографические материалы и историко-литературные очерки» (1899).

[389] - Пушкин полушутя, полусерьезно сам предсказывал эту свою будущую судьбу: : Быть может (лестная надежда!). : Укажет будущий невежда : На мой прославленный портрет : И

молвит: тот-то был поэт. И он иронически благодарит того будущего читателя, «чья благосклонная рука потреплет лавры старика» (Примеч. С.Л.Франка).

390 - Из письма А.С.Пушкина А.А.Дельвигу 2 марта 1827 г. в вольном изложении.

391 - Замечательно притом и характерно для Пушкина, что даже и это отрицание отвлеченного, философского мышления не превращается у него, как это часто бывает у других умов, в узкую «теорию». Не только он с большой проницательностью утверждает одновременно, что «скептицизм – лишь первый шаг умствования», но он понимает и жизненную ценность духовного направления, лежащего в основе презираемой им «немецкой метафизики». Он соединяется с чуждыми ему по идеям московскими любомудрами потому, что чувствует в них живое творческое начало. В том же письме к Дельвигу, тотчас вслед за приведенными словами о презрении к метафизике, следует лаконичная, истинно пушкинская оговорка: «Да что поделаешь! Собрались ребята теплые, упрямые – поп свое, а черт свое» (Примеч. С.Л.Франка).

392 - Глупый (нем.).

393 - Клопшток Фридрих Гетлиб (1724–1803) – немецкий поэт.

394 - См.примеч.1 к статье «Религиозность Пушкина». Ходасевич Владислав Фелицианович (1886–1939) – поэт, литературный критик, мемуарист; Гершензен Михаил Осипович (1869–1925) – историк литературы и общественного движения в России; Брюсов Валерий Яковлевич (1873–1924) – поэт; Вересаев Викентий Викентьевич (1867–1945) – писатель. Называется его книга «Пушкин в жизни. Систематический свод подлинных свидетельств современников» (1925–1926 гг.).

395 - Стихотворения по случаю (нем.).

396 - В вопросе счастья я атеист; я не верю в него (фр.).

397 - Эскизы (фр.).

398 - «Разговоры с Гете» Ф.Бидермана.

399 - Бидерман Вольдемар (1817–1903) – исследователь Гёте. В 1889–1896 годах издал десять томов «Разговоров Гете».

Его работа была продолжена сыном Флодоардом (1858–1899), автором трех томов «Исследования Гете» (1879–1899). Работы отца и сына неоднократно переиздавались вплоть до настоящего времени. С.Л.Франк высоко оценивая «Разговоры Гете» Бидерманов (а не «Разговоры с Гёте»), замечает, что «Разговоры Пушкина», собранные С.Гессеном и Л.Модзалевским (М., 1929) преследуют совсем иную цель и совершенно не удовлетворяют указанному назначению (Примеч. С.Л.Франка).

[400] - Бицилли П. Этюды о русской поэзии. Прага, 1925. (Примеч. С.Л.Франка).

[401] - В дальнейшем мы отчасти используем мысли высказанные нами в статье «Космическое чувство в лирике Тютчева» (Франк С. Живое знание. Берлин, 1923) (Примеч. С.Л.Франка).

[402] - С крупицей соли, с иронией (лат.).

[403] - Что получается при попытке «мудрость Пушкина» изложить, как «систему миросозерцания» – устрашающий пример тому дал Гершензон в свой упомянутой статье «Мудрость Пущина» (Примеч. С.Л.Франка).

[404] - Кто много охватывает, тот плохо держит (фр.).

[405] - Вино, женщины и песни (нем.).

[406] - Резиньяция – безропотность, смирение судьбе.

[407] - Единственная нам известная попытка в этом направлении есть тонкий, богатый мыслями этюд П.Б.Струве: «Неизъяснимый» и «непостижимый» в пражском «Пушкинском сборнике». 1926 (Примеч. С.Л.Франка).

[408] - Впервые: Пушкин. 1837–1937. Однодневная газета. Париж. Печатается по изданию: «Досье. Приложение к «Литературной газете»». 1990, июнь. Тема этого выпуска «Досье» – «Мир Пушкина».

[409] - Жуковский Василий Андреевич (1783 – 1852) – поэт. В письме к В.А.Вяземскому от 19 сентября 1815 г. он сообщает о первом знакомстве с А.С.Пушкин: «… будущий гигант, который всех нас перерастет». См.: Жуковский В.А. Собр.соч. в 4-х тт. М.; Л., 1960. Т.4. С.564, 565.

[410] - Упоминается речь, произнесенная Ф.М.Достоевским 8 июня 1880 года на заседании Общества любителей российской словесности в дни открытия памятника А.С.Пушкину в Москве (она составила содержание «Дневника писателя» – единственного выпуска на 1880 г.) и статьи Д.С.Мережковского «Пушкин» в книге «Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы» (СПб., 1897 г. (такую же высокую оценку этой статьи С.Л.Франк дает в 1906 г. в статье «Религия и культура. По поводу новой книги Д.С.Мережковского»), и историка русской литературы и общественной мысли Михаила Осиповича Гершензона «Мудрость Пушкина» (См.: Мысль и слово. Философский ежегодник под ред. Г.Г.Шпета. М., 1917. Т.1).

[411] - Цитируемое письмо см. в книге: Хомяков А.С. Сочинения. Т.8: Письма. М., 1900. С.382. Издатель сопроводил это место в письме примечанием А.С.Хомякова: «Пушкин измельчался не в разврате, а в салоне».

[412] - Замечательно, что Хомяков в этом упреке сошелся с таким своим антиподом, как Фаддей Булгарии, который тотчас после смерти Пушкина выразил его только резче и грубее: «Жаль поэта, а человек был дрянной». Известно, что таково же было мнение о Пушкине большинства сановных его современников. (Примеч. С.Л.Франка). См.: Вересаев В.В. Пушкин в жизни. Систематический свод подлинных свидетельств современников// Соч. в 4-х т. М., 1990. Т.3. С.290.

[413] - Вяземский Петр Андреевич (1792–1878) – поэт, критик, общественный деятель, друг А.С.Пушкина. Цитируемое С.Л.Франком предложение см.: Полное собр.соч. СПб., 1878. Т.I. С.322.

[414] - См. письмо В.А.Жуковскому от 19 января 1848 г. (нов.ст.) «Несмотря на неочищенное до сих пор понятие общества об искусстве, все, однако, говорят: «Искусство есть примирение с жизнью». Это правда. Истинное создание искусства имеет в себе что-то успокаивающее и примирительное» (Гоголь Н.В. Полн.собр.соч. Т.14: Письма. 1848–1852. М., 1952. С.37).

[415] - См.: Несколько слов о Пушкине // Гоголь Н.В. Полн.собр.соч. Т.: Статьи. М., 1952. С.50.

[416] - Впервые: Возрождение. 1949. Январь. Печатается по кн.: Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С.452–465.

[417] - Ценная в других отношениях книга В.Зеньковского «Русские мыслители о Европе» (Париж, 1926) совершенно обходит взгляды Пушкина и лишь мельком упоминает его имя (Примеч. С.Л.Франка).

[418] - В действительности записи 16 апреля и 3 мая. М.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. Т.8. С.36–37.

[419] - Фраза из цикла статей А.И.Герцена «С того берега» в вольном изложении С.Л.Франка. У Герцена: «В ответ на царский приказ образоваться ответил через сто лет громадным явлением Пушкина». См.: Герцен А.И. Соч. в 2 т. М., 1986. Т.2. С.11.

[420] - Подлинность «Воспоминаний» Смирновой оспорена, и вот сомнения, что ее дочь, издавшая их, сильно ретушировала текст и многое внесла от себя. Но Мережковский в статье «Пушкин» в книге «Вечные спутники», совершенно прав в своем указании, что приводимые в «Воспоминаниях» гениальные идеи Пушкина безусловно подлинны по внутренним основаниям (Примеч. С.Л.Франка).

[421] - С.Л.Франк не точно цитирует. У А.С.Пушкина: «У греков мы взяли евангелие и предание, но не дух ребаческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева». См.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. Т.10. С.689.

[422] - Вольное изложение заметок А.С.Пушкина ко второму тому «Истории русского народа» Н.Полевого. См.: Пушкин А.С. Там же. Т.7. С.98–100.

[423] - В воспоминаниях, дневниках и заметках Смирновой этого эпизода не обнаружено.

[424] - У Смирновой этого свидетельства не обнаружено.

[425] - Компиляция С.Л.Франка из статьи А.С.Пушкина «О ничтожестве литературы русской». См.: Пушкин А.С. Полн.собр.соч. Т.7. С.210.

[426] - Впервые: Возрожение. Париж, 1949. Май. Печатается по: Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С.65–481.

[427] - См.: Мочульский К. Духовный путь Гоголя. Париж, 1934.

[428] - В воспоминаниях, дневниках и заметках Смирновой этого высказывания А.С.Пушкина не обнаружено.

[429] - Франциск Сальский (Франциск де Саль, 1576–1622) – один из руководителей Контрреформации в Швейцарии. Главные темы его творчества – божественная любовь и предопределение. Канонизирован в 1665 г.

[430] - Альдоус Хекслей (Хаксли Олдос Леонард, 1894–1963) – английский писатель, автор известных утопий и работ о музыке и музыкантах.

[431] - Впервые: Nikolaj Gogol als religioser Geist. Hochland. 1934/1935; Bd I. С.251–259. На русском языке печатается впервые в переводе А.Г.Власкина.

[432] - См.: Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Полн.собр.соч. Т.8: Статьи. М., 1952. С.294.

[433] - См.: Белинский В.Г. Полн.собр.соч. М., 1955. Т.6. С.255.

[434] - Тургенев И.С. Полн.собр.соч. и писем в 30 т. М., 1983. Т.11. С.59, 60.

[435] - Речь идет о работах В.В.Розанова «Два этюда о Гоголе» (данные в приложении к книге «Легенда о Великом инквизиторе». СПб., 1893), о статьях Д.С.Мережковского «Гоголь и черт» (1906) и В.Я.Брюсова «Испепеленный. К характеристике Гоголя» (1909).

[436] - Гоголь Н.В. Выбранные места... С.221.

[437] - Гоголь Н.В. Письмо С.Т.Аксакову от 16.05.1844 г. // Полн.собр.соч. Т.11: Письма 1842–1845 гг. М., 1952. С.301.

[438] - Гоголь Н.В. Выбранные места... С.409.

[439] - Там же. С.245.

[440] - Там же. С.246.

[441] - Там же. С.343, 344.

[442] - Гоголь Н.В. Авторская исповедь//Полн.собр.соч. Т.8: Статьи. М. 1952. С.455.

[443] - Гоголь Н.В. Выбранные места... С.412.

[444] - Там же. С.416.

[445] - Гоголь Н.В. Письмо А.О.Смирновой от 20 апреля 1847 г. // Полн.собр.соч. Т.8: Письма 1846–1847 гг. М., С.287.

[446] - Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. М., 1986. Т.2. С.84.

[447] - Впервые: Русская мысль. 1913. Кн.XI. С.1–31. Позже статья вошла в сборник «Живое знание». Берлин, 1923.

[448] - Сравнивая содержащиеся в этой статье оценки творчества А.С.Пушкина с теми, что даны С.Л.Франком в известном цикле его «пушкинских статей», помещенных в предлагаемом издании, легко видеть глубочайшие их различия.

[449] - Тенденцией вложить в поэзию Тютчева слишком отвлеченно и доктринально выраженное философское миросозерцание страдает известная статья Вл.Соловьева, которая образует ценное начало в изучении духовного богатства поэзии Тютчева.

[450] - Статья В.С.Соловьева «Поэзия Ф.И.Тютчева» была опубликована в «Вестнике Европы» в 1895 году и сыграла переломную роль в отношении к его поэзии на ближайшие десятилетия. Особенной любовью оценки поэзии Тютчева, данные В.Соловьевым, пользовались у русских символистов. (См.: Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991).

[451] - Лейбниц учил, что мир состоит из бестелесных, непротяженных, простых монад, обладающих способностью иметь представления и стремления. Каждая монада с различной степенью точности и полноты отражает в себе весь мир. Монада, которая абсолютно полно и точно отражает в себе мир, есть Бог.

[452] - Орфическое учение – учение секты орфиков, распространившееся в Греции с VIII по IV века до н.э. утверждало в человеке не только высокую божественную сущность, но и низменную титаническую, проводя дуализм высокого и низкого во всем бытии. Что касается применения термина «пантеизм» в отношении к античным учениям, то это следует признать весьма условным, поскольку политеизм и супранатурализм религиозных представлений того времени

находятся вне строгого определения пантеизма, как учения о тождестве Бога и природы.

[453] - См. примеч.1 к статье «Абсолютное».

[454] - Вверху, в вышине (церк.-слав.) – прим. ред.

[455] - Оно есть, как известно, лишь перевод – и при том, весьма точный – стихотворения Уланда, что не мешает ему, конечно, быть вполне оригинальным созданием тютчевской лирики.

[456] - Уланд Людвиг (1787–1862) – немецкий писатель-романтик, историк литературы.

[457] - См.примеч.13 к статье «Культура и религия. (По поводу статьи о «Вехах» С.В.Лурье)».

[458] - Впервые: Путь. Орган русской религиозной мысли. Издание Религиозно-философской академии. Париж, 1932. Февраль, № 32. С.73–84.

[459] - Пирогов Николай Иванович (1810–1881) – ученый, педагог, общественный деятель, член-корреспондент Российской Академии наук. Основоположник русской хирургии как научной медицинской дисциплины и военно-полевой медицины. С 1856 по 1861 г. был попечителем Одесского и Киевского учебного округов, оставив о себе добрую память, как педагог и организатор просвещения в России. В 1897 г. в Москве перед зданием хирургической клиники на Большой Царицынской улице установлен памятник Н.И.Пирогову работы скульптора В.О.Шервуда. После смерти Н.И.Пирогова было основано Общество русских врачей в память Н.И.Пирогова, которое регулярно (примерно дважды в год) созывало съезды врачей, так называемые Пироговские съезды (с 1885 по 1917 гг.). На последнем из них обнаружилась конфронтация врачей с Советской властью, что стало еще одним основанием для принятия решения о высылке интеллигенции за пределы Советской России. О философских размышлениях Н.И.Пирогова см.также: Преодоление секулярной установки на почве натурализма и позитивизма. Н.И.Пирогов, Л.Н.Толстой // Зеньковский В.В. История русской философии. Paris: YMCA-Press. 1989. Т.1. Гл.10. В своей статье о Н.И.Пирогове (См.:

Православная мысль. 1955. Кн.X) В.Зеньковский обнаруживает большое сходство взглядов С.Л.Франка и Н.И.Пирогова.

[460] - На посту попечителя Киевского учебного округа Н.И.Пирогов, сам принципиальной противник телесных наказаний в школе, был вынужден издать «Правила о проступках и наказаниях учеников гимназий Киевского учебного округа», регламентирующие и ограничивающие эту скверную традицию русской школы. «Дети» – радикалы из кружка «Современника» резко критиковали Н.И.Пирогова за этот компромисс (Н.А.Добролюбов в статьях «Всероссийские иллюзии, разрушаемые розгами» в № 1 «Современника» за 1860 г. и «От дождя да в воду» в № 8 за 1861 г.). «Колокол» А.И.Герцена тоже откликнулся на этот циркуляр (выпуски от 15 мая и 1 июня 1861 г.)

[461] - С.Л.Франк имеет в виду сочинение Н.И.Пирогова «Вопросы жизни. Дневник старого врача, писанный исключительно для самого себя, но не без задней мысли, что, может быть, когда-нибудь прочтет и кто другой», которое Н.И.Пирогов вел последние два года жизни. С.Л.Франк цитирует этот «Дневник» по второму тому Сочинений Н.И.Пирогова (СПб., 1900. Изд.2-е.). Но сначала название «Вопросы жизни» носила знаменитая статья Н.И.Пирогова, опубликованная в июльской книжке (за 1856 г.) «Морского сборника», не подлежавшего общей цензуре, будучи органом ведомства, которое курировалось Великим князем Константином Николаевичем (К.Р.). Эпиграфом к статье было: «К чему вы готовите вашего сына? – Быть человеком». Она оказала мощное воздействие на возрастание гражданственности в обществе и стимулировала развитие русской педагогики, что единогласно было признано и современниками Н.И.Пирогова и исследователями его творчества.

[462] - Вопросы жизни... С.13.

[463] - Вольнодумцы (фр.)

[464] - Вопросы жизни... С.152–155, 168–173.

[465] - Вопросы жизни... С.169, 170.

[466] - Разумное основание, смысл (фр.).

[467] - Вопросы жизни… С.41–43.

[468] - Своеобразный, специфический (лат.).

[469] - Автор этих строк в своей книге «Предмет знания», не зная тогда размышлений Пирогова, положил эту же идею в основу своей гносеологической системы.

[470] - Джемс Уильям [Вильям] (1842–1910) – американский мыслитель. См. написанный С.Л.Франком некролог «Виллиам Джемс» (Русская мысль. 1910. Кн.X. С.218–221), в котором он высоко оценил творчество Джемса как психолога и создателя оригинальной философии религии, признающей непосредственную данность религиозного опыта, не опровергаемого никакими логическими соображениями.

[471] - Вопросы жизни… С.17–20, 23–26, 30, 34, 39, 69, 73, 83.

[472] - «Дальше чего нельзя» (лат.), т.е. высшая точка.

[473] - Впервые: Zeitschrift fur slawische Philologie. Herausgegeben von Max Wasmer. Berlin. Bd.VII. Doppelheft 1/2. 15.07.1930. Журнал славянской филологии. Издатель – Макс Фасмер. Берлин. Т.VII. Двойная тетрадь 1/2 15.07.1930) Статья С.Л.Франка «Aus Dostoevskijs geistiger Werkslatt» (с.137–141 названного журнала) на русском языке появляется впервые в переводе В.П.Курапиной. В библиографическом указателе работ С.Л.Франка, составленном его сыном В.С.Франком «Bibliographic des oeuvres de Simon Frank. Paris, 1980» названо восемь статей о Ф.М.Достоевском. Пять из них публикуются в настоящем издании.

[474] - F.M.Dostojewskl. Die Urgestalt der Bruder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwurfe und Fragmente. Erlautert von W.Komarowitsch. Munchen, 1928. (Ф.М.Достоевский. Первообразы братьев Карамазовых. Источники, наброски и фрагменты Достоевского. Объяснено В.Комаровичем. Мюнхен, 1928) Материалы этой книги были подобраны из архива А.Г.Достоевской.

[475] - Комарович Василий Леонидович (1894–1942) – литературовед, исследователь творчества Ф.М.Достоевского. С 1924 по 1928 г. преподавал в Ленинградском университете и

Ленинградском институте истории искусств: вел в них курс по Достоевскому.

[476] - Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. в 30 т. Т.27. С.48.

[477] - Тихон Задонский (в миру Тимофей Савельевич Соколов) – проповедник и мыслитель, епископ Воронежский и Елецкий до ухода в Задонский монастырь в 1789 г. В начале 60-х гг. XIX века вышло 15-ти томное собрание сочинений Тихона Задонского и его жизнеописание, с которыми был знаком Ф.М.Достоевский.

[478] - Фрейд Зигмунд (1856–1939) – австрийский врач и психолог, основоположник психоанализа. Упоминается его статья «Достоевский и отцеубийство» в сборнике В.Комаровича (С.XIII–XXXV), в русском переводе дана приложением в книге В.Лейбина «Русскость Фрейда» (М., 1994. С.66–79).

[479] - Жорж Занд (псевд.Авроры Дюпен, по мужу Дюдеван; 1804–1876) – французская писательница.

[480] - Гюго Виктор (1802–1885) – французский писатель. Здесь С.Л.Франк свободно цитирует Предисловие к публикации перевода романа В.Гюго «Собор Парижской Богоматери» См.: Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. в 30 т. Л., 1980. Т.20. С.28, 29.

[481] - Впервые: Руль. Берлин, 1931. № 3102. 8 февраля. С.2, 3.

[482] - Достоевский Ф.М. (30.10(11.11). 1821, Москва, – 28.1(9.2). 1881, Петербург) – примеч.ред.

[483] - «В 1917 году А.Г.Достоевская, так же как и семья ее сына, Ф.Ф.Достоевского, покинула Петербург, уехав на Кавказ. Дочь, Л.Ф.Достоевская, жила за границей. Но еще ранее А.Г.Достоевская сдала на хранение в сейф одного из банков, в особом ящике из белой жести, рукописи Ф.М.Достоевского и другие наиболее ценные для нее бумаги. По постановлению Совнаркома от 24 июня 1921 года Наркомфин обязан был передать все рукописные материалы, хранившиеся в сейфах, заместителю наркома просвещения М.Н.Покровскому, и 8 ноября того же года Центроархивом были получены от Гохрана сведения, что среди различных документов делового характера в сейфе обнаружены рукописные материалы, принадлежавшие

Ф.М.Достоевскому. 12 ноября 1921 г. ящик с материалами Достоевского был вскрыт в Центрархиве в присутствии специально назначенной комиссии, составлен акт и краткий перечень содержимого ящика». (Описание рукописей Ф.М.Достоевского. Под ред. доктора филологических наук В.С.Нечаевой. М., 1957. С.9). При этой церемонии присутствовал А.В.Луначарский.

484 - Вот что об этом писал русский философ С.И.Гессен в заметке «Немецкое издание неопубликованных рукописей Ф.М.Достоевского» (Современные записки. Париж, 1929. Т.39. С.302–315): «Пока, однако, вопрос об издании литературного наследства «классового» врага уже несколько лет как остается нерешенным, советская власть сделала его предметом экспорта и продала право первого издания неопубликованных рукописей Достоевского буржуазному издателю капиталистической страны. Этим и объясняется поразительный, единственный в летописях мировой литературы факт: литературное наследие великого писателя появляется впервые на иностранном языке, и, пока не изменятся обстоятельства, любители и последователи Достоевского как в России так и за границей должны будут знакомиться с ним по немецкому переводу». Этим «буржуазным издателем» был Рейнгардт Пипер (1879–1953), который в своем издательстве «Piper, R.PC c» (Мюнхен) издал три тома рукописей Ф.М.Достоевского под ред. Рене Фюлоп-Миллера и Фридриха Экштейна. Первый том «Незнакомый Достоевский» вышел в 1926 г., второй – «Дневник Раскольникова. С неизвестными дополнениями. Фрагменты и письма о «Раскольникове» и «Идиоте»» – в 1928 г., и тогда же «Первообразы братьев Карамазовых» (о последнем см. статью С.Л.Франка «Из творческой мастерской Достоевского» и примеч. к ней). В издании приняли участие русские советские исследователи творчества Ф.М.Достоевского.

485 - К нынешнему юбилею вышел даже специальный критический обзор немецкой литературы о Достоевском Theoderich Kampmann. Dostojewsky in Deutchland. Helios-Verlag, München, 1931.

486 - Обрыв текста имеется в номере газеты (примеч. сост.)

[487] - Впервые: Россия и славянство. Орган национально-освободительной борьбы и славянской взаимности. Париж, 1931. № 117. 21 февраля. С.3. В «Биографии П.Б.Струве» (Нью-Йорк, 1956) С.Л.Франк особо упоминает, что статья была одобрена П.Б.Струве.

[488] - Впервые: Путь. Париж, 1931. № 27. Печатается по книге: О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С.391–397.

[489] - В только что вышедшей к юбилею Достоевского книге Th.Kampmann'a «Dostoewskij in Deutschland» дан подробный обзор и анализ большой и в общем солидной немецкой литературы о миросозерцании Достоевского, накопившейся за эти 50 лет. (Примеч. С.Л.Франк).

[490] - Профанный (от profanus) – непосвященный, непросвещенный, темный.

[491] - Философия чувства – философское направление XVIII в., связанное с критикой рационализма и восстановлением права чувств, переживания в отражении действительности. Самодеятельность и свобода не доказуемы, а непосредственно даны нашему сознанию. Главный представитель – Ф.Якоби.

[492] - «Sturm und Drang» – «Буря и натиск» – литературное движение в Германии 70–80-х гг. XVIII в., получившее название по одноименной драме Ф.М.Клингера. Представители этого движения выступали за национальное своеобразие искусства, героические характеры, страсти. Эстетическая программа «Бури и натиска» обоснована И.Гердером. К течению принадлежали молодые И.В.Гёте и Ф.Шиллер.

[493] - Соловьев В.С. Красота в природе // Философия искусства и литературная критика. М., 1991. Гл.X.

[494] - Впервые: Hochland. 1934. October. Bd.1. S.56–63. На русском языке печаталась в журнале «Вестник русского студенческого христианского движения» (1976. Кн.117). В настоящем издании воспроизводится по книге: «О великом инквизиторе: Достоевский и последующие» (М., 1992. С.243–250).

[495] - Наиболее яркие работы, интерпретирующие «Легенду о Великом инквизиторе» в антикатолическом духе, безусловно, известные С.Л.Франку, были: книга В.В.Розанова «Легенда о Великом инквизиторе Ф.М.Достоевского. Опыт критического комментария» (1891), не раз переиздававшаяся, и статья Л.П.Карсавина «Достоевский и католичество» в сборнике «Достоевский. Статьи и материалы» (Под ред. А.С.Долинина. Пг., 1922. Сб.I.). Но уже Н.А.Бердяев в книге «Новое религиозное сознание и общественность» (СПб., 1907) в главе «Великий инквизитор» находит, что адресатом критики Достоевского выступает не только католицизм. Там, «где счастие предпочитается свободе, где временное ставится выше вечного, где человеколюбие восстает против боголюбия, там – Великий инквизитор» (С.1). Поэтому духом Великого инквизитора заражены и «другие исторические церкви» (С.5), любое государство, и, наконец, «позитивная религия человечества, социализм»: «в Марксе и марксизме я вижу черты Великого инквизитора» (С.6:28).

[496] - Программа Шигалева сформулирована в следующих положениях: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. Т.10. С.311). И далее: «Разделим государства на две части. Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать» (Там же. С.312).

[497] - В трактате «Государство» – самой знаменитой из всех политических утопий Платон говорит, что государством должны управлять лица, способные к этому как в силу природных задатков, так и подготовленные к этому долгими годами воспитания в них «мудрости». Ренан Жозеф Эрнест (1823–1892) – французский философ и историк религии. В «Философских диалогах и отрывках» (1876), в «Философской исповеди» (1888) говорил о господстве избранного меньшинства, что

соответствует принципам эволюции мира, необходимо идущего к обнаружению в себе Бога.

[498] - См.: Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. Л., 1973. Т.5. С.113.

[499] - Снимать (нем.).

[500] - Превзойти самого себя, т.е. преодолеть свою ограниченность (лат.).

[501] - Впервые: Слово. 1908. 10 (23) ноября (№ 616) и 17 (30) ноября (№ 623). В настоящем издании опубликованы четыре статьи С.Л.Франка о В.С.Соловьеве. Известно, что в 1950 г. в Англии вышла антология В.С.Соловьева, составленная и редактируемая С.Л.Франком – «A Solovjev antology», к сожалению, оставшаяся недоступной составителю. Однако, помимо больших статей С.Л.Франк дал множество отдельных замечаний о В.С.Соловьеве, из которых следует, что – за исключением последней статьи «Духовное наследие Соловьева» – общая высокая оценка им философского и культурного значения В.С.Соловьева нисколько не мешает ему быть критичным к великому русскому мыслителю. В этом отношении характерно высказывание С.Л.Франка 1930 года: «Вл.Соловьев все же в гораздо большей мере был богословом и религиозным публицистом, чем философом. Систематическая теоретическая философия его не интересовала...» (см. помещаемую в настоящем издании статью «Памяти Л.М.Лопатина»). Расхождения с В.С.Соловьевым понятны, так как С.Л.Франк создавал «глубоко оригинальную и переосмысленную интерпретацию учения о Всеединстве», которой присуща «большая основательность» (См.: Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. прот.о.В.Зеньковского. Мюнхен, 1954. С.118). В книге «Реальность и человек» С.Л.Франк признается, что влияние мировоззрения В.С.Соловьева на него было «очевидно, бессознательным» (Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С.8). О самом В.С.Соловьеве в антологии «Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века» С.Л.Франк писал «...один из самых глубоких, сильных и универсальных умов России. Он

одновременно – философ, богослов, поэт, литературный критик и политический писатель, причем во всех этих областях одинаково выражает единое миросозерцание. Центральная идея его философии есть учение о «всеединстве» (термин, введенный им), т.е. об органическом единстве бытия ввиду его утвержденное в Боге, и о гибельности, во всех областях жизни, распадения бытия на обособленные части или элементы. В составе этого учения он развивает учение о св.Софии, как (платоническом) идеальном мире в Боге, образующем основу тварного мира. Религиозно центральная его идея есть учение о «Богочеловечестве». Единство Божественного и человеческого начала, в абсолютной форме осуществленное в Богочеловеке Иисусе Христе, должно быть активно осуществлено самим человечеством в нравственном устроении его жизни. Отсюда проистекает универсализм, проникающий всю его моральную и общественную философию. Будучи вначале преемником славянофилов, он сохраняет их общий религиозный дух, но ведет непримиримую борьбу с высокомерием и узостью их национального мессионизма и, особенно, с политической реакционностью и национальным эгоизмом их эпигонов и проповедует единение Запада и Востока во всех областях жизни – религиозной, культурной и политической. Его общественные воззрения могут быть определены, как христианский гуманизм, христианское обоснование идеалов свободы, культуры и международного и социального примирения. Разделяя в течение всей своей жизни веру в прогресс, в духе оптимизма XIX века, он перед смертью пророчески предвидел (и выразил в своем последнем произведении «Три разговора») наступление катастрофической эпохи, что он воспринимал, как симптом непосредственного приближения конца света. (С.65:66).

[502] - Статья С.Л.Франка – отклик на появление первого тома «Писем Владимира Сергеевича Соловьева» (СПб., 1908). В 1909 г. вышел второй том, в 1911 г. – третий. Уже после революции 1917 года, в 1923 г. вышел еще один, «дополнительный» том, четвертый по счету. Подготовил письма к изданию и выступил редактором Радлов Эрнест Леопольдович

(1854–1928) – историк русской философии, директор Публичной библиотеки в Петрограде (1917–1924), один из первых биографов Вл.С.Соловьева и исследователей его творчества, редактор (вместе с С.М.Соловьевым) собрания сочинений Вл.С.Соловьева (В 8 т. СПб., 1901–1904 и т.9 (дополн.) – 1907). На первый том изданных Э.Л.Радловым «Писем Владимира Сергеевича Соловьева» откликнулись также М.О.Гершензон (Вестник Европы. 1908. Кн.12. С.753–756) и С.Аскольдов (Критическое обозрение. 1908. Вып.VIII (ХШ). С.30–32).

503 - Дух (фр.).

504 - Имеется в виду «Письма К.Дм.Кавелина и Ив.С.Тургенева к А.И.Герцену» (Женева, 1892). Что касается «недавно опубликованных писем Чехова», то, скорее всего, имеется в виду сборник «На памятник Чехову. Стихи и проза» (СПб., 1906), в котором были опубликованы письма и выдержки из них Д.В.Григоровичу, А.Н.Плещееву, Николаю и Михаилу Чеховым, П.А.Сергеенко, И.Л.Щеглову, И.А.Бунину и другим лицам (С.139–184).

505 - Грот Николай Яковлевич (1852–1899) – психолог и философ, первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии», председатель Московского психологического общества. Некролог был помещен в июльском, седьмом номере журнала «Вестник Европы» (С.453–457). С.Л.Франк высоко оценил деятельность Н.Я.Грота в своем отзыве на книгу «Н.Я.Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей» (СПб., 1911). (См.: Из недавнего прошлого русской философии // Русская мысль. 1911. № 2. С.244:245).

506 - Страхов Николай Николаевич (1828–1896) – философ, идеолог национально-культурной идеологии почвенничества, близкого славянофильству, многолетний знакомый и оппонент Вл.С.Соловьева. Соловьев, написав некролог, переделал его в статью для апрельского номера «Вестника Европы», но ни статьи, ни некролога в печати не появилось (См.: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С.296).

[507] - Лапшина Сусанна Денисовна – жена востоковеда и чиновника ведомства государственного контроля Ивана Осиповича Лапшина (ок.1825–1883). Вл.С.Соловьев познакомился с семейством Лапшиных в конце 1871 года. «У Лапшиных собиралось довольно многолюдное общество, с духовными запросами выше среднего уровня: здесь можно было встретить П.Д.Юркевича, А.А.Козлова (впоследствии «панпсихиста»), А.И.Аксакова (двоюродный брат И.С.Аксакова), И.И.Мусина-Пушкина, В.И. Прибыткову, врача Михайлова, написавшего книгу о животном магнетизме» (Лукьянов С.М. О Вл.С.Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. Петроград. Сенатская типография, 1916. С.251).

[508] - Вагнер Николай Петрович (1829–1907) – проф.Казанского университета, президент Русского общества экспериментальной психологии (с 1891 г.), исследователь медиумических явлений. В журнале «Вестник Европы» (1875, кн.4) опубликовал «Письма к редактору по поводу спиритизма», в которой ставил это явление на, так сказать, позитивные научные основания, объясняя сверхъестественное естественным.

[509] - Величко Василий Львович (1860–1904) – близкий знакомый В.С.Соловьева, его биограф, автор книги «Владимир Соловьев. Жизнь и творения» (СПб., 1903).

[510] - Лопатин Лев Михайлович (1855–1920) – философ-спиритуалист, проф.Московского университета, после смерти Н.Я.Грота – председатель Московского Психологического общества и с 1905 г. редактор журнала «Вопросы философии и психологии», друг Вл.С.Соловьева с детских лет. Об увлечениях Л.М.Лопатина спиритизмом см.: Корелина Н.П. За пятьдесят лет (Воспоминания о Л. М. Лопатине) // Вопросы философии. 1993. № 11. С.115–121.

[511] - Бредихин Федор Александрович (1831–1904) – астроном, директор Главной российской астрономической обсерватории в Пулково (1890–1895).

[512] - Я оставляю за собой свое мнение (фр.).

[513] - Стасюлевич Михаил Матвеевич (1826–1911) – историк, основатель и редактор либерального журнала западнического направления «Вестник Европы» (1866–1908). Вл.С.Соловьев публиковался в этом журнале с 1888 г., когда во втором и четвертом номерах появилась его статья «Россия и Европа», направленная против Н.Я.Данилевского и М.М.Страхова.

[514] - В марте и июле 1891 г. в журнале «Вестник Европы» Вл.С.Соловьев опубликовал статью «Идолы и идеалы», в которой, в частности, выступил против теории опрощения Л.Н.Толстого, полагая ее логическим завершением буддийской нирваны.

[515] - Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) – философ культуры и естествоиспытатель, критик дарвинизма, создатель теории культурно-исторических типов, автор книги «Россия и Европа». Опубликованная сначала в журнале «Заря» (1869–1870), книга, благодаря усилиям Н.Н.Страхова в 1871 г. вышла отдельным изданием, а в период с 1888 по 1895 гг. выходила еще три раза. Появление этой книги вызвало бурную полемику в русском обществе, – о чем рассказывает С.А.Вайгачев в Послесловии к книге Н.Я.Данилевского (М., 1991. С.556–567). Наиболее содержательным элементом этой полемики были выступления В. С. Соловьева и Н. Н. Страхова (см.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990, Разд.III. § 1: Национальные искания).

[516] - Плохой, несъедобный (нем.).

[517] - Бестужев-Рюмин Константин Николаевич (1829–1897) – историк, публицист, журналист, академик (с 1890). Восторженно приветствовал книгу Н.Я.Данилевского в «Журнале Министерства народного просвещения» (1888, № 4) и «Русском вестнике» (1888, № 5).

[518] - Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) – русский государственный деятель, юрист, обер-прокурор Священного Синода (1880–1905), наставник императора Александра III (1881–1894).

[519] - С конца 80-х годов XIX в. политика царского правительства в отношении автономии Великого княжества

Финляндского, входившего в состав России с 1809 г., ужесточилась. В Финляндии и уж, конечно, в России среди прогрессивной интеллигенции эти меры вызвали негативную реакцию. См.: ст.Григория Петрова «Позорные науськивания» (Слово. 1909. 27 июня (10 июля), где говорится о реакции Вл.Соловьева на политику ликвидации финской автономии.

[520] - Аввакум [Аввакум Петрович] (1620 или 1621–1682) – протопоп, идеолог русского раскола. Был сожжен в Пустозерске 14 апреля 1682 года «за великие на царский дом хулы». Крожские крестьяне – речь идет о закрытии католического костела и женского монастыря бенедектинок в местечке Кроже Ковенской губернии в 1893 г. Крестьяне вместе с монахинями оказали сопротивление властям, и для их усмирения была вызвана воинская команда. Под суд было отдано около 100 жителей Кроже. Штундисты – принятое в православии название ряда христианских сект, возникших во второй половине XIX в. среди украинских и русских крестьян под влиянием протестантизма. Существовали различные секты штундистов, часть из которых была настроена весьма оппозиционно не только к церкви, но и к социальному строю. См.: Дороницын А. Я. Светская администрация в борьбе со штундой 1867–1881. М., 1893; Клибанов А.И. История религиозных сект в России. М., 1965.

[521] - Штроссмайер Иосип Юрий (1815–1905) – католический теолог и хорватский политический деятель. В 1860–1873 гг. – один из лидеров Народно-либеральной партии Хорватии. Отстаивал идею культурного и политического сближения славянских народов, выступал за федеративное югославское государство, панславист. С 1850 г. – епископ Дьяковарский; на Ватиканском соборе 1869–1870 гг. выступал против принятия догмата о непогрешимости папы, но подчинился решению собора. Просветитель южных славян, организатор Югославской академии наук и искусств в Загребе и Загребского университета. Вл.С.Соловьев поддерживал тесные контакты с Штроссмайером в видах осуществления своего теократического проекта.

[522] - Впервые: Московский еженедельник. 1910. № 22. 5 июня. С.31–38.

[523] - Статья С.Л.Франка написана в связи с публикацией М.С.Безобразовой «Юношеских писем Владимира Соловьева» (Русская мысль. Литературно-политическое издание. 1910. № 5. С.151–181). Письма были адресованы двоюродной сестре философа Екатерине Владимировне Селевиной, урожденной Романовой (1855–?) и относятся ко времени с октября 1873 г. по конец 1873 г. Публикации писем предпослано краткое пояснение М.С.Безобразовой: «Переписка относится к юношескому периоду жизни Владимира Соловьева; ему было 19, адресатке же только 15 лет, когда началось это, вначале чисто дружеское, родственное общение. Как видно из писем, дружеские отношения молодых людей приобретают более горячий характер, и в течение двух с лишком лет Соловьев считал себя женихом Ек.Влад. Родители Соловьева не желали этого брака, и главным возражением был крайне юный возраст сына и очень близкое родство с невестой… В 1875 г. Е.В. отказалась от мысли о браке с Соловьевым, о чем ему и сообщила. Этот разрыв не помешал Соловьеву до конца жизни дружески относиться к своей кузине. Соловьев придавал значение этим письмам и спрашивал, целы ли они» (С.15). Вторично письма были опубликованы в III томе «Писем Владимира Сергеевича Соловьева» (СПб., 1911. С.56–106).

[524] - См.примеч.1 к статье «Письма Вл.Соловьева»

[525] - Клянусь честью, это неплохо (фр., нем.).

[526] - С сентября 1873 г., видимо, весь учебный (1873/1874) год Вл.Соловьев был вольнослушателем Московской духовной академии, располагающейся в Сергиевом Посаде.

[527] - Впервые: Русская молва. СПб., 1913. № 131. 24 апреля (7 мая). С.4.

[528] - С.Л.Франк говорит о разделении русской философии начала XX века на два направления. Представителями первого, для которых «всякое стремление к системе и доказательству есть самомнение «малого разума», филистерство и духовное грехопадение», конечно же, были для С.Л.Франка В.Ф.Эрн (см. приводимые в данном издании статьи «О национализме в философии» и «Еще о национализме в философии») и

Н.А.Бердяев (см.статьи «Новая книга Бердяева» и «Знание и вера»). Представители второго – авторы журнала «Логос» (см.примеч. к статье «О национализме в философии»). Взаимные отношения иррационалистического «вероисповедного» направления и рационалистического составляет основное содержание теоретического развития русской мысли начала XX в.

[529] - Насколько известно, специального рассмотрения «дефектов» философии Вл.С.Соловьева С.Л.Франк не давал (если не говорить о критикуемом в данной статье утопизме Вл.С.Соловьева).

[530] - Радлов Э.Л. Вл.Соловьев: жизнь и учение. СПб., 1913.

[531] - Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. Среди авторов сборника – С.Н.Булгаков, Вяч.Иванов, Ал.Блок, Н.Бердяев, В.Эрн, Е.Н.Трубецкой.

[532] - Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьева. В 2 т. М., 1912–1913. О самом Е.Н.Трубецком С.Л.Франк писал, что он – «в первую очередь политический мыслитель (его главные научные труды посвящены политическим идеям в истории западного христианства) и политический деятель либерального направления. Но своим политическим идеям он дает религиозное обоснование. Следуя за Вл.Соловьевым (с которым он, как и его брат, был связан личной дружбой и с воззрениями которого он расходился лишь в некоторых деталях) он – один из самых благородных сторонников идеи христианского возрождения общественной жизни, представляя в этом направлении его антиутопическое, реалистическое крыло. Свое религиозно-философское мировоззрение он выразил в трудах, посвященных критике философии Ницше и Канта, и анализу учения Вл.Соловьева. Свое последнее произведение «Смысл жизни» (М., 1918, посмертно издано в 1922 г. в Берлине) он написал под трагическим впечатлением большевистской революции» (Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Вашингтон – Нью-Йорк, 1965. С.137).

[533] - Сообразуясь со значением – (фр.).

[534] - См. приводимые в сборнике статьи С.Л.Франка о Д.С.Мережковском: «О так называемом «новом религиозном сознании»», «Религия и культура. По поводу новой книги Д.С.Мережковского» и др.

[535] - Впервые: Вестник. Paris, 1950. № 4/5 С.2–10. В настоящем издании печатается по журналу «Вестник Русского Христианского движения». (1977. № 121. С.173–181). Публикация сопровождается следующим примечанием редакции: «Последняя статья С.Л.Франка, написанная уже во время предсмертной болезни».

[536] - Письмо Е.В.Селевиной от 2 августа 1873 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1911. Т.3. С.89.

[537] - Три свидания // В.С.Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С.125.

[538] - Атеист Иван Карамазов, персонаж романа Ф.М.Достоевского «Братья Карамазовы» рассуждает следующим образом: «…Принимаю Бога прямо и просто. Но вот, однако, что надо отметить: если Бог есть и если он действительно создал землю, то, как нам совершенно известно, создал он ее по эвклидовой геометрии, а ум человеческий, с понятием, лишь о трех измерениях пространства… Между тем, имеются геометры и философы, – рассуждает далее Иван Карамазов, – которые говорят о другой геометрии, неэвклидовой, о пространствах, в которых параллельные линии сходятся. …Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могут понять, то где же мне про Бога понять? Я смиренно сознаюсь, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, а потому, где нам решать о том, что не от мира сего. Да и тебе советую об этом никогда не думать, друг Алеша, а пуще всего, насчет Бога: есть ли Он или нет? Все это вопросы совершенно несвойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях. … В этом земном мире господствует зло и страдание, – показывает далее Иван, и делает вывод – Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять». (Достоевскй Ф.М. Братья Карамазовы. Собр.соч. в 15 т. Л., 1991. Т.9. С.264–265).

[539] - Учение П.А.Флоренского о Софии предложено в «Письме десятом: София» (XI глава) книги «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двадцати письмах». (М., 1914). Софиология С.Н.Булгакова получила первое выражение в его работе «Философия хозяйства» (1912) в главе 4 «О трансцендентальном субъекте хозяйства». В дальнейшем оно было развито в «Свете Невечернем. Созерцания и умозрения» (1917) и в трилогии «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945). Софиология С.Н.Булгакова стала предметом серьезных дискуссий у богословов и повлекло за собой обвинение о.С.Булгакова в ереси и со стороны Московской патриархии, и Архиерейского собора в Карловцах.

[540] - С этим утверждением С.Л.Франка не спорит о.В.Зеньковский и даже ссылается на него. В статье «Идея всеединства у Владимира Соловьева» (Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. 1955. Вып.10. С.47) он пишет: «Термин «Всеединство», кажется, создал сам Соловьев (так утверждает, по крайней мере, С.Л.Франк, сам один из виднейших представителей метафизики всеединства). В античной философии, в частности, у Плотина мы находим иное выражение – ἓν καί pᾶν – что им относится, собственно, к так называемой второй ипостаси (νοῦς). Можно было бы создать новый термин из этих греческих слов – «панэнтеизм» (подобно «пантеизм» и т.п), но в русской философской терминологии вслед за Соловьевым принято всегда говорить о всеединстве». У Е.Н.Трубецкого относительно этого термина в философии Вл.С.Соловьева несколько отличное от С.Л.Франка суждение: «Бог есть всеединое»; это положение не ново. Мы встречаем его уже у неоплатоников, у Августина, Скота Эригены, у немецких мистиков и у Шеллинга. Но какое богатство своеобразных существенно новых переживаний сумел вложить Соловьев в старую формулу!» (Вл.Соловьев и его дело// Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. С.84).

[541] - Августин в своем главном произведении «О Граде Божьем» (написан между 412 и 426 гг.) учил, что человек, как бы

он ни совершенствовался, не может повлиять на предначертанную ему судьбу – быть спасенным или же, напротив, обреченным на гибель. Таким образом, как бы ни стремился человек к духовному совершенству и спасению, для большинства из людей вечные муки неизбежны. Между свободой человека и Божественной благодатью существует пропасть, мостом через которую служит католическая церковь, несущая на себе отпечаток римской государственности. Эта несвобода человека вызвала восстание против церковной традиции во времена Ренессанса, о чем ниже пишет С.Л.Франк. (Об Августине см.примеч.3 к статье «Из письма С.Л.Франка В.Федоровскому»).

542 - Работа Вл.С.Соловьева «Россия и Вселенская церковь» вышла сначала на французском языке в Париже в 1889 г. Содержащая резкие критические замечания о православной церкви, она появилась на русском языке в переводе Г.А.Рачинского только в 1911 г.

543 - Историю о том, что в день памяти римского папы Св.Льва Великого 19 февраля 1896 г. Вл.С.Соловьев причащался по униатскому обряду, рассказал в газете «Русское слово» (№ 192 от 21 авг. (3 сент.) 1910 г.) священник Николай Толстой. Этот случай породил большую литературу, тем более, что своих прокатолических симпатий Вл.Соловьев не скрывал. Однако важен не факт, а понимание его. С.Л.Франк разделяет мнение, выраженное младшей сестрой Вл.С.Соловьева М. Безобразовой в ее статье «Был ли Вл.С.Соловьев католиком?» (Русская мысль. 1915. № 11. С.39–53). «Христианская вера Вл.С.Соловьева, – пишет она,– была могучим живым деревом, питавшим корни свои в Св. Писании, чей стройно высившийся ствол безраздельно соединил в себе самую горячую веру в Христа, как Бога и как человека, сказавшего тут на земле свое новое слово любви, а многоветвистая вершина этого дерева свободно тянулась ввысь и вширь, приумножая красоту ствола. Эта христианская вера, думается, была выше других отдельных вероисповеданий. И в этом смысле С[оловьев] не был ни православным, ни католиком» (С.53). Так же трактовал этот вопрос Н.А.Бердяев (см.: Проблема Востока и Запада в

религиозном сознании Вл.Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. С.104–128). А.Ф.Лосев в книге «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990) посвящает вопросу о личной конфессиональной принадлежности Вл.Соловьева большой параграф в 40 с лишком страниц, полагая, что противоречивое положение, занятое Вл.Соловьевым в отношении католичества и православия едва ли может получить какое-либо однозначное решение. (С.393).

544 - Таварнье (Tavarnier) Евгений (1854–?) – французский знакомый Вл.С.Соловьева, один из первых слушателей доклада Вл.С.Соловьева «Русская идея», сделанного им в салоне кн.Сайн-Витгенштейн в Париже 25 мая 1888 г.; переводчик на французский язык «Трех разговоров» (1916).

545 - Имеется в виду статья «Ю.Ф.Самарин в письмах к баронессе Э.Ф.Раден». Цитируемое замечание Вл.С.Соловьева см.: Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с прим.С.М.Смирнова и Э.Л.Радлова. 2-е изд. Т.6: (1886–1894). СПб., б.г. С.408.

546 - Это было первое письмо Вл.Соловьева, написанное Василию Васильевичу Розанову еще до личного знакомства. (Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э.Л.Радлова. СПб., 1911. Т.3. С.43–44).

547 - С.Л.Франк вспоминает речь Ф.М.Достоевского, произнесенную на второй день после открытия в Москве памятника А.С.Пушкину в заседании Общества любителей российской словесности 8 июня 1880 г.

548 - Письмо В.Л.Величко от 3 июня 1897 г. (Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред.Э.Л.Радлова. СПб., 1908. Т.1. С.232.

549 - «Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории» – последняя книга Вл.С.Соловьева, которую справедливо рассматривать в качестве своеобразного завещания философа. Первое издание появилось еще при жизни автора в 1900 г.

550 - Цитируются две строфы стихотворения Вл.С.Соловьева «Ночь на Рождество». См.: Соловьев В.С.

Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С.107.

[551] - Впервые: Критическое обозрение. 1909. Кн.VII. Статья была включена в сборник «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (СПб., 1910). Известны три статьи С.Л.Франка о К.Н.Леонтьеве; две из них публикуются в настоящем издании. Третья – рецензия на книгу Н.А.Бердяева «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли» (Париж, 1926), – помещенная в газете «Руль» (Берлин) в 1926 г. 8 сентября. Ею поясняются различие акцентов и даже содержания первой и второй статьи С.Л.Франка о К.Н.Леонтьеве: «…В наше время, когда, пережимая нами национально-политическая катастрофа столь многому нас научила и заставила переоценить столько ценностей, многие идеи Леонтьева, ранее, по близорукости нашей казавшиеся нам парадоксальными, теперь вновь оживают перед нами в своей глубокой гениально-пророческой правде. Жутко, но вместе и поучительно теперь читать страницы, предсказывающие неизбежное наступление социализма и попрание социализмом всех гуманитарно-демократических начал общественной жизни. Да и вообще, только теперь мы можем достойно оценить не только пленяющую гениальность этого безгранично смелого мыслителя, этого «русского Ницше», но и всю объективную значимость его парадоксальных идей».

[552] - Свящ. Конст. Аггеев. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н.Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909.

[553] - О К.Аггееве, чья работа послужила С.Л.Франку поводом для написания этой статьи, мало данных. Константин Маркович Аггеев (1868–1921) – сын крестьянина Тульской губернии. Окончил Киевскую духовную академию и там же защитил магистерскую диссертацию «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н.Леонтьевым понимания христианства» (Киев, 1909). Был законоучителем Петербургской Ларинской мужской гимназии, преподавателем богословия и церковного права на Высших женских курсах,

одним из учредителей Петербургского религиозно-философского общества. Сотрудничал в «Церковном Вестнике» и журнале «Век». Духовный отец С.Л.Франка.

554 - Единственный, вышедший при жизни К.Н.Леонтьева и собранный им самим двухтомник статей «Восток, Россия и славянство» появился в Москве в 1885–1886 гг.

555 - К моменту выхода статьи С.Л.Франка в печати появились и другие значительные работы о К.Н.Леонтьеве: Бердяев Н.А. К.Леонтьев – философ реакционной романтики // Вопросы жизни. 1904. июль (Затем в сб.: Sub specie aeternilatis. СПб., 1907); Милюков П.Н. Разложение славянофильства (Данилевский, Леонтьев, Вл.Соловьев) // Из истории русской интеллигенции. СПб., 1902; Розанов В.В. Поздние фразы славянофильства: К.Н.Леонтьев // Литературные очерки. СПб., 1893; Соловьев В.С. Леонтьев К.Н. // Энциклопедический словарь / Изд.Ф.А.Брокгауз, И.А.Ефрон. СПб., 1896. Т.17а; Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // Вестник Европы. 1892. № 10.

556 - Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886)–славянофил и панславист, поэт, журналист. Цензором его брошюры «Взгляд назад», где он излагал политические взгляды славянофилов, был К.Н.Леонтьев и по его докладу брошюра была запрещена. К.Н.Леонтьев нашел в брошюре «обыкновенное, серое буржуазное либе-ральничание, ничем существенным от западного либерального свободопоклонства не разнящееся» (Литературное наследство. М., 1935. Т.22–24. С.446). О выразительной оценке И.С.Аксаковым взглядов К.Н.Леонтьева упоминает В.С.Соловьев в своей статье о последнем (См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1896. Т.17а. С.562.)

557 - Уайльд Оскар (1854–1900) – английский писатель, поэт и драматург. Его «Тюремная исповедь» (известная также под названием «De profundis» – «из глубины») была опубликована в 1905 г. Метерлинк Морис (1862–1949) – бельгийский поэт и драматург, отразивший в своем творчестве тему бунта человека против рока.

[558] - Брандес передает аналогичную мысль Ибсена. «Что за чудесная страна – Россия! – заметил он как-то. – Людей там бьют, и они вырастают героями!».

[559] - См.: Собр.соч. Георга Брандеса, изд.2-е, исправл. Т.I: Скандинавская литература. Генрик Ибсен. Раздел «Второе впечатление». С.85.

[560] - С известными оговорками (лат.).

[561] - Гоббс Томас (1588–1679) – английский философ-материалист, апологет сильного государства, произвол которого предпочтительнее гражданской войны. Автор суждения о Гоббсе не обнаружен.

[562] - Впервые: Hochland. 1928/1929. № 6. С.613–632. В переводе В.Курапиной опубликовано в журнале «Ступени» (1993. № 1). Печатается по этому, последнему изданию.

[563] - Струве П.Б. Константин Леонтьев // Возрождение. Париж, 1926. 30 мая. Произведения других авторов о К.Н.Леонтьеве перечислены в примеч. 3 к статье С.Л.Франка «Миросозерцание Константина Леонтьева».

[564] - Собрание статей К. Леонтьева «Восток. Россия и славянство» опубликовано в Москве в 1885–1886 гг.

[565] - Многие авторы сближают позиции Н.Данилевского, О.Шпенглера и К.Леонтьева. Из последних работ отметим статью А.С.Гагарина. Кризис европоцентризма и судьба России (Культурологические воззрения К.Н.Леонтьева и О.Шпенглера) // Диалог культур. Екатеринбург, 1992. С.14–36.

[566] - Статья К.Леонтьева «Национальная политика как орудие всемирной революции» представляет из себя письма к о.И.Фуделю. Опубликована в Москве в 1889 г.

[567] - «Со стороны исторической и внешне-жизненной эстетики я чувствовал себя несравненно ближе к Герцену, чем к настоящим славянофилам. Разумеется, а говорю не о Герцене «Колокола»; этого Герцена я в начале 60-х ненавидел и даже не уважал; но о том Герцене, который издевался над буржуазностью и прозой новейшей Европы» (Леонтьев К.Н. Собр.соч. в 9 т. М., 1912. Т.6. С.336).

[568] - Боязнь античности (лат.).

[569] - Впервые: Путь. 1930. № 24. октябрь. С.111–114.

[570] - Лопатин Лев Михайлович (1855–1920) – один из ведущих представителей религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX вв. С 1894 г. – соредактор и с 1906 г. бессменный редактор журнала «Вопросы философии и психологии», председатель Московского психологического общества (с 1899 г.). Создатель системы «конкретного спиритуализма» – разновидности персонализма. С.Л.Франк неоднократно давал самую высокую оценку творчеству Л.М.Лопатина, видя в нем первого представителя русской философии в точном, научном смысле этого слова, то есть философии систематической.

[571] - Велланский Данило Михайлович, наст.фамилия Кавунник (1774–1847) – натурфилософ, последователь Шеллинга и Окена. Назвать его «солидным ученым», как это сделал С.Л.Франк, можно лишь в весьма определенном смысле – человек, обладающий большой ученостью. Но как натурфилософ, он оказал значительное влияние на некоторые явления русской мысли, например, на умонастроение кружка любомудров. Павлов Михаил Григорьевич (1793–1840) – физик, агробиолог и философ, занимавшийся вопросами методологии научно-философского познания и разработкой общих принципов натурфилософии. Как лектор оказал большое воздействие на формирование философского мировоззрения русского общества 40-х гг.

[572] - Чичерин Борис Николаевич (1828–1904) – философ, теоретик права, публицист, представитель гегельянства в России. Упоминая позднейшие труды Б.Н.Чичерина, возможно, С.Л.Франк имеет в виду «Основания логики и метафизики» (1894) и другие работы 90-х гг., где обосновывается идея трансцендентного Бога.

[573] - «Русская философия в духовных академиях – доселе почти не исследованная, … не породила никакого философского движения идей». – Это суждение С.Л.Франка – даже при согласии, что и сегодня она изучена недостаточно – нуждается в некоторой корректировке при учете позднейшего суждения о ней прот.В.В.Зеньковского, который в своей «Истории русской

философии» говорит о том, что «именно в Духовных Академиях впервые возникает идея своей национальной философии, опирающейся на учение Церкви, и, в то же время, в свободном синтезе использующей идеи западно-европейской философии». «Не должно – пишет далее В.В.Зеньковский – закрывать глаза на ... бесспорную самостоятельность, которая присуща целому ряду академических философов…». (Зеньковский В.В. История русской философии. 2-е изд. Париж, 1989. Т.1. С.305:306).

574 - Юркевич Памфил Данилович (1826–1874) – православный философ, преподаватель Киевской Духовной академии, а с 1861 г. – Московского университета. С 1869 г. – декан историко-филологического факультета. В историю русской мысли вошел, прежде всего, как яркий критик материализма Н.Г.Чернышевского, хотя его самостоятельные идеи, выраженные в первую очередь в работах «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия» (1860), «Идея» (1859) имеют, по оценкам историков русской философии, вполне самостоятельное и выдающееся значение, однако, не замеченное современниками.

575 - Вл.С.Соловьев сознавал, что религиозный опыт есть дело личное и думал свою философию дополнить «теоретическим оправданием», для чего предпринял труд создания «Теоретической философии», в котором бы найденная им истина получила систематическое, теоретическое оформление. Три первые части этой работы были опубликованы в журнале «Вопросы философии и психологии» («Первое начало теоретической философии», кн.40 за 1897, «Достоверность разума», кн.43 за 1898 г. и «Форма разумности и разум истины», кн.50 за 1899 г.) и вошли в девятый том первого издания Собрания сочинений под названием «Теоретическая философия».

576 - Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч.1–2. Ч.1: Область умозрительных вопросов; Ч.2: Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительности. М., 1886–1891. Королларий – суждение, вытекающее из какого-либо положения. Парерги – термин, образованный от

древнегреческого слова и обозначающий работу, труд, исполняемый «между прочим», «между делом».

577 - Лаас Эрнест (1837–1885) – немецкий философ, предложивший гносеологический «коррелятивизм», по которому субъект и объект соотносительны в рамках признания имманентности бытия сознанию.

578 - Коген Герман (1842–1918) – глава Марбургской школы неокантианства. Первая его книга – «Основания этики у Канта» (1877).

579 - Преюдициальный – юридический термин, обозначающий необходимость передачи какого-либо судебного дела, выходящего за пределы компетенции данного права на предварительное рассмотрение иного судопроизводства.

580 - Упоминается книга Л.М.Лопатина «Курс психологии. Лекции, читаемые на историко-филологическом факультете Московского университета и на Высших женских курсах в 1903–1904 ак.г.» (М., 1903).

581 - Точное название книги – «Essai sur les donnĕes immediate de la conscience» – вышла в 1888 г. В ней содержится первый очерк интуитивизма А.Бергсона. По-русски, в переводе С.И.Гессена и М.Грюнвальд, вышла в 1911 г. под названием «Время и свобода воли».

582 - Знающее незнание (лат.).

583 - Впервые: Слово. 1909. 19 апреля (2 мая) № 770. С.3–4. Печатается по книге С.Л.Франка «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (СПб., 1910. С.328–337). Статья написана по случаю выхода в свет книги «Письма А.И.Эртеля». (Под ред. и с предисловием М.О.Гершензона. М., 1909). Эртель Александр Иванович (1855–1908) – писатель. Начал печататься в конце 70-х гг. XIX в. (Рассказ из народной жизни «Переселенцы» в журнале «Русское обозрение». 1878, № 3–4). В 1879–1880 гг. заведовал библиотекой для писателей и общественных деятелей, открытой беллетристом П.В.Засодимским. Библиотека была своеобразной штаб-квартирой революционеров-народников. В апреле 1884 г. А.И.Эртель был арестован и до июля того же года пробыл в

Петропавловской крепости и в доме предварительного заключения. По состоянию здоровья и недостаточностью улик был освобожден, но без права проживания в столицах, отчего он в 1885–1888 гг. жил в Твери, где завязал обширный круг знакомств. Среди его знакомых были: писатель, последователь Н.Г.Чернышевского, Г.А.Мачтет, толстовец, сын художника, Н.Н.Ге, философы Павел Александрович Бакунин (1820–1900), брат знаменитого революционера-анархиста, предложивший вариант религиозно-преображенного гегельянства и Владимир Викторович Лесевич (1837–1905) – позитивист, один из ведущих сотрудников народнического журнала «Русское богатство». В Твери А.И.Эртель испытал сильное воздействие религиозно-нравственного учения Л.Н.Толстого (См.: Апостолов Н.Н. Лев Толстой и его спутники. М., 1928. С.225–232 и Бессонов Б.Л. А.И.Эртель и Лев Толстой. Опыт сравнительно-типологической характеристики // Русская литература. 1969. № 4). Сложившиеся обстоятельства семейной жизни и желание практических дел, полезных обществу, вынудили А.И.Эртеля занять место управляющего имениями в Воронежской и Тамбовской областях. В середине 90-х гг. он прерывает свои литературные занятия и тяжело переживает это событие. Его последнее крупное произведение «Карьера Струкова» (1895). Из написанного им наиболее значимы романы «Гарденины, их дворня, приверженцы и враги» (1889), «Смена» (1891) и упомянутая «Карьера Струкова», в которых писатель отразил смятение умов народнической интеллигенции, столкнувшейся со сложными социально-экономическими процессами, происходившими в русском обществе в 80-х гг. XIX в. «…Несмотря на то, – писал Н.Н.Златовратский (1845–1911), оставивший воспоминания об А.И.Эртеле, – что он явился в литературу на рубеже двух периодов, в смутные 80-е годы, несомненно, имевшие на него влияние, несмотря на то, что ему не удалось придать своим произведениям печать определенной художественной индивидуальности, он сумел в своих произведениях ярко отразить ту «межеумочную» структуру русской жизни, в которой для него главным образом бросались в глаза крепостнический атавизм и хищнические аппетиты вновь

вылупившихся слоев, с одной стороны, и хаос смутных идеалистических настроений молодых сил, которые шли на смену армии старых идеалистов» (Златовратский Н.Н. Воспоминания. М., 1956, С.338:339). В мировоззрении А.И.Эртеля явственно выразился кризис ценностей революционной народнической идеологии и поиск иных, более широких моральных и культурных ориентиров, что позволило многим представителям веховства видеть в А.И.Эртеле своего предшественника. Публикация писем А.И.Эртеля вызвала многочисленные отклики. Так, на опубликованные Л.Ф. Нелидовой 7 писем А.И.Эртеля в «Русской мысли» (1909, № 1. С.79–98) в том же номере отозвался П.Б.Струве в статье «На разные темы. А.И.Эртель как религиозный тип и воплощение идеи личной годности». Снова к содержанию писем А.И.Эртеля, уже вышедших в названной книге, П.Б.Струве возвратился в заметках «На разные темы», «Вехи» и «Письма Эртеля...» (Русская мысль. 1909. № 5), где он писал, что «...они изумительно, по своему духу, совпадают с той критикой интеллигенции, которая дана в «Вехах», и, что гораздо существеннее, с теми положительными идеями, которые развиты в этом сборнике и противопоставлены интеллигентской идеологии» (С.114). Эта оценка П.Б.Струве подтверждается статьями М.О.Гершензона «Мировоззрение А.И.Эртеля», предпосланной в качестве предисловия к книге, и помещаемой здесь статьей С.Л.Франка. Воронежский исследователь творчества писателя Г.А.Костин считал, что М.О.Гершензон «подтянул» к веховству мировоззрение А.И.Эртеля (См.: Костин Г.А. Раннее творчество А.И.Эртеля // Известия Воронежского государственного педагогического института. 1948. Том X. Вып.III. С.49–71, особенно С.52–55).

584 - Бьернсон, Бьернстверте Мартиниус (1832–1910) – норвежский писатель. В драме «Сверх сил человеческих» (Свыше наших сил) (1883–1885 гг.) упоминаемый С.Л.Франком персонаж, убеждая рабочих решиться на выступление, говорит: «Но вот когда голос зазвучит с того света – тогда они зашевелятся... Нет веры никому, кроме тех, которые идут на неминуемую смерть» (Действие II, явление 7).

[585] - В переводе с немецкого слово Untergang означает «гибель», крушение; Übergang – «переход». С.Л.Франк в статье «Фр.Ницше и этика любви к дальнему» (Сб.ст. Проблемы идеализма / Под ред. П.И.Новгородцева. Изд.Московского психологического общества, б.г.) так раскрывает значение этих терминов в философии этического идеализма Ф.Ницше: «…Первоначальным мотивом его этического миросозерцания служило убеждение, что, за невозможностью в мире истинного счастья, единственное достойное и прекрасное на земле – это гордо и сознательно идти навстречу жизненному трагизму. …Целью жизни является творчество во имя любви к дальнему, и гибель человека есть лишь средство осуществления этой цели, есть не только Untergang но и Ubergang». (Ук.соч. С.152:153). При этом «любовь к дальнему» С.Л.Франк противопоставляет «любви к ближнему». Последнее есть чувства симпатии к тем, кто непосредственно окружает нас, основанные на элементарном чувстве сострадания. «Любовь к дальнему» – это любовь ко всему, что отдалено от нас – пространственно, либо морально-психологически и действует на нас не состраданием, а через отвлеченные моральные импульсы. Любовь к дальнему – это любовь ко всему отвлеченному – к истине, к добру, к справедливости, словом, – к идеалу. С.Л.Франк говорит о противоречии между первой и второй любовью: «всем известна, напр., противоположность между двумя типами патриотизма, из которых, один есть, так сказать, к отечеству «ближнему», другой – любовь к отечеству «будущему»,«дальнему»; еще Чаадаев указывал на эту антитезу, противопоставляя «патриотизм самоеда» «патриотизму англичанина». (Ук.соч. С.141).

[586] - См. примеч.19 к статье «Ересь утопизма».

[587] - Чертков Владимир Григорьевич (1854–1936) – ближайший сотрудник Л.Н.Толстого, пропагандист «толстовства», публицист, редактор различных изданий и сочинений Л.Н.Толстого и, в том числе, 90-томного издания, выходившего с 1928 г. в СССР.

[588] - Победоносцев Константин Петрович – См.прим.14 к ст.«Письма Вл.Соловьева». Резко негативная позиция обер-

прокурора Св.Синода к Л.Н.Толстому общеизвестна. Ему принадлежит перевод и публикация статьи из английского журнала «Ежемесячное обозрение» (май, 1901 г.) Д.Л.Кальдерона «Правда о графе Льве Толстом» (М., 1901 г.). В письме С.А.Рачинскому от 26 апреля 1896 г. К.П.Победоносцев пишет: «Ужасно подумать о Льве Толстом. Он разносит по всей России страшную заразу анархии и – безверия. День за днем работая, издает он книжку за книжкой за границей, одна другой ужаснее, в России рассылают послания… Точно бес овладел им, а что с ним делать? Очевидно – он враг церкви, враг всякого правительства и враг всякого гражданского порядка. Есть предположение в Синоде объявить его отлученным от церкви во избежание всяких сомнений и недоразумений в народе, который видит и слышит, что вся интеллигенция поклоняется Толстому». (Отдел рукописей и редкой книги Российской национальной библиотеки. Фонд 631. Письма К. П. Победоносцева к С.А.Рачинскому. Переплет за март-апрель; Сообщено А. И. Пешковым). Антитолстовская кампания достигла своего апогея в определении Синода от 20–22 февраля 1901 г. об отпадении Л.Н.Толстого от церкви. Никанор (в миру – Бровкович Александр Иванович; 1827–1890) – архиепископ херсонский и одесский, духовный писатель, православный философ. Неоднократно выступал против Льва Толстого. См., напр., «Беседа высокопреосвященного Никанора, епископа херсонского и одесского, о христианском супружестве, против графа Льва Толстого» (Православное обозрение. 1890. № 8) или «Церковь и государство. Против гр. Л.Толстого» (СПб., 1888). Михайловский Николай Константинович (1842–1904) – народнический литературный критик и публицист, мыслитель-позитивист. Не раз выступал с оценкой творчества Л.Н.Толстого. Возможно, в данном случае А.И.Эртель, имеет в виду «Письма о разных разностях» Н.К.Михайловского (Русские ведомости. 1890. № 64 от 7 марта), посвященные повести Л.Н.Толстого «Крейцерова соната». Буренин Виктор Петрович (1841–1926) – поэт и журналист, начинавший свою литературную и общественную биографию с корреспонденции в герценовском «Колоколе», а в семидесятые годы, порвав с прогрессивными

изданиями прославился в реакционной газете Суворина «Новое время». В.П.Буренин с большой похвалой отзывался о творчестве Л. Н. Толстого в статье «Журнальный поход против гр.Л.Н.Толстого» (См.: Буренин В.П. Критические этюды. СПб., 1888). Суворин Алексей Сергеевич (1834–1912) – публицист, литератор, один из крупнейших русских издателей, театральный критик и организатор театральной жизни в Петербурге. С 1876 г. издавал газету «Новое время», в которой, 5 января 1887 г., поместил статью о пьесе Л.Н.Толстого «Власть тьмы», чрезвычайно высоко оценивая ее.

589 - Погожева Анна Васильевна (1865–1908) – основательница Общества народных развлечений в Москве. Занималась переводами с французского и английского. Большой друг А.И.Эртеля. О своем знакомстве с А.В.Погожевой упоминает С.Л.Франк в помещаемой в настоящем издании статье «Предсмертное. Воспоминания и мысли». В гершензоновском издании приведено 9 писем А.И.Эртеля А.В.Погожевой, но большая их часть хранилась у дочери писателя Натальи Александровны, проживавшей в Англии (в замужестве Duddington). (См.: Ласунский О.Г. Литературные раскопки. Рассказы литературоведа. Воронеж, 1972. С.198). Н.А.Даддингтон стала переводчиком работ С.Л.Франка на английский язык.

590 - Толстой Дмитрий Алексеевич (1823–1889) – русский государственный деятель, обер-прокурор Синода (1861–1880), с 1866 – одновременно и Министр народного просвещения, с 1882 г. – президент Академии наук и с того же года и вплоть до 1889 г. – министр внутренних дел и шеф жандармов. Как и К.П.Победоносцев снискал себе репутацию ревностного реакционера.

591 - Процесс 193 или «Большой процесс» – суд над участниками «хождения в народ», состоявшийся в Особом присутствии Правительствующего сената в Петербурге 18 (30) октября 1877 – 23 января (4 февр.) 1878 г. Наиболее крупный политический процесс в царской России. Подсудимые обвинялись в организации единого «преступного сообщества», хотя, на самом деле, они принадлежали к, не менее, чем 30

различным разрозненным пропагандистским кружкам. Среди подсудимых были видные революционеры И.Н.Мышкин, П.И. Войнаральский, А.И.Желябов, С.Л.Перовская и мн. др. Социальный состав подсудимых был пестр, но преобладали в нем разночинцы. Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889)–общественный деятель, идеолог русских революционеров середины XIX в., философ-материалист, литературный критик. Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886) – поэт, писатель, публицист, славянофил и паславист, редактор и организатор ряда славянофильских журналов и газет, противник крепостничества и сторонник самодержавия и православия.

592 - Николаев Петр Федорович (1845–1912) – социолог и политический деятель, кандидат прав Московского университета. В 1866 г. был арестован по каракозовскому делу и приговорен к 8 годам каторги, из которых 5 лет провел вместе с Н.Г.Чернышевским на Александровском заводе. С середины 80-х гг. вел ежемесячное обозрение журналов в «Русской мысли». В 1894 г. вновь был арестован за участие в организации «Народное право». Автор книги «Активный прогресс и экономический материализм. Социологические этюды». (1892) и воспоминаний о Н.Г.Чернышевском. В книге «Письма А.И.Эртеля» (1909) опубликовано 3 письма писателя П.Ф.Николаеву. Сопоставляя либерального Алешу из романа «Смена» и Базарова (из романа И.С.Тургенева «Отцы и дети») С.Л.Франк отдает предпочтение первому. А позже, в статье «Из размышлений о русской революции» (Русская мысль. Прага–Париж, 1923, кн.VI–VIII) С.Л.Франк считает имя Базарова полным репрезентантом «коренного, исконного свойства русского человека» – нигилизма. И даже больше: «Ненависть Базарова к барской жизни и барскому либерализму Кирсанова по содержанию своему, так сказать, по духовной своей субстанции, совершенно тождественна с большевистской злобой…».

593 - Впервые: Слово. 1908. 28 августа (10 сентября), № 547. С.2. Печатается по книге С.Л.Франка «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (СПб., 1910. С.289–300). В библиографическом указателе работ С.Л.Франка,

составленном его сыном В.С.Франком названо семь его статей о Л.Н.Толстом. Пять из них помещаются в предлагаемом сборнике.

[594] - См.примеч.2 к статье «Лев Толстой как мыслитель и художник».

[595] - Лессинг Готфрид Эфраим (1729–1781) – немецкий просветитель, драматург, философ. В своем главном философском произведении «Воспитание человеческого рода» (1775–1780) рассматривал смену форм религии (язычество, иудаизм, христианство) как ступени восхождения человечества к осуществлению гуманного идеала.

[596] - Из рассказа «Люцерн».

[597] - Впервые: Критическое обозрение. 1908. Кн.VI (XI) С.75–82. Печатается по кн.: Франк С.Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С.303–311.

[598] - Каутский Карл (1854–1938) – немецкий марксист, теоретик социал-демократии. Будучи талантливым пропагандистом марксизма в ряде произведений дал его популярное изложение.

[599] - Штирнер Макс (настоящие имя и фамилия Каспар Шмидт – 1806–1856) – младогегельянец, ученик Гегеля. В книге «Единственный и его собственность» (1845) сделал из гегельянства заключение в духе крайнего индивидуализма. Оценку философии Штирнера у С.Л.Франка смотри в статье «Штирнер и Ницше в русской жизни» (Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С.367–374). Много позже, в работе «Свет во тьме» (1949) С.Л.Франк пояснил роль Штирнера так: «Еще в 40-е годы XIX века, в эпоху наиболее страстного напряжения веры профанного гуманизма, одинокий немецкий мыслитель смело и цинично утверждал естественное право человека, в согласии с его подлинной природой, отвергать всякое служение высшим идеалам и быть открыто беззастенчивым эгоистом. Этим был сделан единственный логический вывод из гуманистического учения Фейербаха, провозгласившего человека самодовлеющим абсолютом и признавшего, что в религии в идее Бога человек

только иллюзорно отчуждает от себя и гипнотизирует веру в себя самого, в свое абсолютное верховенство» (Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.415:416).

600 - Впервые: Русская мысль. 1910. Кн.XII. С.139–150. К публикации С.Л.Франк сделал следующее примечание: «Речь, произнесенная в заседании Петербургского религиозно-философского общества 16 ноября 1910 г. Речь эта ставит себе целью не оценку учения Толстого, а лишь уяснение впечатления от личности Толстого и его смерти. Оценку учения Толстого и определение того, что в нем, по моему мнению, истинно и жизнеспособно, я пытался представить в статье «Нравственное учение Толстого», помещенной в газете «Слово» в день 80-летия Толстого и перепечатанной в сборнике моих статей «Философия и жизнь» (СПб., 1910).

601 - О мертвых ничего кроме хорошего (лат.).

602 - В письме к П.В.Анненкову от 14 (26) февраля 1868 г. в целом критично оценивая роман Л.Н.Толстого «Война и мир», И.С.Тургенев пишет, что в романе имеются «вещи, которых, кроме Толстого некому в целой Европе написать и которые возбудили во мне мороз и жар восторга» (Тургенев И.С. Полн.собр.соч. и писем в 28 т. Письма в 13 т. М.; Л., 1964. Т.7. С.65.

603 - Имеется обширная литература, посвященная взаимоотношениям Тургенева и Толстого, из которой укажу на книгу Сергеенко П. «Толстой и его современники. Очерки» (М., 1911. С.41–212). Источник приводимого С.Л.Франком суждения И.С.Тургенева о «душевной природе» Л.Н.Толстого не найден.

604 - Такое исследование проведено У.Джемсом в лекциях «Многообразие религиозного опыта» (1902). Характер религиозного обращения Толстого рассмотрен им в лекциях VII и VIII.

605 - Первое послание коринфянам. I, 22–23.

606 - Тертулианова вера в нелепость. – Юрист, философ, теолог Квинт Септимий Тертуллиан (ок.160–230) выступал против соединения философии и христианства. Его главный

тезис «верую потому, что нелепо» утверждал, что истинность веры иная, чем истинность разума, материального мира.

607 - Впервые: Die Tat. Wege zu freiem Menschentums. 1928. Bd.20. S.470–473. На русском языке публикуется впервые в переводе А.Г.Власкина.

608 - С.Л.Франк неправильно передает характер отношения В.И.Ленина к творчеству Л.Н.Толстого. В ленинской позиции учитывается противоречивость во взглядах великого писателя и религиозного реформатора. Иное дело, что в соответствии с марксистским подходом к творчеству, В.И.Ленин рассматривал их как выражение противоречивости социального положения крестьянства (крестьянин – собственник и труженик одновременно).

609 - Государственный литературный музей Л.Н.Толстого в Москве был основан в 1911 г. После Октябрьской революции он был национализирован, и работа его возобновилась в 1920 г. При подготовке празднования юбилея Л.Н.Толстого Совет Народных Комиссаров СССР принял постановление об издании полного собрания его сочинений в 90 томах. Последний том вышел в 1958 г. 10 сентября 1928 г.; в Большом театре состоялся вечер памяти Л.Н.Толстого, на котором выступил А. В. Луначарский, закончивший свою речь словами Г.В.Плеханова: «Чтим его отсюда и досюда».

610 - Запрещенные книги, (лат.).

611 - Из «Инструкции по пересмотру книжного состава библиотек», изданной в 1924 году и направленной всем заведующим губернским и уездным отделам народного образования, губернским и уездным политико-просветительным комитетам, Облитам, Гублитам и Отделам ГПУ, подписанной председателем Главполитпросвета Н.Крупской, главлитом П.Лебедевым-Полянским и председателем Центральной библиотечной комиссии М.Смушковой следовало, что «еще в 1920 году Политико-просветительным отделом Наркомпроса разослана была на места инструкция о пересмотре каталогов и изъятии устаревшей литературы из общественных библиотек». Однако, далее инструкция отмечает, что Политпросветы или не

выполняют такой работы или выполняют ее плохо. Инструкция настаивала на немедленном проведении такой кампании. «Конкретно должны быть изъяты: а) по отделу философии, психологии и этики – книги, защищающие ментализм, оккультизм, спиритизм, теософию, а также книги по френологии, хиромантии и магии, сонники и т.п. Примечание: По отделу философии, в особенности, в библиотеках более крупных, научные книги немарксистского направления по истории, философии, введения в философию, сочинения отдельных философов, монографии и биографии о них, курсы психологии не должны изыматься, б) Отдел религии в небольших библиотеках должен содержать только антирелигиозную и противоцерковную литературу. Можно оставить лишь основные книги вероучений: Евангелие, Библию, Коран…» Из примечания № 2 к этому пункту следует, что в более крупных библиотеках «особо ценные и капитальные книги по истории религии и истории церкви, религиозно-догматические и богословско-философские сочинения… должны быть оставлены». Разумеется, изымалась литература, изданная до революции и «восхваляющая монархию, царей, министров, церковь, войны, капитализм…». (См.: Сборник руководящих инструкций и положений по библиотечной работе за 1922 и 1923 гг. М., 1924. Вып.П.). В 1926 году Главполитпросветом была издана еще одна «Инструкция по пересмотру книг в библиотеках» (М.; Л., 1926). Ссылаясь на инструкцию 1924 года и обобщая опыт работы по изъятию книг, авторы инструкции нашли, что из уездных библиотек неправильно изымались такие издания как «Вопросы философии и психологии», «Северный вестник», «Вестник Европы», «Русская мысль», «Летопись», «Заветы» и другие журналы (числом 42). Из книг по отделу философии, психологии, этики «Инструкция» позволяла оставить («могут быть оставлены») книги А.Богданова «Приключения одной философской школы», В.Вундта, Канта, А.Ланге, Ницше, Платона, Вл.Соловьева, религиозно-нравственные статьи Толстого, А.Шопенгауэра и др.авторов. Однако на практике действовали еще иные, негласные указания, касавшиеся

книжного фонда всех библиотек. Списки запрещенных к выдаче и подлежащих уничтожению книг составлялись неоднократно.

612 - Впервые: Zeitschrift fur slawische Philologie. Bd.X. Doppelheft 1/2 Leipzig, 1933. S.65–95. На русском языке публикуется впервые в переводе В.Макарова.

613 - С.Л.Франк напоминает о событии, состоявшемся в лесу, вблизи деревни Грумонт в Ясной Поляне 22 июля 1910 г., когда Л.Н.Толстой писал завещание. В нем он выразил волю, чтобы «все без исключения, мною написанное по день моей смерти, где бы таковое ни находилось и у кого бы ни хранилось, как в рукописях, так равно и напечатанное и притом как право литературной собственности на все без исключения мои произведения, так и самые рукописи и все оставшиеся после меня бумаги завещаю в полную собственность дочери моей Александре Львовне Толстой». Свидетелями этого события стали свободный художник А.Б.Гольденвейзер, мещанин Алексей П.Сергеенко и сын подполковника А.Д.Радынский. 16 ноября 1910 г. Тульский окружной суд в публичном судебном заседании утвердил к исполнению это завещание Толстого. Об истории составления Л.Н.Толстым этого документа см.: Толстой Л. Полн.собр.соч. Серия III. Том 82: Письма. М., 1956. С.226–231.

614 - Такое возражение имеется в «разговоре первом» из «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории…» (См.: Соловьев В.Е. Соч. в 2-х т. М., 1988. Т.2.

615 - Имеется шесть различных записей последних слов Толстого. Н.Н.Гусев, бывший одно время личным секретарем Л.Н.Толстого, на основании анализа свидетельства лиц, присутствовавших в Астапове, пришел к выводу о том, что последними словами писателя были: «Вот и конец!… И ничего! …». И после этого: «Только одно советую вам помнить: есть пропасть людей на свете кроме Льва Толстого, а вы смотрите на одного Льва». (См.: Мейлах Б. Уход и смерть Льва Толстого. 2-е изд. М., 1979. С.281:369).

616 - Суждение французского писателя Эмиля Золя (1840–1902) имеется в статье «Прудон и Курбе». (Золя Э. Собрание

соч. в 26 т. М., 1965. Т.24. С.19).

[617] - Мережковский Д.С. противопоставил Ф.М.Достоевского как «ясновидца духа» Л.Н.Толстому как «ясновидцу плоти» в книге «Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество», опубликованной сначала в журнале «Мир искусства» (1990. № 1–2).

[618] - Душа по природе христианка (лат.).

[619] - Впервые: Вопросы философии и психологии. 1903. Кн.1 (66). С.96–102.

[620] - Сборник статей. СПб., 1902. (Примеч.ред.).

[621] - На сборник статей П.Б.Струве, представляющий своеобразное подведение итогов его собственного движения «от марксизма к идеализму», появились рецензии П. Берлина в «Мире Божьем» (1902, кн.X), В.Подарского в «Русском богатстве» (1901. № 7) С.Прокоповича в «Образовании» (1902, № 10).

[622] - Н.К.Михайловский заговорил о свойственной русскому жажде «правды-справедливости» в «Письмах о правде и неправде» (Отечественные записки. 1877. № 11–12; 1878. № 1). Величие народа он усматривал в том, что для русского «справедливость есть только отражение истины в мире практическом, а истина – только отражение справедливости в области теории … истина и справедливость не могут противоречить друг другу». Об отношении С.Л.Франка к этому единству см. помещаемые здесь его статьи во втором разделе.

[623] - «Перед субъективным методом его создатели – Лавров и Михайловский – ставили задачу: найти такую форму выражения и регулирования различных, неизбежно-субъективных взглядов, в которой бы они по возможности не противоречили объективному процессу, а вместе с тем были бы свободны от предвзятости, произвола и фальсификации» (Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX веков. Л., 1970. С.493–494). Н.К.Михайловский, по прочтении марксистской книги П.Б.Струве «Критические заметки к вопросу об экономической России», недоумевал: «Совершенно непонятно, как при «классовой борьбе» возможен объективизм»

(Виленская Э.С. Н.К.Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х начала 80-х годов XIX века. М., 1979. С.122). Отношение П.Б.Струве к «объективному методу», констатируемое в статье С.Л.Франком, не было однозначно отрицательным, чтб и очевидно из его статьи «К характеристике нашего философского развития» в сборнике «Проблемы идеализма» (1902), где он одобрительно расценивает субъективный метод П.А.Лаврова и Н.К.Михайловского как «первую, смутную, почти бессознательную реакцию неустранимой метафизической потребности против позитивизма и при том – реакции, вышедшей из недр самого же позитивизма». (Проблемы идеализма. М., б.г. С.84). Вместе с тем и лишь годом ранее о «субъективном методе» П.Б.Струве писал: ««Субъективный метод» г.Михайловского и классовая точка зрения ортодоксального марксизма суть весьма различные порождения и выражения одного и того же философского миросозерцания – релятивистического позитивизма. Основная мысль этого направления – относительность истины и нравственного закона» (Предисловие к кн. Н.А.Бердяева: Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1901. С.XXIV). Обе эти оценки не противоречат друг другу.

624 - В.В. и Николай-он – псевдонимы Воронцова Василия Павловича (1847–1918) –экономиста, социолога и публициста либерального народничества, считавшего, что для развития капитализма в России нет необходимых условий, и Даниельсона Николая Францевича (1844–1918) – экономиста, либерального народника, который обосновал свою антикапиталистическую (в применении к России) позицию в книге «Очерки нашего пореформенного общественного хозяйства» (1893). Рец.П.Б.Струве на эту книгу см.: «Archiv fur soziale Gesetzgebung und Statistik» (1894. № 7). Шульце – Геверниц Герхард (1864–1943) – немецкий экономист. См.суждение П.Б.Струве: «Повторяем, Шульце–Геверниц прав, что дальнейший социальный прогресс мысли только на почве капитализма и не мирится с устаревшими народно-хозяйственными формами».

(Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. Вып.1. С.146).

625 - Для характеристики эволюции П.Б.Струве имеют значение еще ряд статей, не включенных им в сборник. Это изданная в русском переводе в Киеве в 1905 г. «Марксова теория социального развития» (сначала опубликования в «Archiv fur soziale Gesetzgebung und Statistik»), а также «К вопросу о рынках при капиталистическом производстве: по поводу книги Булгакова и статей Ильина» (Научное обозрение. 1899. № 1). «Новое фабричное законодательство в России» («Archiv fur soziale Gesetzgebung und Statistic») и др. Библиографию основных работ П.Б.Струве см. в журнале «Советская библиография» (1991, № 6).

626 - Оправдание (фр.).

627 - Подарский (литературный псевдоним публициста «Русского богатства» Русанова Николая Сергеевича (1859–?). После Октябрьской революции 1917 г. – в эмиграции.

628 - Теория «малых дел» или абрамовщина – названа так по имени Абрамова Якова Васильевича (1858–1906) либерального народника, публициста. Он пришел к осознанию ненужности революционной борьбы, предложив культурничество (малые дела) как средство улучшения и реформирования социальной жизни. Эта теория была поддержана многими иными идеологами либерального народничества (И.И.Каблиц, С.Н.Юшаков, С.Н.Кривенко) и не могла быть принята П.Б.Струве, который активно выступил против самодержавия методами политической борьбы.

629 - Сам П.Б.Струве подтверждает его в следующих словах: «Протест против мелкого культурничества абрамавщины, этого последнего и последовательного слова народничества, был одним из самых могущественных мотивов, умственно-общественного движения 90-х годов». (Статья «Памяти Шелгунова». С.311).

630 - Впервые: Возрождение. Литературно-политические тетради. Париж, 1949. Март. Тетрадь 2. С.113–127.

631 - С.Л.Франк познакомился с П.Б.Струве осенью 1898 г. в Москве на квартире у М.И.Водовозовой. Воспоминания С.Л.Франка под названием «Биография П.Б.Струве» вышли в 1956 г. в издательстве им.А.П.Чехова в Нью-Йорке. В советской печати на книгу С.Л.Франка были две «разгромные» рецензии (Ю.Ф.Карякина в журнале «История СССР». 1957. № 3 и С.Н.Михайлова в журнале «Вопросы философии». 1958. № 1)

632 - Об отношении к В.И.Ленину П.Б.Струве писал в своих воспоминаниях «Мои встречи и столкновения с Лениным». В частности, он пишет: «Ленин увлекся учением Маркса потому, что нашел в нем отклик на ... основную установку своего ума. Учение о классовой борьбе, беспощадной и радикальной, стремящейся к конечному уничтожению и истреблению врага, оказалось конгениально его эмоциональному отношению к окружающей действительности. Он ненавидел на только существующее самодержавие (царя) и бюрократию, не только беззаконие и произвол полиции, но и их антиподов – «либералов» и «буржуазию» (Возрождение. Париж, 1950. Тетр.9. С.163).

633 - Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. Вып.1.

634 - См.: Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. (Отражение марксизма в буржуазной литературе). Статья была написана (под псевдонимом К.Тулин) в сборнике «Материалы к характеристике нашего хозяйственного развития». СПб., 1895. Сборник был уничтожен правительством и оставшиеся из 2000-го тиража 100 экземпляров тайно распространялись среди социал-демократов.

635 - Милюков Павел Николаевич (1859–1943) – историк, социолог, публицист и политик, один из организаторов партии кадетов и председатель ее ЦК. Возможно С.Л.Франк имеет в виду выступление Н.П.Милюкова на учредительном съезде конституционно-демократической партии 1905 г., где им было заявлено, что кадеты никогда не будут стоять на страже узких классовых интересов русских аграриев и промышленников «в ущерб интересам трудящихся классов». Далее П.Н.Милюков

продолжал: «Между нами и нашими – мы хотели бы сказать, не противниками, а союзниками, слева также существует известная грань…». Грань эта – в решении вопросов о декратической республике и обобществлении средств производства. Кадеты не принимали их, в частности, потому, что считали их «стоящими вне пределов практической политики». См.: Милюков П.Н. Год борьбы. Публицистическая хроника. 1905–1906. СПб., 1907. С. 100. П.Б.Струве, напротив, полагал, что после 17 октября 1905 г., т.е. «после введения народного представительства и (хотя бы частичного) осуществления гражданских свобод опасность политической свободе и социальному миру угрожает уже не от исторической власти, а от тех элементов «общественности», которые во имя более радикальных требований желают продолжить революционную борьбу с исторической властью. Это означало, что для русских либеральных элементов… опасность была уже не справа, а слева». (См.: Русская мысль. 1921. Январь–февраль. Кн.1–2. С.23–33).

[636] - Речь идет о работе П.Б.Струве по сплочению всех антисоветских сил русской эмиграции на посту Председателя организационного комитета Зарубежного съезда (Париж, 1926. Апрель). Эта сплоченная эмиграция должна была объединиться вокруг Великого князя Николая Николаевича.

[637] - Отношение П.Б.Струве к немецкому фашизму было подчинено его представлениям о характере мировой истории, как она пошла после Октябрьской революции 1917 г. в России. «Дело не в том, – писал он, – что Россия выпала из комплекса мировых сил. Это, конечно, тоже имеет свое значение, и не малое. Но еще важнее, что идеологически, т.е. социально и политически, Ленин–Сталин (соединение в одно этих двух имен и правильно и необходимо), с их большевицким режимом, и Гитлер и Муссолини с их режимами, несмотря на различия их тактики и даже их видимых политических целей, явления не только родственные, но и тождественные. Ленин родил Гитлера и гитлеровского Муссолини. Уяснение .этой фундаментальной истины не намечает тактической директивы для начала апреля 1939 года, но оно обрисовывает, так сказать, главную стратегическую перспективу в переживаемом мире кризисе.

Сущность этого кризиса состоит в преодолении миром соблазна насильнического (революционного) социализма во всех его формах, дозировках и направлениях» (Глеб Струве. К столетию со дня рождения П.Б.Струве. Резюме письма П.Б.Струве к сэру Самюэлю Хору от 26 марта 1939 г. // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1969. Т.3. С.149:150). Фашизм он полагал «массовым психозом, состоящим из комбинации идеологического и эмоционального содержания с доведенным до болезненных пределов национализмом» (Там же. С.158). Тем не менее «именно тем, что большевики не «буржуи» – писал он, – в отличие от «наци», они более опасны для Запада, чем «наци»» (Глеб Струве. К столетию со дня рождения П.Б.Струве // Вестник Русского студенческого христианского движения. Париж–Нью-Йорк, 1971. № 2. (100) С.315). П.Б.Струве не мог быть лояльным ни к одному, ни к другому режиму и возлагал надежды на победу западных демократий, реагируя на события одним выражением: «И Гитлера, и Сталина – в один мешок».

638 - Лопатин Герман Александрович (1845–1918) – русский революционер, разделявший взгляды К.Маркса и Ф.Энгельса о том, что в России стоит задача демократической, а отнюдь не социалистической революции. Член I Интернационала, друг К.Маркса и Ф.Энгельса. В 1870 г. перевел I том «Капитала» К.Маркса на русский язык. Эта книга была издана Н.П.Поляковым в Санкт-Петербурге в 1872 г.

639 - Плеханов Георгий Валентинович (1856–1918) – русских теоретик и пропагандист марксизма, создатель первой русской марксистской организации «Освобождение труда». Г.В.Плеханов в указанное время полагал возможным и необходимым сплочение всех оппозиционных сил для борьбы с абсолютизмом. В.И.Ленин настаивал на особой позиции революционеров, которые обязаны использовать либералов в борьбе с самодержавием, но не объединяться с ними.

640 - Бернштейн Эдуард (1850–1932) – один из лидеров немецкой социал-демократии. В статье «Проблемы социализма» (1894–1896) и книге «Проблемы социализма и задачи социал-демократии» (1899 г., русск. перевод 1901 г.)

выступил с ревизией учения К.Маркса (теории обнищания пролетариата, социалистической революции и др.) настаивал на «демократизации капитала» и убеждал в необходимости парламентского пути реформ, отвергая «конечную цель» – диктатуру пролетариата во имя «движения» к социально-ориентированному обществу. Эти идеи несколько ранее были высказаны также П.Б.Струве, о чем он писал в статье 1901 г. «Против ортодоксальной нетерпимости. Pro domo sua». См.: Струве П.Б. На разные темы. 1893–1901. Сборник статей. СПб., 1902.

641 - «Манифест РСДРП», написанный П.Б.Струве, был принят на I съезде РСДРП, состоявшемся в Минске в 1898 г. 1–3 (13–15) марта.

642 - «Жизнь» – литературный, научный и политический журнал, выходивший в Петербурге в 1897–1901 гг. С 1898 г. приобретает марксистскую ориентацию. Выход журнала был прекращен в апреле 1901 г. решением комитета министров, и издание было перенесено за границу, в Лондон, где вышло шесть номеров. Редактором журнала с 1898 г. был В.П.Поссе. С.Л.Франк имеет в виду следующие статьи П.Б.Струве: «Основная антиномия теории трудовой ценности» (1900, № 2, С.281–297), «К критике некоторых основных проблем и положений политической экономии» (1900. № 3. С.361–393), «К критике основных проблем и положений политической экономии» (1900. № 6. С.249–272). Далее С.Л.Франк называет главный научный труд П.Б.Струве, это – «Хозяйство и цена. Критическое исследование по теории и истории хозяйственной жизни» (СПб., М., 1913–1916. Ч.1–2. Ч.1: Хозяйство и общество. Цена – ценность. 1913; Ч.2: Критика некоторых проблем положений экономии. 1916. Вып.1). По первой части этой работы П.Б.Струве защитил магистерскую диссертацию в Московском университете 10 ноября 1913 г.

643 - Арсеньев Константин Константинович (1837–1919) – публицист, юрист и литературный критик. Со времени основания либерального журнала западнического направления «Вестник Европы» (1866 г.) был его деятельным сотрудником и долгое время ведущим отдела «внутреннего обозрения»; руководил

изданием словаря Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона; в 1906–1907 г. – один из руководителей Партии демократических реформ.

644 - См.с.264–267 книги «За 100 лет (1800–1896) Сб. по истории политических и общественных движений в России» (Лондон, 1897. Ч.1). Названное письмо кончается словами: «Вы первый начали борьбу – и борьба не заставит себя ждать».

645 - Это заключительные слова книги П.Б.Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России». СПб., 1894. Вып.1. С.288.

646 - Переговоры П.Б.Струве с революционными марксистами шли со времени так называемого Псковского совещания (конец марта – начало апреля 1900 г.) и были продолжены в Мюнхене в конце декабря 1900 и начале 1901 гг. Январь и февраль 1901 г. стали для П.Б.Струве временем окончательного разрыва с социал-демократами России. Говоря о воспоминаниях Крупской Надежды Константиновны (1869–1939), жены В.И.Ленина, С.Л.Франк, возможно, имеет в виду «Воспоминания», изданные в Москве в 1925 г. в библиотеке «Прожектор» (№ 2. С.55).

647 - «Право» – еженедельная юридическая газета издавалась в Санкт-Петербурге под ред.В.М.Гессена и Н.И.Лазаревского, и при ближайшем участии И.В.Гессена, О.О.Грузенберга, А.И.Калишки, В.Д.Набокова, Л.И.Петражицкого и В.М.Устинова. Статья П.Б.Струве «Право и права» была опубликована в № 2 от 7 января 1901 г. за подписью П.И., и затем была включена им в сборник «На разные темы». Когда С.Л.Франк оценивает ее как манифест русского либерализма, то, безусловно, имеет в виду не топографию (русского), а содержание; – это манифест либерализма или либерального национализма.

648 - См. примечание 19 к статье С.Л.Франка «Предсмертное».

649 - См.: Струве П.Б. Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности. Париж, 1952.

[650] - Вяземский Петр Андреевич (1792–1878) – литератор и общественный деятель. Градовский Александр Дмитриевич (1841–1889) – профессор государственного права, публицист. Положил начало науке русского государственного права, первым дал систематическое изложение конституционного права западных стран. Выясняя политическую генеалогию либерального консерватизма П.Б.Струве в статье «О либеральном консерватизме в нашем прошлом» (Русская мысль. 1927. Январь) отвел этим фигурам почетное место среди русских либеральных консерваторов, к кому он причислял также Екатерину II. Н.С.Мордвинова, Н.М.Карамзина, А.С.Пушкина, Н.И.Пирогова, Б.Н.Чичерина.

[651] - Дизраэли Бенджамин (1804–1881) – английский государственный деятель и писатель.

[652] - Муравьев Николай Николаевич (1809–1884) – государственный деятель, генерал-губернатор Восточной Сибири (1847–1861). За заслуги в деле урегулирования пограничных споров России и Китая ему было пожаловано добавление к фамилии – Амурский. Отец П.Б.Струве, Бернград Васильевич (1827–1889), служил под руководством Н.Н.Муравьева, был астраханским, а на момент рождендия сына – пермским губернатором.

[653] - Струве П.Б. Patriotica: политика, культура, религия, социализм. СПб., 1911. Сборник можно было бы оценить как личные «вехи» П.Б.Струве, переход его на начала консервативного либерализма. Особенно показательна в этом отношении статья «Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества» (сначала – в «Русской мысли». 1908. № 1), в которой были даны первоначальные контуры формулы либерального консерватизма. В качестве «железного инвентаря» этого нового мировоззрения он называет «идеал государственной мощи и идею дисциплины народного труда – вместе с идеей права и прав» (С.82).

[654] - Тихомиров Лев Александрович (1852–1923) – русский революционер-народоволец, сотрудник П.Л.Лаврова. В 1888 г. отрекся от революционных взглядов, испросил помилование, стал монархистом и глубоко религиозным человеком.

655 - Речь идет о статье П.Б.Струве «Письмо к студентам», опубликованном в приложении к журналу «Освобождение» – «Листке „Освобождение"» (Париж, 1904. № 1). П.Б.Струве призвал студентов провести патриотическую демонстрацию и кричать «Да здравствует армия!», но «испускать этот лозунг одним духом с другими, еще более ценными и более патриотическими: «Да здравствует Россия!»; «Да здравствует свобода!», «Да здравствует свободная Россия!» (С.2). Этот призыв вызвал критику со стороны «Освобождения» (См.: Шацилло К. Ф. Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг. М., 1985. С.220–223).

656 - См.примеч.649.

657 - В Политехническом институте П.Б.Струве работал с 1906 г. по 1917 г.

658 - Речь идет о книге Н.А.Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о М.К.Михайловском» (СПб., 1901). В большом «Предисловии» к этой книге П.Б.Струве делает шаг к метафизике, в то время как Н.А.Бердяев еще оставался на позициях трансцендентального идеализма. Об обстоятельствах сотрудничества М.Б.Струве с молодым Н.А.Бердяевым см.: Лица. Биографический альманах. 3. М., СПб., 1993. (Н.А.Бердяев в начале пути. Письма к П.Б. и Н.А.Струве. Предисловие, публикация и комментарии М.А.Колерова).

659 - См. примеч. 96 к статье «Предсмертное».

660 - См. примеч.109 к статье «Предсмертное».

661 - Расхождения, упоминаемые С.Л.Франком, начались сразу же по приезде за границу высланных из России осенью 1922 г. Новоприбывшие были более знакомы с советской действительностью и потому не могли сразу понять крайне негативные, экстремистские и подчас «реставрационные» вожделения старших эмигрантов. Таким образом, речь шла о различии подходов к преодолению большевизма. Н.А.Бердяев и сам С.Л.Франк настаивали на возможном духовном перерождении русского общества, что и снимет вопрос о большевизме, в то время как «эмифанты со стажем» были

более практичны и говорили о разного рода политических и экономических акциях. Этим объясняется некоторое охлаждение в отношениях П.Б.Сфуве к С.Л.Франку (См.: Струве П.Б. Познание революции и возрождение духа // Русская мысль. 1923. № 6–8. С.302–314; Полторацкий Н.П. С.Л.Франк о П.Б.Струве // Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века. СПб., 1988. С.204–209). Что касается критики Н.А.Бердяева, то см.статьи П.Б.Струве «Из духовного прошлого России» в газете «Возрождение», № 359 от 27 мая 1926 г. или в газете «Россия и славянство», № 12 от 16 февраля 1929 г., статью «Дневник политика. О гордыне велемудрии и пустоте», и другие выпады против Н.А.Бердяева коллег П.Б.Струве по газете. Сам Н.А.Бердяев рассказывает о своих расхождениях со Струве П.Б. в книге «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (Л., 1989. гл.X: Россия и мир Запада).

662 - О «Системе критической философии» автор статьи говорит на основании писем к нему П.Б.Струве от 31 марта и 24 апреля 1943 г. В этой системе П.Б.Струве пытался обосновать «связь религиозно-метафизического агностицизма с практическим консерватизмом, построенным как у Аристотеля, на идее мезоксии (меры, середины – А.Е.) (См.: Извлечения из писем П.Б.Струве к С.Л.Франку // Струве П.Б. Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности. Париж, 1952. С.XII).

663 - Засулич Вера Ивановна (1849–1919) – деятельница русского революционного движения.

664 - Речь идет о журнале «Освобождение» (См.: примеч.18 к статье «Предсмертное») и газете «Возрождение» руководимой П.Б.Струве в 1925–1927 гг. Она имела подзаголовок «Орган русской национальной мысли».

665 - Юнг Карл Густав (1875–1961) – швейцарский психолог и философ культуры.

666 - При равных условиях (фр.).

[667] - Впервые: Франк С.Л. Биофафия П.Б.Струве. Нью-Йорк, 1956. С.193–231. Публикуемая статья представляет собой заключительную главу, названной книги С.Л.Франка.

[668] - Шпан Отмар (1878–1950) – философ и социолог, имевший основным положением своих взглядов на общество представление о целостности, сущностно предшествующей части (общества).

[669] - Флобер Гюстав (1821–1880) – французский писатель.

[670] - Щербина Николай Федорович (1821–1869) – русский поэт, более известный своими сатирами и эпиграммами (в частности, антиправительственного содержания). Но начинал он со стихов, утверждающих культ красоты, классически спокойного отношения к миру, что импонировало П.Б.Струве и С.Л.Франку.

[671] - Страшилище, пугало (фр.).

[672] - Тредьяковский Василий Кириллович (1703–1768) – писатель и поэт, начавший реформу стихосложения, определившую развитие русской поэзии; известен как теоретик стиха. Сенковский Осип (Юлиан) Иванович (1800–1858) – писатель, журналист, ученый-ориенталист, один из основателей русского востоковедения. Барон Бромбеус – его литературный псевдоним. Уваров Сергей Семенович (1786–1855) – государственный деятель, почетный член (с 1811 г.) и президент (с 1818 г.) Российской Академии наук, министр народного просвещения (1833–1849), автор работ по археологии и древнегреческой литературе.

[673] - Струве Василий Яковлевич (1793–1864) – астроном, один из основателей Пулковской обсерватории.

[674] - Гамильтон Эмма – английская авантюристка, происходившая из семьи ремесленника, в девичестве Эмилия Лион; любовница адмирала Нельсона; ум. в 1815 г. Нельсон Горацио (1758–1805) – английский флотоводец. Упоминаемый роман «Леди Гамильтон и лорд Нельсон» был помещен в журнале «Русская мысль» (1912. Кн.I–V). Автор этой публикации – Э.К.Пименова, которая в ней предложила ряд очерков-

компиляций по романам: Schumacher H. Lord Nelson's letzte Liebe. Berlin, 1912; Siechel W. Emma Ledy Hamilton. London, 1905.

675 - Штильман Григорий Николаевич (1875–?) – юрист, публицист, сотрудник либеральных изданий. Ресторан Палкина – известный у петербуржцев ресторан, основанный еще в XVIII в., названный так по имени одного из первых владельцев. Находился на участке дома 47 по Невскому проспекту.

676 - См.: Струве П.Б. Основной дуализм общественно-экономического процесса и идея естественного закона // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн.IV (104).

677 - Мордвинов Николай Степанович (1754–1845) – государственный деятель.

678 - Упоминаемые С.Л.Франком события Н.А.Струве в предисловии к публикации «Писем С.Л.Франка к кн.Г.Н.Трубецкому» (Вестник русского христианского движения. 1990. № 159 (II). С.242) объясняет следующим образом: «В апреле–мае 1922 года святитель Тихон был вынужден упразднить «Высшее церковное управление», находившееся в Сремских Карловцах, из-за сугубо политических его выступлений (в частности, за восстановление монархии и дома Романовых). Одновременно святитель Тихон подтвердил назначение митрополита Евлогия единственным управляющим западноевропейским церковным округом и поручил ему представить проект организации церковной жизни во всех странах, где разместилась эмиграция. Митрополит Антоний Храповицкий, возглавлявший Управление, хотел было вначале подчиниться воле патриарха и решил удалиться до конца дней на Афон. К сожалению, окружение воспротивилось этому намерению и убедило митр.Антония остаться в Белграде. Высшее церковное управление было упразднено, но тут же восстановлено под названием Временного Архиерейского Синода... Трения между митр. Евлогием и Архиерейским Синодом начались почти сразу же, но раскол выявился лишь в 1926 г. в связи с претензиями берлинского викарного епископа Тихона (Ляшенко) на самостоятельное управление епархией под омофором синода. Митр.Евлогий, смущенный возложенной на него ответственностью, был согласен, вопреки патриаршей

воле, не распространять своей власти за пределами Западной Европы, но не мог согласиться на ущемление своих наизаконнейших прав, дважды подтвержденных Святейшим Тихоном. Так, Берлинское Викариатство, состоящее всего из семи приходов (из которых добрая половина была крайне малолюдна) послужило предлогом для разжигания смуты, вплоть до необратимого раскола… Вся русская эмигрантская общественность, за исключением крайне правых, поддержала митр.Евлогия. В частности, все четыре столпа русского религиозно-философского возрождения – С.Н.Булгаков, Н.Бердяев, А.Струве и С.Франк встали на сторону митр.Евлогия».

679 - Это было написано в 1944 г., до крушения Германии. До новой опасности, грозящей теперь миру от агрессивности большевизма, переродившегося в новый фашизм, П.Б. не дожил. Но мне известно, что он уже предвидел необходимость новой борьбы с большевизмом, после разгрома Германии.

680 - Видимо, имеются в виду «Заметки о плюрализме», опубликованные в «Трудах русских ученых за границей» (Берлин, 1923. Вып.2); возможно, что под этим названием скрывается статья «Метафизика и социология: универсализм и сингуляризм в античной философии», посвященная С.Л.Франку (См.: Записки Русского научного института в Белграде. 1932. № 2).

681 - Мишле Жюль (1789–1874) – французский историк, стремившийся в своих многотомных «Истории Франции» и «Истории Французской революции» раскрыть дух народа – главного деятеля истории. Трейчке Генрих (1834–1896) – немецкий историк и публицист, отстаивал идеал монархического государства, способного к господству над миром; рассматривал войну как источник «вечной молодости» человечества. Ранке Леопольд, фон (1795–1886) – немецкий историк, провиденциалист в истолковании исторического процесса.

682 - Впервые: Полярная звезда. 1906. № 6. 19 января. С.412–419.

683 - С.Л.Франк указывает на сборник полемических работ В.С.Соловьева «Национальный вопрос в России» и ниже цитирует статью «Россия и Европа». В первом и во втором выпусках этого сборника В.С.Соловьев резко критиковал национальное самохвальство. См. также прим. 12 к статье «Письма Вл.Соловьева».

684 - Мавр Рабан (776–856) – средневековый ученый, епископ Майнцкий, получивший почетное прозвание «Учителя Германии» (Praeceptor Germaniae). Известен толкованиями на Священное писание.

685 - Свободная совесть. Литературно-философский сборник. М., 1906. Кн.1. В том же году вышла вторая книга этого сборника.

686 - Волжский – литературный псевдоним Глинки Александра Сергеевича (1878–1940) – критика и историка литературы, близкого установкам «нового религиозного сознания».

687 - Россия и вселенская церковь (фр.).

688 - В сборнике в переводе Г.Рачинского была опубликована третья часть книги В.С.Соловьева «Россия и вселенская церковь», до этого напечатанной им во Франции. На русском языке эта книга вышла только в 1911 г. Помещенная в сборнике часть работы В.С.Соловьева называлась «Троичное начало и его общественное приложение». Свенцицкий Валентин Петрович (1880–1932) – представитель религиозно-общественного движения, один из основателей «Христианского братства борьбы» – общества, целью которого было соединение активного участия в Православной церкви с политической борьбой против самодержавия. Вышеславцев Борис Петрович (1877–1954) – философ, в начале своей научной деятельности интерпретатор Фихте, подчеркнувший в его творчестве иррационалистические моменты. Андрей Белый в первом выпуске сборника «Свободная совесть» предложил три статьи: «О научном догматизме», «О пессимизме», «Общественная совесть».

[689] - Бухарев Александр Матвеевич (архимандрит Феодор, 1924–1971) – богослов, литературный критик, философ, высоко ценимый представителями «нового религиозного сознания».

[690] - Письмо от 13 (25) декабря 1867 г. (См.: Тургенев И.С. Собр.соч. Т.8: Письма. М., 1990. С.85.

[691] - Эрфуртская программа – программный документ Социал-демократической партии Германии, принятой ею на съезде в октябре 1891 г. в гор.Эрфурте. Решающее влияние на нее было оказано К.Марксом и Ф.Энгельсом.

[692] - Впервые: Полярная звезда. Еженедельное общественно-политическое и культурно-философское издание. 1906. № 12. 5 марта. С.46–54. Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1943) – «выступил как поэт, еще в 80-х гг. XIX в. и, начиная с 90-х гг. стал первым зачинателем и одним из главных представителей «символизма». Наибольшую славу приобрел своей трилогией исторических романов «Христос и Антихрист» (Т.1: Смерть Богов – Юлиан Отступник; Т.2: Воскресшие Боги: Леонардо да Винчи; т.3: Антихрист: Петр и Алексей) (1896–1905). В ней изображается борьба между языческим и христианским религиозным идеалом, между религией и «плоти» и чувственной красоты и аскетической «религией духа». Одновременно выступил как литературный критик в книгах «Вечные спутники» (1897) – сборник статей о мировых писателях и памятниках мировой культуры, и «Религия Л.Толстого и Достоевского» (1901–1902). В дальнейших своих произведениях, под влиянием революционного брожения 1905 и последующих годов, начал проповедывать «новое религиозное сознание» – апокалиптическую «религию Св.духа», но в большевистской революции 1917 года усмотрел признак «грядущего Антихриста». Со времени выезда из России продолжал, во все более туманной форме излагать это «новое религиозное сознание» и исторические проявления религиозной проблематики, написав ряд биографий (преимущественно представителей религиозной мысли) и книг по истории религии. Мережковский, блестящий писатель и тонкий литературный критик, имеющий заслугу возрождения в России эстетического вкуса, понимания духовной культуры и интереса к религиозным

проблемам, – слаб как мыслитель; он мыслит не столько в отчетливых понятиях, сколько руководствуясь страстью к словесным антитезам; большую начитанность в истории литературы и религии соединяет с неудержимой фантастикой и неуловимой бесформенностью своих умственных построений, и эти отрицательные стороны его дарования постепенно усиливались». (Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Вашингтон–Нью-Йорк, 1965. С.95).

693 - Мережковский Д.С. I. Грядущий Хам. II. Чехов и Горький. СПб., 1906.

694 - Мережковский Д.С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. СПб., 1897.

695 - Мережковский Д.С. Л.Толстой и Достоевский. В 2 т. СПб., 1901–1902.

696 - Мережковский Д.С. Грядущий Хам. СПб., 1906. С.116.

697 - Там же. С.124.

698 - Там же. С.156.

699 - Там же. С.155.

700 - Там же. С.159, 160.

701 - Струве П., Франк С. Очерки философии культуры. Полярная звезда. 1906. № 2.

702 - Точно также, когда, напр., Мережковский (в той же статье) пытается математически (!) обосновать «звериный» характер числа 666, то его пером водит, конечно, уже не божественный дух истины, а коварство дьявола, который подменяет здесь искреннее правдоискательство талантливого мыслителя бесплодной и жалкой софистикой.

703 - Впервые: Слово. СПб., 1908. № 596. 21 октября (3 ноября). Публикуется по этому изданию. Эта работа С.Л.Франка написана в ответ на статью Дмитрия Владимировича Философова (1872–1940) – литературного критика и публициста «нового религиозного сознания», близкого друга Д.С.Мережковского и З.Н.Гиппиус – «Религиозно-философские собрания», опубликованную в «Слове» № 595 от 20 октября (5 ноября) 1908 г. Поводом для этой статьи Д.В.Философова

явился выход в свет «Записок Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества» (Вып.1–2). В ней автор выражает тревогу за только теоретическую ориентацию деятельности общества.

[704] - Религиозно-философские собрания в Петербурге, созданные по инициативе группы литераторов (З.Н.Гиппиус, Л.С.Мережковский, Д.В.Философов и др.) для открытого обсуждения вопросов взаимных отношений русской церкви и общественной жизни, начали свою работу 29 ноября 1901 г. и были закрыты распоряжением Синода 5 апреля 1903 г. (См.: Савельев Е.В. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века: Историко-религиоведческий очерк. Л., 1987. С.46–69). Религиозно-философское общество, о задачах которого писал в своей статье Д. В. Философов, открылось 3 октября 1907 г. и просуществовало до 25 мая 1917 г. [См.: Бронникова Е. В. Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917) //Вопросы философии. 1993. № 6. С.119–121].

[705] - Курсив в обоих случаях мой (С.Ф).

[706] - Отношение В.С.Соловьева к славянофильству прошло известную эволюцию от признания некоторых сторон его учения до резкой критики проводимого в нем подчинения условным национальным и политическим ценностям всечеловеческого начала христианства. Особенно резко эта критика прозвучала во втором выпуске статей В.С.Соловьева «Национальный вопрос в России», написанных в 1889–1891 гг. В одной из статей этого выпуска – «Славянофильство и его вырождение» он пишет: «... Хотя славянофилы и утверждали на словах, что русские начала суть вместе с тем и вселенские, – на самом деле они дорожили этими началами только как русские» (Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М., 1989. Т.1. С.469:470).

[707] - Заискивания (лат.).

[708] - Букв. городу и миру; всем, всем, всем; ко всеобщему сведению (лат.).

[709] - Впервые: Критическое обозрение. Критико-библиографический журнал. 1909. Вып.IV. Апрель. С.85–90.

Статья является развернутой рецензией на книги Д.В.Философова «Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени» (СПб., 1909) и Н.Минского «На общественные темы» (СПб., 1909).

[710] - О Философове Д.В. см.примеч. к статье «О задачах религиозно-философского общества». Минский (псевд., наст, фамилия – Виленкин) Николай Максимович (1855–1937) – один из первых теоретиков декаданса в России, писатель и поэт, автор философии «мэонизма», один из организаторов и активный участник Религиозно-философских собраний; веря в социал-гуманизм, выступал в качестве издателя большевистской газеты «Новая жизнь». О философии Минского см.статью Э.Л.Радлова в книге Русская литература XX века. Под ред. С.А.Венгерова. (М., 1914. Т.1).

[711] - Оценка прагматизма дана С.Л.Франком в статьях «Прагматизм как философское учение» (Русская мысль. 1910. № 5), «Прагматизм как гносеологическое учение» (Новые идеи философии. 1913). Пирс Чарльз Сандер (1839–1914) – американский философ и логик, родоначальник основных идей прагматизма.

[712] - Гартман Эдуард (1842–1906) – немецкий философ, автор «Философии бессознательного» (1869), согласно которой основой всего сущего является бессознательное духовное начало, орудием действия которого является человеческий разум. Майнлэндер Филипп, псевдоним Филиппа Батца (1841–1876) – немецкий поэт и философ, последователь творчества А.Шопенгауэра. Главный его труд – «Философия спасения» (1876) . Покончил жизнь самоубийством.

[713] - Минский Н. При свете совести. Мысли и мечты о смысле жизни. СПб., 1890. С.Л.Франк указывает на второе издание.

[714] - Мережковский Д.С. В тихом омуте. Спб., 1908. С.325.

[715] - Впервые: Критическое обозрение. Критико-библиографический журнал. 1909. № 1. С.17–23. Перепечатана в сборнике Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры (СПб., 1910).

[716] - В драме Ибсена «Кесарь и Галилеянин» идея «третьего царства», как синтеза между язычеством и христианством, высказана с полной отчетливостью.

[717] - Впервые: Слово. 1909. № 752. 2 (14) апреля. Печатается по этому изданию.

[718] - См.: Чаадаев В.Я. Апология сумасшедшего//Собр.соч. М., 1989. С.139, 140.

[719] - Там же. С.149, 150.

[720] - П.Я.Чаадаев так оценивает этот «патриотизм»: «Мне чужд, признаюсь, этот блаженный патриотизм, этот патриотизм лени, который приспособляется все видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями и которым, к сожалению, страдают теперь у нас многие дельные умы» (Там же. С.150).

[721] - См.: Лавров П.Л. Философия и социология. М., 1965. Т.2: Исторические письма. Гл.3, 5.

[722] - Имеется в виду статья Д.Философова «О любви к отечеству и народной гордости» (Наша Газета. 1909. № 71. 26 марта).

[723] - Имеется в виду статья И.Игнатова «Литературные отголоски» (Русские ведомости. 1909. № 69. С.85).

[724] - Церковь третьего завета – центральная мировоззренческая интуиция Д.С.Мережковского. По его мнению существовала церковь первого (Ветхого) завета, утверждающая религию Бога-отца в мире (Космосе). Церковь второго (Нового) завета утверждает религию Бога-сына в человеке. Это религия Богочеловека. Философ считает, что грядет церковь третьего завета, утверждающая религию Бога в человечестве. Это религия Богочеловечества. В статье «Грядущий хам» Мережковский пишет: «В первом царстве Отца, Ветхом Завете, открылась власть Божия, как истина; во втором царстве Сына, Новом Завете, открывается истина как любовь; в третьем и последнем царстве Духа, в Грядущем Завете откроется любовь как свобода» (Мережковский Д.С. Больная Россия. Л., 1991. С.7).

[725] - Сравнение – не доказательство (франц.)

[726] - Имеется в виду публикация Д.А. Левина «Наброски» (Речь. 1909. 25 марта).

[727] - А.С.Изгоев, отвечая на публикацию Д.А.Левина, напечатал «Ответ Д.А.Левину» (Речь. 1909. 29 марта).

[728] - Рабби Бен Акиба и Уриэль Акоста – персонажи пьесы немецкого драматурга Карла Гуцкова, повествующей о трагической судьбе философа Габриеля да Косты (ок.1585–1640), принявшего иудаизм, а затем увидевшего фарисейство раввинов. Пьеса была очень популярна в России.

[729] - Впервые: Слово. 1909. № 779. 28 апреля (11 мая) С.2. Печатается по этому изданию. Статья является ответом на доклад Д.С.Мережковского «Семь смиренных», прочитанный им в собрании Религиозно-философского общества и опубликованного в газете «Речь» от 26 апреля 1909 г.

[730] - Религиозно-философское общество в Петербурге не имело своего помещения и арендовало его для проведения заседаний в Русском Географическом обществе, а также в Польском обществе любителей изящных искусств, («Огниско»), которое располагалось по адресу: Петербург, Троицкая, 13 (Сообщил С.Фирсов).

[731] - Следует выслушать и другую сторону (лат.).

[732] - В предисловии к первому изданию авторы «Вех» указывали, что «их общей платформой является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия, и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства» (Вехи. Свердловск, 1991. С.4).

[733] - Апокалипсис или Откровение Иоанна Богослова – одна из книг Нового Завета, приписываемая апостолу Иоанну, в которой описывается борьба сатаны с «агнцем» – спасителем. В результате на Земле наступает царство небесное. «Государство будущего» – глава из книги немецкого социал-демократа

Августа Бебеля (1840–1913) «Женщина и социализм», которая отдельным изданием не раз выходила в России в начале века.

734 - Впервые: Русская мысль. 1909. Кн.VII. С.147–161.

735 - Кизеветтер Александр Александрович (1866–1933) – историк, политический деятель, член ЦК кадетской партии. Лурье Семен Владимирович (1867–1927) – философ и публицист, сотрудник газеты «Русские ведомости», журналов «Звено», «Русская мысль». Статьи Кизеветтера А.А. и Лурье С. В. были напечатаны в журнале «Русская мысль» в № 5 за 1909 г. под одним заглавием «О сборнике «Вехи»». Статья С.В.Лурье на с.137–146.

736 - Левин Д. – сотрудник газеты «Речь». В заметке «Наброски» в № 82 от 25 марта (7 апреля) и в № 86 от 29 марта (11 апреля) 1909 г. упрекал «Вехи» за то, что их авторы противоречат друг другу.

737 - Неточное цитирование стихотворения А.С.Пушкина «Герой».

738 - Школа Виндельбанда-Риккерта внесла чрезвычайно вредную путаницу понятий своим смешением так называемой познавательной «ценности» с ценностью в подлинном смысле, т.е. с свободно признанным практическим идеалом, определяющим чувство и волю; и именно это смешение своеобразно сказалось в релятивистическом выводе С.В.Лурье. Ср. основательную критику этой точки зрения у Зигварта (Sigwart, Logik, 2 Aufl. B.I.S. 155 ff.), а также в предисловии П.Б.Струве к книге Н.А.Бердяева «Индивидуализм и субъективизм в общественной философии Михайловского».

739 - Упоминается «Логика» немецкого философа Христофора Зигварта (1838–1904). Русское издание этой работы вышло в 2 т. в 1908–1909 гг. П.Б.Струве в Предисловии к книге Н.А.Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском» (С.Л.Франк неточно называет эту работу) утверждает «принципиальное различие между логическими законами, …законами познания бытия и нормами долженствования» (С.XXVI). Логические законы имеют характер ценности, которым присущ особый род

реальности – обязательность (С.XIV). Это – естественная обязательность – мы не можем познавать, не следуя логическим законам и не можем не следовать им. Что касается норм долженствования, то они могут быть отвергаемы. Характер их объективности, общеобязательности другой, не такой как логического закона; эта общеобязательность метафизического характера; признание независимого от индивидуального (субъективного) сознания нравственного миропорядка. (С. LIX). Это есть подлинная ценность».

740 - Герой «Записок из подполья» Ф.М.Достоевского говорит: «Ведь глуп человек, глуп феноменально. Т.е. он хоть и вовсе не глуп, но уж зато неблагодарен так, что поискать другого, так не найти. Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы (т.е. «новые экономические отношения, совсем уж готовые и … вычисленные с математической точностью» – А.Е.) отправились к черту и чтоб опять по своей глупой воле пожить» (Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. в 30 т. Л., 1973. Т.5. С.113.)

741 - «Великий инквизитор» – пятая глава пятой книги романа Ф.М.Достоевского «Братья Карамазовы».

742 - Ничего внутри, ничего снаружи Потому что то, что внутри, то и снаружи – (нем.).

743 - Это латинское выражение – «сначала жить, а затем философствовать» – С.В.Лурье поставил эпиграфом к своей статье. С.Л.Франк затем изменил свое отношение к этому принципу, согласившись с тем, что он полно выражает онтологизм русской мысли.

744 - «Allgemeine Begriffe und grosser Diinkel sind immer auf dem Wege, entsetzliches Ungluck anzurichten» (Maximen und Reflexionen).

[745] - Источник не найден.

[746] - Тем же стремлением отмечено все творчество Льва Шестом, к идеям которого, по-видимому, примыкает С.В.Лурье. Формула Шестова «апофеоз беспочвенности» есть лишь иное выражение для этой абсолютизации начала относительности. Вся сила и яркость таланта Шестова не спасают его от той нелепости, в которой еще Рудин у Тургенева уличил Пигасова: нельзя питать «убеждение», что никаких «убеждений» на свете нет (или не должно быть).

[747] - В 1905 г. в Петербурге вышла книга Льва Шестова «Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления», вызвавшая бурную реакцию общественности. Автор, в частности, видел свою задачу в том, чтобы «раз навсегда избавиться от всякого рода начал и концов, с таким непонятным упорством навязываемых нам всевозможными основателями великих и не великих философских систем» (Лев Шестов. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. 1991. С.35). Лев Шестов в этих своих утверждениях схож с одним из героев Романа И.С.Тургенева «Рудин» – Пигасовым. В статье о Льве Шестове. По поводу его новой книги «Начала и концы» (она помещена в настоящем издании) С.Л.Франк говорит: он (Лев Шестов – А.Е.) написал «Апофеоз беспочвенности» и собственно его и пишет всегда; он не может успокоиться, пока есть на свете какой-нибудь покой, какая-либо прочность…»

[748] - См. письмо А.В.Погожевой от 26 декабря 1892 г. (Письма Эртеля А.И. / Под ред. и с предисловием М.О.Гершензона. М., 1909. С.296.

[749] - Дух есть жизнь и это укоренено в самой жизни (нем.).

[750] - П.Б.Струве в статье «Интеллигенция и революция» говорит о странной ситуации, сложившейся в сознании русского интеллигента: «когда интеллигент размышлял о своем долге перед народом, он никогда не додумывался до того, что выражающаяся в начале долга идея личной ответственности должа быть адресована не только к нему, интеллигенту, но и к народу, т.е. всякому лицу, независимо от его происхождения и

социального положения. Аскетизм и подвижничество интеллигенции … были … лишены принципиального морального значения и воспитательной силы» (Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Свердловск, 1991. С.159).

751 - Бакунин Михаил Александрович (1814–1876) – революционер-анархист и философ-материалист. В книге «Федерализм, социализм и ангитеологизм» он писал: «…Мы убеждены, … что политика и теология две сестры, имеющие одно происхождение и преследующие одну цель, хотя под разными названиями: … всякое государство является земной церковью, подобно тому, как всякая церковь, в свою очередь, со своими небесами – местопребыванием блаженных и бессмертных богов, является ничем иным, как небесным государством» (Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М., 1989. С.98:99).

752 - С.Л.Франк цитирует четвертую строфу стихотворения «Блаженное томленье» из цикла Гёте «Западно-восточный диван»: : И доколь ты не поймешь. : Смерть для жизни новой, : Хмурым гостем ты живешь : На земле суровой. См.: Гёте И.В. Западно-восточный диван. М., 1988. С.19.

753 - Фурье полагал, что изучив «страсти» человека, возможно будет создать условия, при которых действие их обернется ко всеобщему счастью.

754 - Все прошлое одинаково (нем.).

755 - Противоречие в определении (лат.).

756 - Таинственное (нем.).

757 - Впервые: Слово. 1908. № 750. 24 сентября (7 октября).

758 - Андреев Леонид Николаевич (1871–1919) – писатель, известный, в частности, произведениями, в которых изображал бессмыслицу человеческого бытия, бессилие разума, власть иррациональных сил жизни и т.п.

759 - Наталья Сергеевна Климова (1884–1917) – эсерка-максималистка, дочь члена Государственного Совета; принимала участие в покушении на П.А.Столыпина (взрыв дачи П.А.Столыпина на Аптекарском острове в Петербурге в августе 1906 г.). Приговорена к смертной казни, но была помилована.

Бежала из тюрьмы и смогла переправиться за границу, где и умерла. О ней и о судьбе ее дочери Н.И.Столяровой рассказывает А.И.Солженицын в своей книге «Бодался теленок с дубом» в дополнительной главе «Невидимки». Ее «Письмо перед казнью» было опубликовано в восьмом номере журнала «Образование» в 1908 г. (с.65–70).

760 - Мечников Илья Ильич (1845–1916) – биолог, один из основателей современной геронтологии, учения о процессах старения.

761 - Письмо это было написано после смертного приговора, в ожидании казни. Впоследствии казнь была заменена Климовой ссылкой в каторжные работы.

762 - Эпикур (342/241 – 271/270 до н.э.) – философ-материалист Древней Греции. Учил, что «смерть не имеет к нам никакого отношения. Ведь все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущения. Поэтому правильное понимание того, что смерть не имеет к нам никакого отношения… В не-жизни нет ничего страшного» (Эпикур. Из письма к Менекею. Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т.I. Ч.I. С.355).

763 - Курсив всюду мой – С.Ф.

764 - Впервые: Слово. 1908. № 646. 1908. 10 (23) декабря. С.3. Печатается по этому изданию.

765 - Лев Шестов (наст, имя и фамилия Лев Исаакович Шварцман– 1866–1938) – по поздней характеристике С.Л.Франка, – «в своем роде сильный, но узкий мыслитель; он – человек одной идеи. Он может почитаться одним из родоначальников того, что теперь называется экзистенциализмом, творившим задолго до того, как это направление возникло на Западе (с его первым родоначальником Кьеркегором он ознакомился поздно, когда его собственные воззрения уже вполне сложились). Эта основная и единственная идея Шестова заключается в том, что истинно нужное и ценное для человека абсолютно иррационально, невыразимо в понятиях разума и морали, и что поэтому вера в общеобязательные научные знания и в добро,

как в норму жизни, есть гибельное для истинной жизни грехопадение, вредное и по существу необоснованное суеверие. Это иррациональное существо жизни он иногда называет Богом (причем идея Бога принципиально оставляется совершенно неопределенной), и в этом смысле любит противопоставлять «религию» как нечто подлинно насущно нужное человеку, гибельным и призрачным философским идолам добра и истины; в произведениях второй половины своей жизни он любит ссылаться при этом на Библию и на таких религиозных писателей, как Плотин, Тертуллиан, Лютер, Паскаль, Кьеркегор, которые настаивали на иррациональности или сверхрациональности религиозной веры, причем он, не стесняясь, суверенно истолковывает их учения в духе своего собственного. Но от всякого подлинно-религиозного сознания его позиция отличается тем, что для него трагизм человеческой жизни остается и должен оставаться безысходным, и всякая попытка его преодоления бичуется, как нечестность и трусость мысли» (Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX – начала XX века. Антология. Вашингтон–Нью-Йорк, 1965. С.157). Лев Шестов читал статью С.Л.Франка (в одном из писем он заметил, что Франк «доказывает, что я крайний нигилист, а стало быть, все мое творчество есть творчество ни для чего»), но не отвечал на нее. (См.: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Париж, 1983. Ч.I. С.99 и часть II. С.249).

766 - Начала и концы: сборник статей. Творчество из ничего (А.П.Чехов) – Пророческий дар. – Похвала глупости. – Предпоследние слова. СПб., 1908.

767 - Статья о творчестве А.П.Чехова под таким названием была опубликована впервые в «Вестнике жизни» (1905. № 3. С.101–142).

768 - Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления (СПб., 1905) – эта книга, вызвавшая большое количество откликов в русской печати, стала своеобразным манифестом философии Шестова. В книге автор утверждает, что философии надо перестать гоняться за «последними истинами». Если в нашем бытии господствует случай, то задача

философии состоит в том, чтобы научить жить человека в неизвестности, не прячась от нее за устойчивую всеобщность философии – проповеди.

769 - Небытие, ничто (фр.).

770 - Статья «Пророческий дар. К 25-летию смерти Ф.М.Достоевского» впервые была опубликована в журнале «Полярная звезда» (1906. № 7. 26 января).

771 - Речь идет об излюбленной идее В.С.Соловьева о возможной гибели западной цивилизации и, в частности, поражении России от «желтой опасности» нового «панмонголизма». Стихотворение «Панмонголизм» (1894) – наиболее эффектное выражение этого настроения В.С.Соловьева.

772 - Философия безответственности (фр.).

773 - Впервые: Слово. 1908. № 579. 4 (17) октября. С.2. В биографической справке о Бердяеве Н.А., которую С.Л.Франк дал на страницах своей антологии «Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века» (Washington–New-York, 1965. С.241:242) говорится: «Бердяев стал одним из самых известных философских и религиозных писателей в мире... По основной своей религиозной тенденции он может быть определен как христианский гуманист. Он борется против всего в традиционных христанских движениях, что принижает значение человека и ограничивает сферу его творческой деятельности... Генетические воззрения Бердяева, при всей его оригинальности, определены традициями русской религиозной мысли XIX века, в частности, славянофильством» . В приводимой статье оценка собственно философии Н.А.Бердяева весьма критична. Эта критичность сохранялась долгие годы, о чем свидетельствует замечание по адресу Н.А.Бердяева, которое С.Л.Франк сделал в своей книге «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917): «Где философия открыто отождествляется с поэтическим вдохновением, религиозной верой или моральной проповедью, как это имеет место, например, ... у одного новейшего талантливого русского мыслителя, который решительно

отрицает какую-либо связь философии с наукой и отождествляет ее с чистым, автономным творчеством, аналогичным искусству, – там совершается настоящее философское грехопадение; это есть подлинный философский декаденс…» (С.8–9). Со временем резкость суждений С.Л.Франка о философии Н.А.Бердяева исчезает. Н.А.Бердяеву окончательно отводится место среди мыслителей, но не систематических философов.

[774] - Бердяев Н.А. Католический модернизм и кризис современного сознания // Русская мысль. 1908. Кн.9. С.80–94.

[775] - См.: Соловьев Вл. Национальный вопрос // Соч. Т.V. С.87–92.

[776] - Верую, ибо абсурдно (лат.).

[777] - Сделав соответствующие изменения (лат.).

[778] - Ренувье Шарль (1815–1903) – французский философ, проделавший путь от критицизма к персонализму в поисках миропонимания, «где было бы место для свободы и творчества множества духовных субстанций».

[779] - Впервые: Русская мысль. 1910. Кн.4. С.136–141. Помимо соображений о характере философии, которые развивают идеи, высказанные С.Л.Франком в статье «Знание и вера», он критикует Н.А.Бердяева за непонимание того факта, что «абсолютность религиозного начала… исключает возможность логически ясной и однозначной связи между «Божьей волей» и человеческими делами». Затем об «ошибке короткого замыкания» между Абсолютом и относительным, миром горним и миром дольним Н.А.Бердяева жестоко критиковал П.Б.Струве. См. напр., Струве П.Б. «Дневники политика. О гордыне, велемудрии и пустоте» (Н.А.Бердяев. Pro et contra. Антология. Ч. I. СПб., 1994. с.363:364).

[780] - Впервые: Русская мысль. 1910. Кн.4. С.136–141. Помимо соображений о характере философии, которые развивают идеи, высказанные С.Л.Франком в статье «Знание и вера», он критикует Н.А.Бердяева за непонимание того факта, что «абсолютность религиозного начала… исключает возможность логически ясной и однозначной связи между

«Божьей волей» и человеческими делами». Затем об «ошибке короткого замыкания» между Абсолютом и относительным, миром горним и миром дольним Н.А.Бердяева жестоко критиковал П.Б.Струве. См. напр., Струве П.Б. «Дневники политика. О гордыне, велемудрии и пустоте» (Н.А.Бердяев. Pro et contra. Антология. Ч.I. СПб., 1994. с.363:364).

781 - С.Л.Франк ссылается на первое издание собрания сочинений В.С.Соловьева (в 9 т.), вышедшее в издательстве «Общественная польза» в Санкт-Петербурге в 1901–1907 гг.

782 - Впервые: Русская мысль. 1910. Кн.4. С.141–145. Критика марксизма была одним из важных направлений публицистической и собственно философской деятельности С.Л.Франка. Сам, бывший близким марксизму, он хорошо почувствовал «дух» этого учения, о чем писал в брошюре «Основы марксизма» (1926). Предлагаемая заметка С.Л.Франка – одна из многих рецензий на выходившую в годы реакции после революции 1905–1907 гг. многочисленную марксистскую литературу. Тогда С.Л.Франком были отрецензированы книги А.Богданова, Я.Бермана, Н.Валентинова, П.Юшкевича, сборник «Очерки по философии марксизма», а также книги Э.Маха и Р.Авенариуса, вдохновлявшие русских марксиствующих махистов.

783 - Изгоев Александр Соломонович (Ланде Арон) (1872–1935) – публицист и общественный деятель, правый кадет, сотрудник П.Б.Струве по журналам «Полярная звезда», «Свобода и культура», «Русская мысль» и др. Упоминается его статья «Махомахия в стане марксистов» (Русская мысль. 1910. Кн.2).

784 - Юшкевич Павел Соломонович (1873–1945) – социал-демократ, философ-эмпириосимволист, публицист. Упоминается его книга «Стопы философской ортодоксии» (СПб., 1910), посвященная критике Г.В.Плеханова, В.И.Ленина, А.А.Богданова. Богданов Александр Александрович, наст.фамилия Малиновский (1873–1928) – видный деятель РСДРП, философ, экономист и публицист, создатель тектологии, предвосхитившей появление теории систем. С.Л.Франк называет его книгу «Падение великого фетишизма

(Современный кризис идеологии). Вера и наука (О книге Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»)» (М., 1910). Базаров Владимир Александрович, наст, фамилия Руднев (1874–1939) – социал-демократ, философ-махист, публицист, «богостроитель». Названа его книга «На два фронта» (СПб., 1910), в которой наряду со статьями, критикующими марксистский материализм, дается критика «нового религиозного сознания».

785 - Книга В.И.Ленина «Материализм и эмпириокритицизм. Заметки об одной реакционной философии» вышла в свет в мае 1909 г. В советской историографии оценивалась как классическое изложение и развитие марксистского материализма.

786 - Я отделяю их от г.Богданова (а также и г.Луначарского), которые по развязности и легкости мыслей психологически весьма близки к своим ортодоксальным противникам.

787 - Основной принцип прагматизма – гносеологический примат практики над теорией – весьма ярко высказан в известных «примечаниях» Маркса к философии Фейербаха. На этот «текст» постоянно ссылаются теперь «махисты».

788 - Фабианцы – члены английского «Фабианского общества», реформистской социалистической организации. Одним из лидеров его был великий английский писатель Бернард Шоу. Надо признать прогноз С.Л.Франка относительно политического будущего «махистов» в основном верным, лишь немногие из них (напр. А.В.Луначарский) остались на позициях революционного социализма.

789 - Впрочем, в системе идей «прагматизма» есть и черты, роднящие его с анархизмом, и в этом смысле нужно признать не вполне случайным склонность к этой точке зрения «большевиков», которые, в сущности, уже давно превратились в анархистов.

790 - Впервые: Русская молва. 1912. № 20. 30 декабря (12 января 1913 г.). С.3.

791 - Федор Сологуб, лит.псевд. Тетерникова Федора Кузьмича (1863–1927) поэт, романист, драматург, литературный критик и публицист «серебряного века» русской литературы.

Премьера его пьесы «Заложники жизни» состоялась 6 ноября 1912 г. в Александрийском театре «с необычайным шумом в антрактах, с бесчетными вызовами автора, артистов и режиссера» (Гуревич Л. Петербургские театры. Драма Федора Сологуба // Русские ведомости. 1912. № 260. 10 ноября. С.2). Режиссером постановки был В.Э.Мейерхольд. Сама постановка и содержание пьесы породили большое количество статей, рецензий и откликов. Пьеса Федора Сологуба была напечатана в восемнадцатом выпуске альманаха «Шиповник».

792 - См.: Федор Сологуб. Стихотворения. Л., 1978. С.285. Стихотворение начинается строкой: «Предметы предметного мира...»

793 - Речь идет о типологической ситуации в рассказах Федора Сологуба. Возможно имеется в виду рассказ «Прятки» (Сологуб Ф. Собр.соч. СПб., 1913. Т.3.) или «Старый дом» (Там же. Т.12).

794 - Цитируется строфа из стихотворения «Я верю в творящего Бога...», опубликованного в альманахе «Денница» (СПб., 1900). Стихотворение написано в 1898 г. (Сообщено М.М.Павловой).

795 - Сведение к абсурду (лат.).

796 - Впервые: Русская мысль. 1910. Кн.I. С.27–38. Название имеет подзаголовок: Вячеслав Иванов «По звездам». Статьи и афоризмы. Изд.«Оры». СПб., 1909. С.438. В антологии «Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века» (Вашингтон–Нью-Йорк, 1965) С.Л.Франк следующим образом оценил творчество Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949): «По изысканной утонченности мысли, по насыщенности ее всем наследием европейской культуры и, в частности, по своей связи с античностью, В.Иванов – явление исключительное в русской литературе и мысли. Его поэзия и проза одинаково полны глубоких и сложных мыслей, выраженных часто иератическим, но всегда чеканным языком, и требуют больших умственных усилий для понимания. В своих сборниках статей эстетического и религиозного содержания [речь идет о сборниках «По звездам. Статьи и афоризмы» (1909)

и «Борозды и межи. Опыты эстетические и критические» (1910)] он выступил сторонником синкретической религиозности, объемлющей античную религию и христианство, религиозный смысл своей символической поэзии он сам определяет как путь a realibus ad realiora. Сначала он склонялся к славянофильским тенденциям; в религиозно-общественном смысле одно время возглавлял эфемерное течение «мистического анархизма» (самодержавие личного духа и «неприятие» мира). В написанной в 1921 г. вместе с литературным критиком М.О.Гершензоном «Переписке из двух углов» защищал против своего оппонента религиозную ценность богатства и многообразия духовной культуры. Дальнейшее развитие привело его к все большей религиозной умудренности. Он писал мало, был скуп на слова, но каждое его слово, прозаическое и поэтическое, было плодом одновременно и поэтической, и религиозной интуиции» (С.181:182).

797 - С.Л.Франк цитирует статью Д.С.Мережковского «Земля во рту» (Речь. 1909. № 314. 15 (28) ноября. С.2). Дельфийская Сибилла-жрица, вещательница храма Аполлона в Дельфах. Предсказания сивилл, как правило, говорили о возможной беде.

798 - В реферате «Земля во рту» (Речь. 1909. № 314).

799 - Преодолей самого себя (лат.).

800 - От реального к еще более реальному (лат.).

801 - «По звездам». Стр.274–277.

802 - См. стих Тютчева «Ночное небо так угрюмо…» (Тютчев Ф.И. Лирика. М., 1966. Т.I. С.205).

803 - Фидий – древнегреческий скульптор, творивший во второй трети V века до н.э. в Афинах, Дельфах, Олимпии.

804 - Как можно вообще принимать Гёте и отвергать его наставника и образец – античное искусство? Как можно усматривать в Гёте мистического реалиста, не распространяя этого определения на греков?

805 - Васнецов Виктор Михайлович (1848–1926) – живописец, творчество которого шло в жанре исторической и религиозной живописи. Особенно прославился своими работами

во Владимирском соборе в Киеве и в Храме Воскресения (Спаса-на-Крови) в Петербурге.

[806] - С появлением работы Ф.Ницше «Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм» (1871) в философии культуры имена Аполлона и Диониса постепенно стали употребляться как символы определенных потенций в развитии культуры. Поступательное движение искусства Ф.Ницше рассматривает в связи с двойственностью в нем аполлонического и дионисического начал. Первое из них означает искусство пластических образов, второе – непластическое искусство музыки; «эти два столь различных стремления действуют рядом одно с другим, чаще всего в открытом разборе между собой и взаимно побуждая друг друга ко все новым и более мощным порождениям», что в Древней Греции увенчалось возникновением «столь же дионисического, сколь и аполлонического произведения искусства – аттической трагедии» (Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990. Т.I. С.59). В.Иванов придерживался взгляда, по которому бог растительности, покровитель виноградорства и виноделия, один из самых популярных богов Древней Греции имел фракийское, славянское происхождение и отстаивал его в работе «Эллинская религия страдающего бога».

[807] - Александрийское эпигонство – термин, характеризующий общее состояние эллинистической культуры в Египте, когда столица его была Александрия, основанная Александром Македонским в дельте Нила в 332–331 гг. до н.э. При правлении Птолемеев Александрия стала центром пересечения и взаимовлиянии самых различных культур народов, находившихся на различных ступенях развития.

[808] - Моррис Уильям (1834–1896) – английский писатель, теоретик искусства, общественный деятель; Рескин Джон (1819–1900) – английский теоретик искусства, художественный критик, публицист, историк, близкий У. Моррису; Уитмен Уолт (1819–1892) – американский поэт; Ибсен Генрик (1828–1906) – норвежский драматург; Ницше Фридрих (1844–1900)–немецкий философ; Вагнер Рихард (1813–1883) – немецкий композитор.

[809] - Курсив мой (С.Ф.).

[810] - Александрийское эпигонство – термин, характеризующий общее состояние эллинистической культуры в Египте, когда столица его была Александрия, основанная Александром Македонским в дельте Нила в 332–331 гг. до н.э. При правлении Птолемеев Александрия стала центром пересечения и взаимовлиянии самых различных культур народов, находившихся на различных ступенях развития.

[811] - Необходимо, впрочем, оговорить, что и миросозерцание самого Д.Мережковского отнюдь не чуждо того же романтического славянофильства; прославление русского варварства за счет западной культуры образует, например, основную мысль предисловия к известной французской книге о русском общественном движении, написанной Мережковским совместно с З.Н.Гиппиус и Д.В.Философовым. Мережковский менее последователен в своем настроении, чем Вяч.Иванов, но гораздо более реалистичен. Среди своего романтического опьянения он имеет иногда «светлые промежутки», пробуждаемый своим художественным чутьем действительности.

[812] - Д.С.Мережковский, в частности, пишет: «Нет, спасение наше не в том, чтобы, сознав себя народом-христоносцем, в других народах видеть Каинов; спасение наше в том, чтобы увидеть, наконец, наше собственное «окаянство», почувствовать себя не «христоносцами», а «христопродавцами» именно здесь, в этой страстной воле к нисхождению, к совлечению, к саморазрушению, к хаосу; чтобы понять, что Россия, только восходящая, восстающая на скипетр Зверя может понести на плечах своих легкое иго Христа. Но не мертвец, встающий из гроба, а погребенный заживо – Россия сегодня. Кричит, стучит в крышку гроба – и никто не слышит, только могильную землю, горсть за горстью, набрасывают и ровняют, утоптывают – холм насыпали, крест поставили. Достоевский пишет на кресте: «Смирись, гордый человек!», Л.Толстой: «Непротивление злу», Вл.Соловьев: «Дело не в этом». Вяч.Иванов: «Духом Святым воскресаем». Нет, не Духом Св.Воскресаем, а духом Звериным удушаюсь, умираю – мог бы ответить погребенный. – Кричу, стучу – и никто не слышит. Уже

земля обсыпалась, задавила меня. Больше не могу кричать, голоса нет. Земля во рту». (Речь. 1909. 15 (28) ноября. № 314. С.2).

[813] - В своем примечании, говоря об известной французской книге, написанной Д.С.Мережковским, З.Н.Гиппиус и Д.В.Философовым, Франк имеет в виду «Царь и революция», вышедшей в Париже в 1907 г.

[814] - 13 ноября 1908 г. на заседании Религиозно-философского общества А.А.Блок выступил с докладом «Россия и интеллигенция». 25 ноября общество продолжило обсуждение доклада А.А.Блока. Текст его был опубликован в журнале «Золотое руно» (1909. № 1 С.78–95). «На первый план я ставлю вопрос о том, как интеллигенции найти связь с народом» – писал А.А.Блок в письме к С.А.Венгерову. (См.: Блок А. Собр.соч. в 8 т. М.; Л., 1962. Т.8. С.264).

[815] - Впервые: Руль. 1929. № 2512. 1 марта. С.2–3. Этой статьей С.Л.Франк откликнулся на появление в «Книгоиздательстве писателей» двух томов «Дневников» А.А.Блока, подготовленных П.Н.Медведевым (Дневник Ал.Блока, Л., 1928. Ч.1: Дневник 1911–1912 гг.; Ч.2: Дневник 1917–1921 гг.).

[816] - Муравьев Николай Константинович (1870–1936) – юрист, председатель Чрезвычайной Следственной Комиссии (1917), созданной Временным правительством для «расследования противозаконных по должности действий бывших министров, главноуправляющих и других должностных лиц». В дореволюционное время известен выступлениями в защиту на судебных процессах рабочих, крестьян, сектантов. Помогал составлять завещание Л.И.Толстого. Московское совещание было созвано Временным правительством 12–15 августа 1917 г. (по старому стилю) для разработки программы предотвращения большевизации страны.

[817] - Гуревич Любовь Яковлевна (1866–1940) – писательница, литературный и театральный критик. Редактировала протоколы заседаний Чрезвычайной Следственной Комиссии.

[818] - Впервые: Россия и славянство. 1929. № 45. 5 октября. С.3.

[819] - Рильке Райнер Мария (1875–1926) – немецкий поэт. С.Л.Франк посвятил творчеству Р.М.Рильке пять статей, из которых отметил следующие: «Мистика Райнер Мария Рильке» (Путь. 1928. Кн.12:13) и «Reiner Maria Rilke und die russische Geistesart» (Germanoslawica. 1932–1933. N 4.

[820] - «Западно-восточный диван» – цикл стихов Гёте 1814–1819 гг.

[821] - Написанные по-русски стихи Р.М.Рильке см.: Рильке Р.М. Вормсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С.416–421. Лу Андреас-Саломэ (1861–1937) – родилась в семье генерала русской службы, уехала учиться в Западную Европу, где сблизилась с виднейшими деятелями немецкой культуры (особенно Фр.Ницше и Р.М.Рильке), театральный и литературный критик. Ее творчество выполняло роль своеобразного посредника между русской и европейской культурой. Ее муж – ученый ориенталист Фридрих Карл Андреас (1846–1932).

[822] - Первый сборник стихов Рильке «Жертвы ларам» вышел в 1896 г.

[823] - Гус Ян (1371–1415) – национальный герой чехов, идеолог Чешской Реформации.

[824] - Врхлицкий Ярослав, псевд., наст, имя Эмиль Фрида (1853–1912) – чешский поэт, драматург, переводчик. Тыл Иозеф Каэтан (1808–1856) – чешский поэт, драматург, театральный деятель.

[825] - Р.М.Рильке побывал в России дважды – весной и летом 1899 г. и в 1900 годах. См.: Азадовский К., Чертков Л. Русские встречи Рильке // Рильке Р.М. Вормсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С.357–385.

[826] - «Часослов» – цикл стихотворений, состоящий из трех частей, богатых русскими мотивами. Написан в 1899–1903 гг. Вышел в свет в 1905 г.

[827] - «Рассказы о Господе Боге» вышли в свет в 1904 г. Они были вторым изданием сборника «О Господе Боге и другое»

(1900). Это цикл из 13 притч, написанных, по мнению специалистов, под влиянием Л.Н.Толстого и в подражание ему. «Сонеты к Орфею» опубликованы в 1923 г.

828 - Эллен Кей (1849–1926) – шведская знакомая Р.М.Рильке, писательница, по приглашению которой с июня по декабрь 1904 г. поэт жил в Швеции. Ей он посвятил второе издание «Рассказов о Господе Боге».

829 - Впервые: Руль. 1929. № 2480. 23 января. С.3, 4. Эта статья представляет собой отклик на материалы диспута, происходившего в Париже 1 марта 1928 г. между П.Н.Милюковым и Н.А.Бердяевым. Проблемой, ставшей предметом диспута, стало существование «левой» ориентации в религиозно-общественных движениях, когда «левизна» как-то оправдывалась доводами́христианства (например, христианский социализм). Н.А.Бердяев отстаивал тезис, по которому борьба за Бога есть одновременно борьба за человека, за его высшее свободное творческое развитие. Статья Н.А.Бердяева, написанная по материалам его выступления «Православие и свободомыслие. К спорам о христианстве и свободе» была помещена в журнале «Современные записки» (1928. Т.36. С.428–458). Выступление П. Н. Милюкова было опубликовано в виде статьи «Традиционная религия и свободная мысль» (Там же. Т.37. С.375–408). Он заявил, что спор с Н.А.Бердяевым невозможен: «У Бердяева всегда остается в резерве ответ, что, хотя в мире «натуральном» все это, быть может и так, но сам натуральный мир ... есть лишь тень китайского фонаря. Со своей стороны я не мог не ограничить своей темы – миром явлений, не пытаясь «прорываться» в мир непознаваемого...». Таким образом, каждый из диспутантов остался на своих позициях.

830 - Конт Огюст (1798–1857) – французский философ, основатель позитивизма, учившем о трех стадиях в развитии человечества, первая из которых проходит под знаком религии, вторая – философии, а третья, современная – под знаком науки.

831 - «Обезьяний процесс» – распространенное название судебного процесса, происходившего 10–21 июля 1925 г. в

гор.Дейтон (США) над учителем Д.Скопсом, который преподавал в школе эволюционную теорию Ч.Дарвина. Осуждение Д.Скопса вызвало возмущение многих, хотя формально судьи были правы, ссылаясь на законы, запрещающие преподавать дарвинизм.

[832] - Впервые: Kantstudien. Bd.31. Berlin, 1926. На русском языке публикуется в переводе А.Ермичева.

[833] - Коротко обозначу прежнее и сегодняшнее место проживания большинства здесь упоминаемых ныне живущих авторов, чтобы не перегружать текст: ныне здравствуют: проф.Л.Карсавин (Петербург), проф.И.Ильин (Москва), проф.С.Франк (Петербург), д-р Г.Гурвич (Москва), проф.Н.Алексеев (Москва) – в Берлине; проф.Н.Бердяев (Москва), проф.С.Булгаков (Москва), проф.Б.Вышеславцев (Москва), д-р Л.Шестов (Киев) – в Париже; проф. Н.Лосский (Петербург), проф.И.Лапшин (Петербург), проф.С.Гессен (Петербург), проф.В.Зеньковский (Киев), проф.Е.Спекторский (Киев), проф. Г.Флоровский (Киев) – в Праге; д-р Ф. Степун – в Дрездене; д-р Б.Яковенко – в Риме; проф.Н.Арсеньев (Москва) – в Кенигсберге, проф.В.Сеземан (Петербург) – в Ковно. (Примеч. С.Франка).

[834] - Введенский Александр Иванович (1856–1925) – философ-кантианец, заведующий кафедрой философии Санкт-Петербургского университета, воспитатель нескольких поколений русских философов. Основная его работа «Логика как часть теории познания» (1 издание – 1909 г.; всего было 4 издания).

[835] - Шуппе Вильгельм (1836–1916) – немецкий философ, представитель имманентной философии. С.Л.Франк ценил «строго научно-гносеологический характер» его философии, в которой проводилась идея «неразрывной координированное между мышлением и бытием, субъектом и объектом» (См.: Франк С.Л. Вильгельм Шуппе // Русская мысль. 1913. Кн.X. С.42–45).

[836] - У Лосского Николая Онуфриевича (1870–1965) С.Л.Франк называет следующие работы: Обоснование

интуитивизма. Пропедевтическая теория учения. СПб., 1906 (Немецкий перевод – Die Gnindlegung des Intuitiwismus. Einre propadeutische Brkenntnistheorie, Halle, 1908); Логика. В 2 ч. Пг, 1922; Основные вопросы гносеологии. Сб. статей. Пг, 1919).

[837] - Каринский Михаил Иванович (1840–1917) – логик и философ.

[838] - Лосский Н.О. Сборник элементарных упражнений по логике. СПб., 1908 (2-е изд. – 1911 г.; 3-е изд. – под названием «Сборник задач по логике» – Пг., 1920:4-е изд. – Прага, 1924.

[839] - Рассел Бертран (1872–1970) – английский философ и логик. Кутюра Луи (1868–1914) – французский философ, логик и математик. Поварнин Сергей Иннокентьевич (1870–1952) – логик, критик интуитивизма Н.О.Лосского, автор книги «Логика. Общее учение о доказательстве» (Пг, 1916).

[840] - Лосский Н.О. Введение в философию. СПб., 1911. Ч.1: Введение в теорию знания.

[841] - Так С.Л.Франк назвал «Заметки о плюрализме» П.Б.Струве. См.: Труды русских ученых за границей. Берлин, 1923.

[842] - Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.

[843] - Gurwitsche G. Ftchtem System der Konkreter Ethik. Tubingen, 1924.

[844] - Блонский Павел Петрович (1884–1941) – психолог и педагог. «Философия Плотина», работа, изданная в Москве в 1918 г., была написана им в качестве магистерской диссертации.

[845] - Карсавин Л.П. Джордано Бруно. Берлин, 1923.

[846] - Каринский В.М. (1874–?). «Умозрительное знание в философской системе Лейбница» (СПб., 1912). Ершов Матвей Николаевич (1886–?) – православный философ и историк философии. Ученик В. И. Несмелова. Долгие годы работал в Казани. С 1920 по 1922 г. – проректор Дальневосточного университета. Его работа называется «Проблема Богопознания в философии Мальбранша» (Казань, 1914) Беляев В.А. Лейбниц

и Спиноза. Историко-критическое исследование системы Лейбница как опровержения пантеистической системы Спинозы и как попытка дать философское обоснование христианского теизма // Ученые труды Императорской Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1914. Робинсон Л.М. Историко-философские этюды. СПб., 1908. Вып.1. (см.рец. С.Л.Франка в «Русской мысли». 1909. № 1 С.14); Метафизика Спинозы. СПб., 1913.

[847] - Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Т.I. Ч.1, 2.

[848] - Франк С.Л. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн.114; Половцева В.Н. К методологии изучения философии Спинозы //Там же. 1913. Кн.118.

[849] - Лосский Н.О. Интуитивная философия Бергсона. М., 1913. (2-е изд. – 1914 г.).

[850] - Котельникова Ольга Михайловна. Учение о непосредственном знании в философии Фр.Г.Якоби//Мысль. 1922. № 1.

[851] - Эрн В.Ф. Розмини и его теория знания: исследование по истории итальянской философии XIX столетия. М., 1914; Он же. Философия Джоберти. М., 1916.

[852] - Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии. 2-е, дополн, изд. Пг., 1920. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. Ч.I.

[853] - Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921

[854] - Флоровский Г.П. защитил магистерскую диссертацию по философии истории А.И.Герцена (июнь, 1923), опубликовал статью «Искания молодого Герцена» (Современные записки. Т.39:40), названная С.Л.Франком книга составителю неизвестна.

[855] - Религиозно-философское издательство «Путь» существовало в Москве с 1910 по 1919 г. Оно было не столько коммерческим предприятием, сколько идейным и своеобразным организационным центром притяжения философской жизни. В серии «Русские мыслители» задумывался ряд книг, которые в

совокупности могли бы служить им достойным памятником. Но из задуманного были написаны, названные С.Л.Франком книги: Н.А.Бердяева – «Алексей Степанович Хомяков» (1912), С.А.Алексеева-Аскольдова – «Алексей Александрович Козлов» (1912), а также В.Ф.Эрна – «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение» (1912). О работе издательства см.: Голлербах Е. Религиозно-философское издательство «Путь» (1910–1919) // Вопросы философии. 1994, № 2, 4.

856 - Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Paris, YMCA-Press. 1926.

857 - Щербатский Федор Ипполитович (1866–1942) – востоковед, индолог и тибе-толог. Названа его работа «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч.1–2». СПб., 1903–1909. Имеется немецкий и французский переводы. Розенберг Отгон Оттонович (1888–1919) – русский востоковед-японолог, ученик Ф.И.Щербатского. Названа его работа «Проблемы буддийской философии» (Пг. 1918).

858 - Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. Киев, 1914. Ниже названа его книга «Психология детства». (Белград, 1923).

859 - Лапшин И.И. Проблема чужого «Я» в новейшей философии // Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. 4.49. (XCIX) 1910; Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии. Пг., 1922. Т.I.

860 - Болдырев Дмитрий Васильевич (1885–1920) – ученик Н.О.Лосского. Проф. Пермского университета. В библиографии, составленной Н.М.Зерновым «Русские писатели в эмиграции: биографические сведения и библиография их книг...» (Boston, 1973) указано на его книгу «Знание и существование» (Харбин, 1932).

861 - Гессен С. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Берлин, 1923.

862 - Сеземан В.Э. Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн.4.

863 - Лосский Н.О. Свобода воли. Париж, YMCA-press. 1927.

[864] - Штейнберг Аарон Захарович (1891–1972) – литератор, публицист, один из создателей Вольной философской ассоциации (Вольфила). В 1922 г. выехал из советской России. С.Л.Франк называет его книгу «Система свободы Достоевского» (Берлин, 1923).

[865] - Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах М., 1913.

[866] - Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М., Т.1; 2. 1910; Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М., 1917; Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг. М., 1918.

[867] - Булгаков С.Н. Ипостась и Ипостасность (Scolia к Свету Невечернему // Сборник статей, посвященных П.Б.Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности, 30 января (1890–1925). Прага, 1925.

[868] - Карсавин Л.П. О началах. Опыт христианской метафизики. Берлин, 1925. Ч.1: Бог и тварный мир.

[869] - На русском языке см.: Современные записки. 1924. Кн.19.

[870] - Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923. Париж, YMCA-Ppress. 1925; О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925.

[871] - Арсеньев Николай Сергеевич (1888–1927) – религиозный мыслитель и культуролог. В описываемое время проф. университетов в Кенигсберге и Варшаве. Упомянуты его работы: 1) Жажда подлинного бытия. Пессимизм и мистика. Берлин, 1922; 2) Ostkirche und Mystik (Восточная церковь и мистика). Munchen, 1925. Гейлер Фридрих (1892–1972) – проф. сравнительного богословия Марбургского университета (с 1920 г.), евангелический теолог, историк западноевропейского христианства.

[872] - Боголюбов Николай Михайлович (1872–?) – профессор Киевской Духовной академии. Упоминается его книга Философия религии. Т.1. Ч.1: Историческая. Киев, 1915.

[873] - Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей / Под ред. Зеньковского В.В.Берлин, 1923.

Помещены статьи Аничкова Е.В., Афанасьева Г.Е., Бема А.Л., Георгиевского М.А., Тарановского Ф.В., Троицкого С.В.

874 - Проблемы русского религиозного сознания. Сб.ст. Берлин, YMCA-Press. 1924. Помещены статьи Б.Вышеславцева, Н.Бердяева, Л.Карсавина, В.Зеньковского, С.Франка, Н.Лосского, Н.Арсеньева.

875 - София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923 г. Поначалу замышлялось как периодическое издание, но вышел единственный выпуск со статьями Н.Бердяева, С.Франка, И.Ильина, Л.Карсавина, Н.Лосского, П.Новгородского, П.Сувчинского.

876 - «Путь. Орган русской религиозной мысли» – вышел в количестве 61 номера в течение 1925–1940 гг. Редактором журнала был Н.А.Бердяев при соучастии в редактировании Б.П.Вышеславцева.

877 - Эйгес Константин Романович (1875–1950) – композитор, пианист, педагог, теоретик музыки. Упоминается его книга «Статьи по философии музыки» (М., 1912. Кн.1). См.рец. С.Л.Франка «Новая книга по философии искусства» (Русская мысль. 1913. № 2. С.30–33).

878 - Карсавин Л.П. Введение в историю (Теория истории). Пг., 1920; Философия истории. Берлин, 1923.

879 - Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923. Нем. перевод: Der Sinn der Geschichte: Darmstadt, 1925.

880 - Алексеев Николай Николаевич (1879–1964) – проф.права в Московском университете, а в описываемое время – преподаватель права в Праге. Названа его работа «Науки естественные и общественные в историческом взаимоотношении их методов. Очерки по истории и методологии общественных наук. Ч.1: Механические теории общества. Исторический материализм» (М., 1912). Спекторский Евгений Васильевич (1875–1951) – в описываемое время – профессор Белградского университета, философ и историк права. Называется его работа «Теория социальной физики в XVII столетии». Киев. 1910–1917 гг. Т.1–3.

[881] - Хвостов Вениамин Михайлович (1868–1920) – философ, юрист, профессор римского права Московского университета.

[882] - Виппер Роберт Юрьевич (1859–1954) – историк, академик. Упоминаются его книги: Общественные учения и исторические теории XVIII–XIX веков в связи с общественными движениями на Западе. СПб., 1909; Очерки теории исторического познания. М., 1911.

[883] - Петрушевский Дмитрий Моисеевич (1863–1942) – историк-медиевист. Названа его работа «К вопросу о логическом стиле исторической науки» (Известия Санкт-Петербургского Политехнического института. 1915. Т.24).

[884] - Лаппо-Данилевский Александр Сергеевич (1863–1919) – социолог и историк, проф. Петербургского университета. Названа его двухтомная монография «Методология истории» (СПб., 1911–1913).

[885] - Чупров Александр Александрович (1874–1926) – статистик. «Очерки по теории статистики» опубликованы в Петербурге в 1909 г.

[886] - Кистяковский Богдан Александрович (1868–1920) – юрист и социолог, общественный деятель. Названная книга – «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» – вышла в Москве в 1915 г. Петражицкий Лев Иосифович (1867–1931) – социолог и правовед, представитель психологической теории права.

[887] - Гессен Сергей Иосифович (1887–1950) – философ-неокантианец, один из основателей журнала «Логос». Упоминается его работа «Проблема правового социализма» в журнале «Современные записки» (1926–1927. Т.27–31).

[888] - «Вопросы философии и психологии» – журнал Московского Психологического общества стал выходить в конце 1889 г. и был закрыт Советской властью к весне 1918 г. Инициатор и первый редактор журнала Н.Я.Грот. Всего вышло 142 номера этого издания.

[889] - Труды русских ученых за границей. Сборник Академической группы в Берлине. Ред. проф.Каминка А.И.

Берлин, 1922–1923. Т.1–4.

890 - Евразийцы выпускали ежегодники, более известные под общим названием «Утверждения евразийцев» (семь выпусков с 1921 г. по 1931 г.). «Евразийский временник» – это названия 3, 4 и 5 книг «Утверждений».

891 - Эренберг Ганс (1883–?) – евангелический теолог, проф. университета в Гейдельберге.

892 - Впервые: Archiv fur Rechts – und Sozialphilosophie. 1936, N 29 S.64–91. На русском языке публикуется впервые. Перевод Курапиной В.П.

893 - О высылке русской интеллигенции ныне существует большая литература. См., напр.: Геллер М.С. Первое предостережение – удар хлыстом. К истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 г. // Вопросы философии. 1990. № 9; Сапов В.В. Высылка 1922 г.: попытка осмысления // Социологические исследования. 1990. № 3; Гак А.М., Масальская А.С. Селезнев И.Н. Депортация инакомыслящих в 1922 г. Позиция В.И. Ленина. // Кентавр. 1993. № 5; Коган Л.А. Выслать за границу безжалостно. Новое об изгнании духовной элиты // Вопросы философии. 1993. № 9.

894 - Религиозно-философская академия, организованная по инициативе Н.А.Бердяева и других участников и учредителей Вольной Академии духовной культуры в Москве, открылась в Берлине 26 ноября 1922 года на Иоахимштрассе, 13. См. Отчет о ее открытии в кн.: Бердяев Н.А. Pro el contra. СПб., 1994. С.71–72. С переездом Н.А. Бердяева в Париж туда же перемещается и Академия. Богословский Св.Сергиевский Институт в Париже основан в 1925 г. Первым его ректором был митрополит Евлогий. Институт существует по сей день. В газете «Руль» от 30 декабря 1928 г. С.Л.Франк поместил небольшую заметку «Русский богословский институт», в которой, отметив большое значение института в сохранении культурных традиций, обращался к читателям с просьбой о моральной и материальной поддержке института. Русский юридический факультет в Праге начал свою работу в мае 1922 г. Его учредитель – Союз Русских Академических организаций за

границей. Первый декан факультета – Новгородцев П.И. Как учебное заведение факультет функционировал по 1928 г., хотя уже в 1925 г. прием студентов на 1 курс был прекращен. (Сообщено Ю.Н.Сухаревым). Философское общество при Русском Народном университете в Праге возникло в конце 1924 года как отделение «Общества русской философии» в Берлине. В правление общества поначалу входили Н.О.Лосский, С.И.Гессен, Д.И.Чижевский. Видимо, существовало до 1940–1945 гг. (Сообщено Ю.Н.Сухаревым).

[895] - Речь идет о московском Религиозно-философском обществе имени Вл.Соловьева и петербургском Религиозно-философском обществе, которым противопоставлены «академически нейтральные» Философское общество при Петербургском университете и Психологическое общество при Московском университете.

[896] - По достоинству она была недавно оценена в прекрасной и глубокой книжке Шмидтгаузера «Борьба за царство духа» (1932). См. главу «Платоновская академия у русских».

[897] - О русской философии в целом см. след. работы С.Франка: «Сущность и основные мотивы русской философии» (Der Gral, 1925 H.8; перевод помещен в журнале «Философия науки», 1990, № 5); «Русское мировоззрение» (Pan-Verlag, 1926; перевод в журнале «Общественные науки», 1990, № 6 и 1991, № 1); «Русская философия последних 15 лет» (Kant-Studien. Bd.XXXI. H.1); «Современная русская философия» (Philosophy to Day Chicago – London, 1928). Много материалов о современной русской философии имеется в изданном Д.Чижевским сборнике «Гегель у славян» (Hegel bei den Slaven, 1934).

[898] - Чижевский Дмитрий Иванович (1884–1977) – историк философии в России и на Украине. На время появления статьи С.Л.Франка – внештатный преподаватель русского языка в университете гор. Галле и Иене (Германия). Называется его работа «Hegel bei den Slaven. Sammel-band. Hg.: D.Cyzevs'kyi. Veroffentlichungen der Slawistischen Arbeitsgemeinschaft an der

deutschen Universitat in Prag hg. v.F. Spina und G.Geseman. Helf 9. Reichenberg, 1934.

899 - По преимуществу (фр.).

900 - Лосский Н.О. Логика: В 2 ч. Пг., 1922. Ч.1: Суждение. Понятие; Ч.2: Доказательства. Умозаключения. (2-е изд. – Берлин, 1923) Немецкий перевод: Handbuch der Logik. Leipzig–Berlin, 1927.

901 - Название английского перевода кн. Н.О.Лосского: The World as an organic whole. London, 1928.

902 - Эта книга Н.О.Лосского вышла в Париже в 1931 г.

903 - Общее мнение (лат.).

904 - В ближайшее время появится его французский перевод. Главное содержание своей философии я изложил в двух статьях «Познание и бытие» («Logos», Bd.XVII. H.II, Bd.XVIII. H 2). Примеч. С.Франка.

905 - Название французского перевода книги С.Л.Франка: La renaissance et l'etre. Paris, 1937.

906 - Мыслю, следовательно, существую (лат.).

907 - Мыслю, следовательно, существую в абсолюте (лат.).

908 - Первая книга С.И.Гессена: Individuelle Kausalitat. Studium zum transzendentalen Empirismus. Berlin, 1909.

909 - Немецкого перевода книги С.И.Гессена «Основы педагогики» не найдено.

910 - Правильное название работы С.И.Гессена: «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского» (Современные записки. Париж, 1928. Т.35).

911 - См. его работу: Проблема правового социализма // Современные записки. Париж, 1926. Т.27–29; 1927. Т.30–31.

912 - Сеземан Василий Эмильевич (1884–1963) – русский философ-неокантианец; принадлежал к кругу авторов «Логоса».

913 - Имеется в виду следующие работы В.Э.Сеземана: Studien zum Erkenntnisproblem // Lietuvos unto. Humanitarinen mokslu fakulteto rastai. Ш/4. Kaunas, 1927; Zum Problem des relnen Wissens // Philosophischer Anzeiger. Jg.2. 1927–1928. H.2–3.

[914] - Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн.4.

[915] - О природе поэтического образа // Lietuvos untas. Кн.1. Kaunas, 1925. Hymanitariniu moksly fakulteto rastai. Искусство и культура. К проблеме эстетики // Версты. Париж, 1927. № 2.

[916] - Названы следующие немецкие переводы книг Н.А.Бердяева: Die Weltanschauung Dostojewskijs. Munchen, 1925; Der Sinn der Geschichte. Darmstast, 1925; Das neue Mittelalter. Darmstadt. 1927; Der Sinn der Schaffens. Tubingen, 1927; Die Philosophie des freien Geistes. Tubingen, 1930; Von der Bestimmung des Menschen. Bern, 1935.

[917] - Дионисий Ареопагий (I век н.э.) – первый епископ в Афинах, автор ряда трактатов, узаконивших анофатическое богопознание. Максим Исповедник (580–662) – византийский богослов, испытавший сильное воздействие неоплатонизма.

[918] - Dostoewskij und Nietzsche. Philosophie der Tragodie. K5ln, 1924; Apotheose der Losgelostkeit. Versuch eines undogmatischen Denkens. Koln, 1927; Auf Hiobs Waage. Uber die Quellen der ewigen Wahrheiten. Berlin, 1929.

[919] - Сетницкий Николай Александрович (1888–1937) – последователь «философии общего дела» Н.Ф.Федорова. Погиб в сталинских лагерях.

[920] - О совершенно оригинальной религиозно-социальной системе Н.Федорова см. соч. на немецком языке проф.Комаровича «Прототипы братьев Карамазовых (из наследия Достоевского)».

[921] - Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. М., 1918. Т.1: Учение о Боге; Т.2: Учение о человеке.

[922] - Ильин И.А. Проблема современного правосознания. Берлин, 1923.

[923] - Welt von dem Abgrund. Politik, Wirtschaft und Kultur im Kommunistischen Staate. Berlin–Steglitz, 1931; Gift. Geist und Wesen des Bolschewismus. Berlin, 1932.

[924] - См. примеч.9 к ст.«Русская философия последних пятнадцати лет».

[925] - YMCA – Young Men Christian Associations – Христианская ассоциация молодежи – межконфессиональная организация, созданная в Англии в 40-х гг. XIX в. Американское отделение YMCA организовало издание религиозной литературы и книгоиздательство для публикации последующей отсылки ее в Советскую Россию. Сначала издательство (с 1921 г.) находилось в Праге, затем – в Берлине и с 1925 г. перенесло свою работу в Париж. Руководили издательством в довоенные годы П.Ф.Андерсон, Н.А.Бердяев и Б.П.Вышеславцев.

[926] - Гурвич Георгий Давыдович (1894–1965) – социолог, один из основателей европейской микросоциологии. Далее названы его работы: Руссо и Декларация прав. Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо. Пг., 1918; Otto von Girke als Rechtsphilosoph // Logos. Bd.XL H.1; Fichtes System der Konkreten Ethik. Tubingen, 1924; L'idee du droit social; notion et systeme du droit social historic doctrinale depnis le XVIII sfecle jusqua la fin du XIX siecle. Paris, 1932. (См.рец. С.Л.Франка в «Neue Zuricher Zeitung», dec. 1935); Le temps present et l'idee du droit social. Paris, 1931, ed I; L'Experience juridique et la philosophie pluraliste du drout. Paris, 1935; Les Tendences actuelles de la Philosophie allemande. E.Husserl, M.Scheler, E.Lask, N.Hartmann, M. Heidegger. Paris, 1930.

[927] - См. примеч.47 к ст.«Русская философия последних пятнадцати лет». Названы также работы Н. Н. Алексеева: Основы философии права. Прага, 1924; Теория государства: теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал. Париж, 1931; Религия, право и нравственность. Прага, 1930.

[928] - См. примеч.47 к ст.«Русская философия последних пятнадцати лет».

[929] - «Новый град», – издаваемый с 1931 по 1939 гг. (всего 14 номеров) в Париже журнал, поставивший своей целью проповедь христианского «духоверческого, свободолюбивого социализма». О «новоградском» движении в русской эмиграции см.: Варшавский В.С. Незамеченное поколение. Нью-Йорк, 1956. Редакторами журнала были Бунаков-Фундаминский Илья Исидорович (1880–1942) – публицист и философ русской

истории; Степун Федор Августович (1884–1965) – философ, театральный и литературный критик, писатель; историк и публицист Георгий Петрович Федотов (1886–1951).

930 - Название дано редакцией. См. примеч. к статье.

931 - Впервые: Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Посмертная редакция В.С.Франка. Вашингтон–Нью-Йорк, 1965. С.5–17. «Введение» – название помещаемого «Введения» дано составителем. В «Предисловии редактора» В. С. Франк рассказал, что по предложению его отца лондонское издательство Harvill Press решило издать антологии русской философии для английского читателя. «Однако из-за разногласий с издательством антология эта так и не вышла в свет» (С.3). Русская версия вышла только в 1965 г. при Inter-Language Literary Associates (Washington, D. C.–New York).

932 - Затруднение от изобилия, избытка (фр.).

933 - Кьеркегор Серен (1813–1855) – датский теолог и философ, один из предтеч современного экзистенциализма.

934 - Карлейль Томас (1795–1881) – английский публицист, историк и философ. Автор книги «Герои, культ героев и героическое в истории». История создается героями, носителями божественной идеи. Между ними и массами имеется только два рода отношения – поклонения со стороны масс и руководства со стороны героя.

935 - Пеги Шарль (1873–1914) – французский поэт, публицист, «один из самых благородных верующих христиан последних десятилетий» по характеристике С.Л.Франка. Он ставит Ш.Пеги рядом с русскими религиозными мыслителями из «мирян, свободных христианских умов», которые, «черпая свое вдохновение из чистейших источников традиционной веры, … одновременно черпают его из ответственного нравственного сознания, из чуткого внимания к духовным нуждам своего времени» (Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.403).

936 - Термин, обозначающий крайнюю границу, которую можно предполагать.