

Humanitas

Рената Гальцева

Эпоха
неравновесия



Рената Александровна Гальцева
Эпоха неравновесия.
Общественные и
культурные события
последних десятилетий
Серия «Humanitas»

*Текст книги предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24441652*

*Эпоха неравновесия. Общественные и культурные события последних десятилетий: Центр гуманитарных инициатив; М.; СПб.; 2016
ISBN 978-5-98712-547-2*

Аннотация

Книга «Эпоха неравновесия» продолжает предыдущие собрания текстов – «Очерки русской утопической мысли XX века» (1992), «Знаки эпохи. Философская полемика» (2008) и «К портретам русских мыслителей» (2012), включая, в основном, тексты, написанные в 2000-х годах и не вошедшие в упомянутые издания. Посвященный той же интересующей автора тематике, нынешний сборник имеет больший крен в сторону публицистики. В целом это все те же «проклятые вопросы» российского и общечеловеческого бытия.

Новоевропейский житель и особенно россиянин зажат ныне между полярными, но равно тоталитарными идеологиями: нацистской и коммунистической, грозящими безличным окаменением, и лжелиберальной, ведущей к распаду бытия. Сегодня на цивилизацию наступает исламизм.

Автор хотел бы думать о себе, перефразируя А. К. Толстого, что он «двух станов не боец», но и не «гость случайный», поскольку стремится противопоставить этим двум третий, генеральный путь европейской цивилизации.

В формате a4.pdf сохранен издательский макет книги.

Содержание

Несколько предварительных слов	5
Философия	8
Пути России	8
К столетию со дня смерти Владимира Соловьёва [21]	24
Философские идеи Серебряного века[24]	40
Конец ознакомительного фрагмента.	65

**Рената Александровна
Гальцева
Эпоха неравновесия.
Общественные и
культурные события
последних десятилетий**

Несколько предварительных слов

Сборник «Эпоха неравновесия» продолжает предыдущие собрания текстов – «Очерки русской утопической мысли XX века» (1992), «Знаки эпохи. Философская полемика» (2008), и «К портретам русских мыслителей»¹ (2015), «Summa ideologiae»² включая, в основном, тексты, написанные в 2000-х годах и не вошедшие в упомянутые издания. Посвященный той же интересующей автора тематике, нынешний сборник имеет больший уклон в публицистическую сторону.

¹ В соавт. с И. Б. Роднянской.

² В соавт. с И. Б. Роднянской.

В целом, это все те же «проклятые вопросы», поднявшиеся (или опустившиеся вглубь – как посмотреть) на новый уровень, – вопросы российского и, не побоюсь этого слова, общечеловеческого бытия. Все больше – усилиями прогрессивного, активистского отряда общества – европейская, и в целом западная, ойкумена меняет свое лицо, все дальше расходится она со своими фундаментальными основами, все глубже погружается в непролазные дебри, попадает в захватывающие завихрения духа. О динамике процесса как раз свидетельствует раздел «Из архива времени», где некоторые симптомы нового порядка вещей заметны только в зародыше, хотя некоторые уже вполне созрели.

Радикальные перемены в человеке очевидны по плодам их.

Начало идущей антропологической революции было, по видимому, заложено в довольно давнее время, когда принцип оправдания нового перед проверенным, доказавшим свою плодотворность и жизнеспособность старым было заменено противоположной установкой; когда исконные вопросы любомудрия стали игнорироваться во имя чудаковатых мыслительных конструкций; когда в искусстве и культуре место красоты и смысла стал занимать культ самовыражения с расчетом на эффект. И т. п.

Новоевропейский житель и особенно россиянин зажат ныне между двумя полярными, но равно тоталитарными идеологиями: национал- и интернационал-социализма, гро-

зящими безличным окаменением, и – лжелиберальной, ведущей к распаду бытия.

Между тем сегодня она стоит перед вселенской угрозой исламизма, стремящегося террористическим путем установить халифат по всей земле.

Автор хотел бы думать о себе, перефразируя А. К. Толстого, что он «двух станов не боец», но и не «гость случайный», поскольку хотел бы противопоставить этим двум третий, генеральный путь европейской цивилизации.

Р. Г.

Философия

Пути России

Русская философская мысль в ее отношении к западноевропейской³

Общие контуры

Пробуждение России к философскому творчеству можно отнести ко второй половине XVIII в., когда она встретила, или, вернее, ближе познакомилась с Европой. До тех пор русская душа философствовала, выражая свое мирозерцание по большей части в религиозно-художественных интуициях и образах. Сталкиваются два мира, живущих, казалось бы, в разных исторических зонах: Запад, по сути, не прерывающий свою философскую работу с античных времен и пользующийся свободой исследования, и – Россия, углубившаяся с X в. в Книгу книг. Пробудившись к интеллектуальному философствованию, русский ум обнаружил рядом с собой за-

³ Культурология: Дайджест. М.: ИНИОН РАН, 1999. № 2. По тематическому проекту РАН.

вораживающее богатство европейского интеллекта и погрузился в это изобилие. Открылась эпоха ревностного ученичества. Однако ум этот оказался если и не рафинированным, то отнюдь не пустым. Встретясь в лице западной философии с разветвленной, утонченной дисциплиной, даже попадая на долгие годы к ней в плен, русская мысль тем не менее проявляла и собственную духовную закваску; она будет не только учиться, но, преодолевая магию европейского интеллектуализма, также и учить, корректировать, напоминать о главном, – ибо в своей глубине она не утратит религиозной интуиции. Русские мыслители будут учить целостному взгляду на мир и человека, исправлять дисбаланс между рационалистическим и экзистенциальным началами, напоминать о приоритете смысла жизни перед игрой гипотетической мысли, о первичности бытия перед его отражением и, следовательно, о примате онтологии над теорией познания.

Случится так, что к концу XIX – началу XX в. перед лицом мирового философского кризиса мыслители из России подхватят эстафету европейской философской традиции, выступив сберегателями классического наследия. Более того – продолжателями его.

Обратимся к основным вехам на диалектическом пути восприятия западной философии русским сознанием.

Проникшие в Россию философские течения и веяния XVIII в. были главным образом французского происхождения, и приняты они были поначалу с безоглядным энтузи-

азмом. Речь идет об увлечениях екатерининской эпохи и самой Екатерины II: о вольтерьянстве, ставшем знаменем перемен и нововведений, энциклопедистах, Руссо, идеологии Просвещения, столь же приветствуемые ею сначала, сколь и отрицаемые потом в связи с событиями Французской революции. Параллельно Россия знакомилась с теориями «естественного права», социальными утопиями и английскими моралистами.

Знакомство с европейской философией повергло русский ум в философскую лихорадку. Тогда, как свидетельствовал И. Киреевский, само «слово „философия“ имело в себе что-то магическое»⁴.

XIX век ознаменовался в России дальнейшим подъемом философской волны. «Русские были так увлечены Гегелем, Шеллингом, Сен-Симоном, Фурье, Фейербахом, наконец, Марксом, как никто никогда не был увлечен ими на их родине... Увлечение Гегелем носило характер религиозного экстаза, и от гегелевской философии ждали даже разрешения судеб православной церкви. В фаланстеры Фурье верили, как в наступление царства Божьего. Молодые люди объяснялись в любви в терминологии натурфилософии Шеллинга»⁵. Философский прилив перерастал в наводнение, множились философские кружки, в Москве в 1823 г. образовалось «Общество любомудров». По словам известного «любомуд-

⁴ Киреевский И. Опыт науки философии // Сочинения. М., 1911. Т. 11. С. 132.

⁵ Бердяев Н. Русская идея. Париж, 1971. С. 28, 29.

ра» А. И. Кошелева, «тут господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Гёррес и другие. <...> Мы особенно высоко ценили Спинозу и его творения мы считали много выше Евангелия и других священных писаний»⁶. Председательствующий в «Обществе любителей» князь В. Ф. Одоевский вспоминал в «Русских ночах» о юности, которая «протекала в эпоху», когда «общей атмосферой» была метафизика⁷. Немецкая философия внушила молодым «любителям» веру в возможность «такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить все явления Природы»⁸. Руководствуясь трансцендентальной философией Шеллинга (знакомство с которой повергло Одоевского в такой восторг, что он две недели босой играл на флейте), русский философ пытается развивать свои концептуальные построения, но ощущает неудовлетворенность и погружается в чтение западной мистической литературы: Сен-Мартена, Пордеджа, Баадера, Балланша, а также и Святых Отцов, что помогает ему обрести углубленно-критический взгляд на популярную натуралистическую теорию Руссо. Одоевский корректирует ее, исходя из факта грехопадения: мысль Руссо, что «природа сама по себе прекрасна», отчасти недоговорена, отчасти ложна. Беспристрастное восхваление природы убивает в человеке мысль *о падении при-*

⁶ Кошелев А. И. Записки. М., 1991. С. 51.

⁷ Одоевский В. Ф. Русские ночи. М., 1913. С. 8.

⁸ Там же.

роды вместе с человеком. Человек только тогда человек, когда он идет наперекор природе⁹. Мысль Одоевского впитывает идеи из различных источников, воспринимает их от разных «властителей дум» Европы – тут, помимо упомянутых, и Шиллер, и Гёте, однако он последовательно акцентирует один мотив, формулируя в качестве центрального постулата мысль о необходимости «возводить ум до инстинкта», что сродни, как напоминает прот. В. В. Зеньковский, «тому церковному учению, которое ставит своей задачей „возвести ум в сердце“»¹⁰. Эту линию в теории познания разовьют затем славянофилы в понятиях «цельного знания», «живознания», «верящего разума» – в противовес гносеологии рационализма. Линия противостояния протянется через всю русскую философскую мысль, демонстрируя ее самобытную избирательность, ее творческое восприятие западных влияний и характерное неприятие уклона в рационализм, проявившегося в новоевропейской философии.

Следующая веха – П. Я. Чаадаев, наш знаменитый парадоксалист, соборный западник, высоко ценивший немецкую философию, чтивший Шеллинга, с которым был знаком и переписывался; он знал Канта и, быть может, раньше других в России изучил Гегеля. Но опять же, не удовлетворенный немецким рационализмом (из коего исключение пред-

⁹ Цит. по: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. М., 1913. Т. 1, ч. 1. С. 6–447.

¹⁰ *Зеньковский В. В.* История русской философии. М., 1995. Т. 1. С. 134.

ставлял Шеллинг), Чаадаев обращается к романтикам, как немецким, так и французским. В кантовской «Критике чистого разума» русский философ усматривает главным образом критику искусственного разума, поскольку это разум обособленный, оторванный от источников мудрости, а именно – от надындивидуального соборного сознания, которое имеет свое начало в Боге. Те же коррективы Чаадаев вносил в кантианскую концепцию нравственной автономии индивида: ведь, подобно источнику истины, исток морального закона лежит не внутри нас, а вне нас (иначе говоря, он находится в нас лишь постольку, поскольку мы удерживаем в себе то, что выше нас, что над нами). Обычный человек, порвав с дисциплиной традиций, будет падать все ниже и ниже.

И вот снова, как мы видим в мысли Чаадаева, философское заимствование подвергается целенаправленной переплавке.

Та же самая упрямая тенденция еще более ярко обнаруживает себя в отечественной философской школе славянофильства. И это притом что славянофилы и Чаадаев в своих исторических воззрениях – о путях европейской цивилизации и о судьбах России – находились «по разные стороны баррикад». В мышлении славянофилов – И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, братьев К. и И. Аксаковых, А. Кошелева, Ю. Самарина и других – отчетливо выявляется лицо русской мысли с ее онтологизмом, приматом нравственного начала над абстрактно-познавательным, утверждением общин-

ных корней личности, верой в «сверхнаучную тайну» жизни.

Итак, в процессе рецепции западной философии идет двойная, точнее, двуединая философская работа: самоопределение и – кристаллизация образа, который европейская философия обретает в сознании русских мыслителей.

Отношение неразрывной зависимости между нею и своей, будущей чаемой системой идей понятно из рассуждений И. Киреевского. Выражая настоятельную потребность в философии («немецкой философии») для русского сознания того времени, он заявляет: «Нам *необходима* философия: все развитие нашего ума требует ее»; он подчеркивает, что «чужие мысли полезны для развития собственных... *Наша* философия должна развиваться из нашей жизни... Но стремление к философии немецкой, которое начинает у нас распространяться, есть уже важный шаг к этой цели»¹¹.

Как же конкретно был воспринят нашей первой отечественной школой мысли немецкий классический идеализм, высшее достижение европейской философской мысли? Мы уже знаем, что славянофилы прекрасно понимали его высоту.

Молодой И. Киреевский в 1830 г. отправился в Германию, слушал лекции Гегеля, познакомился с ним и даже имел беседы; посещал лекции Шлейермахера и Шеллинга. Он хорошо осознавал, с какими первоклассными умами све-

¹¹ Киреевский И. В. Обзорение русской словесности за 1829 г. // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2. С. 27.

ла его жизнь. И недаром, вернувшись на родину, он начал издавать журнал под многозначительным названием «Европеец». Пройдя Гегеля, а затем шеллингианскую критику Гегеля, славянофилы почувствовали глубокую неудовлетворенность от господствующей в немецком идеализме установки на спекулятивный панлогизм, порождающий безысходный круг понятий, на всепоглощающую рассудочность, порывающую с бытием. Таким образом, если Чаадаев в уклонении от верного пути познания обвинял главным образом индивидуализм, субъективный разум, то славянофилы акцентировали саму абстрактность рассудочного начала, господствующую в немецкой философии, в ущерб всем остальным силам души. Известен пассаж Киреевского, обличающего «самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм, не признающий ничего, кроме себя... этот самовластвующий рассудок»¹². А. С. Хомяков в «титаническом труде» Гегеля, выразившем до конца рационалистическое направление мысли, отмечает иллюзорную бытийственность «самосущего понятия», которое лежит в основании гегелевского панлогизма, ибо это «мир без субстрата». «Никогда такой страшной задачи, такого дерзкого предприятия не задавал себе человек. Вечное, самопорождающееся творение из недр отвлеченного понятия, не имеющего в себе никакой сущности. Самосильный переход из нагой возможности во всю разно-

¹² Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 251.

образную и разумную существенность мира»¹³. Нам не нужно комментировать всю существенность критики Хомякова, а равно и Киреевского. Она движется по линии их предшественников Одоевского и Чаадаева, она оживляет воззрения патристики, подвигшей на включение в процесс познания данных внутреннего опыта. Славянофилы развивают идеи «цельного знания», т. е. учета в познавательном процессе показаний интуиции и воли. Действительность может быть познана только «цельным разумом», в истоке которого – вера в бытие, т. е. в непосредственное, живое знание («живознание»).

Однако, заметим мы, даже предельная онтологичность мирочувствования сама по себе дела не решает, поскольку тут должна быть еще *аргументация, убедительная для рассудка и логики*, для философского, т. е. ищущего доказательности мышления. Когда Хомяков призывает строить онтологию, исходя из теистической посылки «волящего разума», или когда Киреевский противопоставляет рационализму как ложному пути познания «православное мышление», которое стремится «самый источник разумения... возвысить до сочувственного согласия с верой»¹⁴, то все это звучит скорее *пожелательно, чем убедительно*. Когда Киреев-

¹³ Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Сочинения. М., 1911. Т. 1. С. 265–266.

¹⁴ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 318.

ский обвиняет систему Аристотеля в том, что «орудия, которыми она познавала истину, ограничивались логической деятельностью ума»¹⁵, или упрекает человека Нового времени за то, что «высшее сознание истины» он предоставил «отдельному логическому мышлению»¹⁶, и за то, что человек этот «отвергает всякий авторитет, кроме собственного мышления»¹⁷, над которым Киреевский хотел бы поставить веру, то возникает подозрение, что вместе с оправданной критикой в адрес новоевропейского сознания здесь выражается подспудное посягательство на исконную независимость философской мысли, которая обязана учитывать все показания опыта, но не имеет права отрекаться от себя.

Встреча двух мировоззренческих стилей выявляет силу и слабость каждого: рационализм, дошедший до последних высот рефлексии, остается вместе с тем в капкане понятий; «верующий разум», возвращая бытие, утрачивает философскую доказательность. Разрешение этой тяжелой коллизии предлагает Соловьёв, который указывает путь, где философское мышление, осознав границы рассудочного доказательства существования бытия, должно передать другим инстанциям прерогативы высшего суда, а именно – непосредственной нашей уверенности в существовании внешнего мира. При отсутствии контакта с предметами вовне, рас-

¹⁵ Там же. С. 307.

¹⁶ Там же. С. 315.

¹⁷ Там же. С. 294.

суждает философ, у нас не возникало бы вопроса об их существовании, а между тем мы, напротив, до всяких логических доказательств уверены, что мир есть. Это незнающее знание, этот свободный акт веры и есть инстанция, чьи свидетельства должен учесть разум в своем строго логическом рассуждении. Но в прохождении до конца всего рассудочного пути, проделанного европейской философией, Соловьёв видит великий смысл отрицательного западного развития. Мыслитель рисует захватывающую аналитическую картину западноевропейской философии как торжества отдельных, «отвлеченных» начал, каждое из которых стало во главу угла целого направления: рационализма, эмпиризма, натурализма, позитивизма, сенсуализма, раздробив целостную картину мира на серию фрагментарных воззрений. Но каждое из этих начал со своей частной правотой должно быть введено с другими «отвлеченными началами» в гармоническое «положительное всеединство». «Для универсальных тенденций мысли Соловьёва преодолеть ту или другую точку зрения – значит не только освободиться от ее лжи, но и усвоить заключающуюся в ней относительную правду. Преодоление западной философии, с этой точки зрения, может быть достигнуто только *путем синтеза* всего того истинного, что она в себе заключает»¹⁸, – писал большой знаток и последователь философии Соловьёва князь Е. Трубецкой.

Однако признавая на себе влияние западной философии

¹⁸ Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьёва. М., 1995. Т. 1. С. 54.

в целом и Канта в особенности, и также Шопенгауэра в частности, Соловьёв, подобно своим российским предшественникам – славянофилам, как-то не чувствовал, что его предтечей по плодотворной критике отвлеченной рассудочности был выходец из той же среды немецкого классического идеализма – Фридрих Шеллинг, а еще – его продолжатель Франц Баадер; что, таким образом, в своей борьбе против «самодовлеющего разума» за «восстановление» целостного познания он воюет не со всей западной философией, но только с ее сугубо рационалистической ветвью, опираясь на другую ее часть – немецкую мистику и Шеллинга, на ее собственную самокритику (что отмечал и князь Е. Трубецкой). Итак, при всем вкладе в общий и критический анализ западной философии Соловьёв следует по пути славянофилов, не оценивших учения Шеллинга о двух состояниях и этапах европейской философии: отрицательном (рационалистическом) и положительном (с опорой на веру) и не осознавших его роли как религиозного философа и их собственного предшественника. Источник этой aberrации у славянофилов – уверенность в том, что только православие может служить подлинной христианской базой «положительной философии».

В XX в. русская религиозная философия продолжает критическую традицию предшественников в отношении панметодизма, гносеологизма и вообще сугубо рационалистического направления западной мысли, а равно и волюнтаристского иррационализма и ницшеанства. Она наследует духов-

ные и интеллектуальные задания Соловьёва, воплощая их в своем философском творчестве. Н.А. Бердяев, воспринятый на Западе как «русский Гегель» и великий современный пророк, хотя и не кончивший университетского курса, но европейски образованный человек, также критиковал западную философию, и в частности теоретико-познавательное учение Канта как «философию прихожих», а не «жилых комнат», где обитает бытие. Однако в отличие от русских Любомудров XIX в. он всегда осознавал свою глубинную связь с французским романтизмом и особенно с немецкой мистикой, начиная от Бёме и Экхарта. Идя по стопам Ницше и некоторых философствующих персонажей Достоевского, мощную антирационалистическую атаку повел первый экзистенциалист XX в. Лев Шестов, нашедший сильный отклик в интеллектуальных кругах на Западе (см.: «Миф о Сизифе» А. Камю). Он обличает всю европейскую философию *ab ovo*, начиная с седой древности, в одностороннем увлечении *ratio* и предательства интересов индивидуальной человеческой жизни. Но его безграничный антирационализм превращается в тотальный антифилософский демарш, на пути которого философ вместе с водой выплескивает и ребенка, т. е. философский логос. Во время Первой мировой войны немецкую философию в России даже увязывали с милитаризмом (*Ф. Эрн*, «От Канта к Круппу»).

Однако наследники заветов Соловьёва оказались чужды философскому экстремизму в оценках западной философии.

фии. С. Франк, С. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Лосский и его единомышленники, представлявшие золотую ветвь русской мысли, с уважением и признательностью относились к своим европейским учителям, исправляя неприемлемые для отечественной философии уклоны мышления в чистую гносеологию. Как раз в сердце Западной Европы, на гостеприимной чужбине русские мыслители, осмысливая трагедию России, раздумывают над драматическими путями европейского духа, над «трагедией философии» (так называется работа С. Булгакова, написанная в эмиграции), они трудятся над созданием «положительного учения», философского синтеза «отвлеченных начал», синтеза разума и веры, онтологической первосущности и человеческой экзистенции, продолжая дело Вл. Соловьёва и Шеллинга. И вот в то время, когда эпоха философской классики на Западе подошла к концу и ее великое, но уже растрескавшееся здание раскалывалось на множество мелких фрагментов, русская мысль в изгнании включается в мировую эстафету и предлагает свой и вместе с тем верный классическим традициям ответ на метафизические запросы современного человечества – экзистенциальную метафизику¹⁹.

А что же было у них на родине в это время? Как складывались отношения с текущей европейской мыслью?

В России при советском строе господствовал Маркс, ца-

¹⁹ См. мой текст в кн.: Культурное наследие российской эмиграции, 1917–1940: В 2 кн. М., 1994. Кн. 1: Раздел «Философия и богословие». С. 243–247.

рила атмосфера натужных панегириков ему. Однако постепенно, по мере расслабления режима, под трескающейся плитой марксизма стали пробивать себе русла течения «буржуазной философии» – от фрейдизма до структурализма, включая логический позитивизм, философию лингвистического анализа и т. п., – всего того, что в виде модных волн накатывало на интеллектуальный рынок Запада. На все это находились любители из числа тайных «ревизионистов», которые выражали свои запрещенные пристрастия на «эзоповом языке» критических разносов. Точно так же и сегодня находятся любители на гораздо более интеллектуально сомнительную продукцию Запада – вроде постмодернистского деконструкционизма, – но нынче, на свободной от марксистского диктата интеллектуальной сцене, слово их звучит громко и беспрепятственно. И в отличие от рецепции европейской философии предыдущими поколениями русских мыслителей, восприятие сегодняшних ее знатоков – это восприятие в основном безоглядных ее приверженцев и популяризаторов.

В отношении 70-летнего советского этапа нашей истории нужно заметить, что труднее пробивало себе дорогу в Россию, несмотря на его мощь, послевоенное течение экзистенциализма, поскольку оно представляло собой не разоблачительное, как фрейдизм, и не формально-позитивистское, как вышеупомянутые школы, а гуманитарно-духовное и в каком-то смысле богоискательское умонастроение. Еще

труднее в 70-х годах было заявить о себе в России экзистенциалистским потомкам и вместе с тем «детям Солженицына» – французским «новым философам»²⁰. На подлинно подпольное существование в течение десятилетий было обречено все христиански ориентированное философствование на Западе – неотомизм и религиозный персонализм, передать неискаженный голос которых, вернее, хотя бы намекнуть на истинное содержание их речи, можно было только пользуясь, по Гегелю, «превращенными формами», например, менее доступным для публичной критики энциклопедическим жанром (ср. IV и V тома «Философской энциклопедии», издания 1967 и 1970 гг.).

²⁰ Ныне оказавшиеся враждебными критиками уже новой России.

К столетию со дня смерти Владимира Соловьёва ²¹

Под таким названием на исходе 1999 г. проходили в ИНИ-ОН РАН чтения, посвященные великому русскому философу. Их организаторами были также Фонд развития музыкальной культуры им. М. В. Юдиной и Общество им. Владимира Соловьёва.

То, что столетие со дня смерти Соловьёва соседствует с 200-летней годовщиной Пушкина и совпадает с 2000-летием христианства, не может не производить впечатления некой провиденциальности. Находясь у истоков золотого века русской философской мысли, Соловьёв занимает такое же центральное, солнечное положение в ней, какое Пушкин, стоящий у истоков «золотого века» русской литературы, занимает в этой литературе. Мы должны также признать их духовную конгениальность, за которой стоят многие столетия христианского воспитания души. С. Л. Франк сказал о Пушкине, что ему были чужды какие-либо болезненные уклонения. Но о Соловьёве можно сказать нечто похожее, – если, конечно, учесть, что в отличие от великого поэта он жил не в *до-потопное*, а в самое что ни на есть *пред-потопное* время, на рубеже веков и пугающего наплыва утопий. Утопи-

²¹ Вопросы философии. М., 2000. № 11.

ческие эксцессы Соловьёва нельзя назвать «болезненными», упадочными, это были порывы романтического нетерпения, так сказать, уклонения ввысь; учитывая всю «чреватость» как такового утопизма и таящуюся в нем амбивалентность, надо признать, что упования философа были чужды всякому разрушительству и декадансу.

Соловьёв по-своему так же исключителен, как и Пушкин. Он не просто пусть и великий, но один из русских мыслителей, он *единственный*, тот, кто религиозную мысль России вывел из самозамкнутости – на открытые просторы доказательной теории. С него началась у нас философия в европейском смысле, критически осознающая свои предпосылки.

Но Соловьёв – это и не один из европейских философов, предположим, шеллингианцев. Это совершенно новое лицо в философии Нового времени. Он стоит в таком же отношении к новоевропейскому мышлению, в каком патристика стоит к неоплатонизму, в каком стоит Климент Александрийский к эллинской образованности. В отличие от европейских системосозидателей он занялся не строительством еще одной автономной философской системы, а взялся «оправдать веру отцов», введя ее в разумное мышление, и «послужить в мысли и жизни всестороннему осуществлению нравственного идеала».

Так что не в меньшей степени, чем пушкинский, юбилей христианства – это духовно ближайшее Соловьёву торжество: вместе с приходом в мир Христа открылся тот ис-

точник, который питал гений Соловьёва, и была возведена Истина, которой он служил.

* * *

На чтениях собрались люди разных путей мысли, но совпадающие во взглядах на Соловьёва как на великого просветителя и великого мыслителя. И хотя жанр мероприятия in memora само собой предполагает подчеркнутый респект перед личностью юбиляра, вдумчивое внимание к мысли и замыслам философа, углубленный интерес к его личности придали всему действию неординарный для нынешнего времени характер. (Нетрудно заметить, что сегодня обыденным стало не столько вникать в оставленное классиком идейное наследство и прилагать для его торжества в современных умах собственные силы, столько, так сказать, развернуться самому – во всем своем демонстративном вольномыслии, в своей творческой неукротимости и нетрадиционной ориентации в философии.)

Как раз ситуации с Соловьёвым, сложившейся в последнее десятилетие, касалась среди прочего и автор этих строк в своем вступительном слове, отмечая, что положение нашего национального гения в сегодняшнем интеллектуальном раскладе подобно его положению на исходе жизни. После взлета – в конце 1980-х – начале 1990-х – интереса к Соловьёву и к порожденному им философскому Ренессансу начала

века (о чем свидетельствует и масштабное начинание по изданию полного собрания сочинений Владимира Сергеевича в 20 томах²²), наступил откат в среде молодых людей от русской религиозной философии. И это произошло с появлением моды на пропагандируемый в интеллектуально отзывчивом слое учащейся молодежи деконструкционизм и вообще постмодернизм. На кафедрах университета, где одним из участников нынешних чтений С. С. Аверинцевым читался курс по средневековой эстетике, а на самом деле – по христианскому мирозерцанию, своим воздействием на души и умы напоминающий «Чтения о Богочеловечестве», сегодня подчас звучит сумасшедший дискурс. Опустился если не железный, то все же непроницаемый занавес между русской философией и живым ищущим умом. И хотя ныне аномальное поветрие стихает, оно сделало свое дело, ибо воздвигнутый заслон остается. Поэтому в преимущественном положении оказываются такие мыслители прошлого, как, например, П. А. Флоренский или И. А. Ильин, у которых находятся симпатизанты среди радикальных идеологов сегодняшнего дня, как правых, так и левых. У Соловьёва никакой поблажки или зацепки для них найти невозможно.

Зато можно найти нечто другое, первоосновное для страны, сползшей в моральную пустоту. В сходной кризисной и исторической ситуации пореформенной России в знаменательный день 19 февраля 1883 г. Соловьёв писал: «С вы-

²² Издание пресеклось. См. сноску № 23.

свобождением из внешних рамок крепостного строя русское общество нуждается во внутренних духовных основах жизни... Общественная жизнь зависит от нравственных начал». Нашему обществу остается безотлагательно уразуметь истину, завещанную нам Соловьёвым, в качестве основы «национальной идеи», которая пока что всячески высмеивается в кругах «прогрессивной интеллигенции».

То, что философ поставил в центр своей мысли, было не умственной только задачей, но и жизненным делом, а потому и судьба его как личности имела прямое отношение к судьбе его философии. На этой экзистенциальной стороне сосредоточил свое внимание о. *Алексей Гостев*, решивший разобраться в характере «жизненной драмы» Соловьёва, которую до сих пор в ряде работ отождествляют с «жизненной драмой Платона», как она описана русским философом в одноименной статье. Докладчик смотрит на дело иначе, он находит основания для сближения жизненных линий Соловьёва и Сократа. Во-первых, объединяет их не только понимание философии как «жизненной задачи», но и смысл этой задачи, заключающейся в проповеди «положительной и вместе с тем бесстрашной и светлой веры», в обличении «безверного и гнилого консерватизма и софистической псевдокритики». Во-вторых, их объединяет вытекающее из предыдущего отношение с окружающим миром. Хотя Соловьёв и не привлекался к суду за свое отважное разномыслие с современниками и не приговаривался к смертной казни, но – с учетом

смягчения нравов с дохристианских времен – ожесточенные нападки на него с противоположных сторон и нараставшее к концу жизни одиночество вполне уподобляют его жребий сократовскому.

Докладчик определил такую драму жизни как внешнюю, исходящую от окружающей среды, в корне отличную от описанной Соловьёвым «жизненной драмы Платона» как случая трагического, срыва внутреннего и нравственного.

Заключительная часть чтений посвящалась рассмотрению работ, в которых авторы пытаются представить эволюцию самого Соловьёва на манер платоновской, но по сути рисуют еще более безысходную и удручающую картину, чем ту, с которой мы знакомимся в вышеупомянутой статье о Платоне, поскольку интерпретаторы Соловьёва речь уже ведут от самоотречения *христианской* личности.

С. С. Аверинцев свое выступление назвал защитительной речью о Соловьёве – религиозном философе, которая на деле вылилась в защитительную речь по поводу религиозной философии как таковой. В ней докладчик видит незаменимого посредника между верой, неверием и иноверием, ибо ее собственная позиция срединная и как бы двусмысленная. Ведь что такое религиозная философия? – Это одновременно взгляд мысли на религию как на свой предмет и взгляд религии на мир и на мысль. И каковы бы ни были дефекты и двусмысленности ее межеумочной позиции, «нет другого языка, на котором был бы возможен длящийся *разговор*

поверх барьеров». Исчезновение из человеческого общения религиозной философии будет означать «страшный симптом для современного человечества... и то, что люди окончательно согласились не разговаривать (друг с другом...), что они находятся в позиции „монады без окон“». Более того, сама недоговорённость, сам опосредованный язык религиозного философствования «дают возможность высказать некоторую истину, которая в противном случае осталась бы вообще невысказанной, даже неупомянутой, незамеченной, утраченной».

Увенчивало доклад рассуждение о Владимире Соловьёве, мастере религиозной философии, возродившем ее в России во второй половине XIX в.: его слово, обращенное к каждому готовому слышать верующему, гораздо церковнее, то есть гораздо соборнее, гораздо ближе к интенции патристических текстов, чем великое множество школьно-правильных богословских трудов.

Доклад *А. П. Козырева* «Владимир Соловьёв и Василий Розанов: к истории неудавшейся дружбы» был посвящен не столько идейной стороне споров, схождения и расхождений этих двух почти ровесников со столь различной творческой и личной судьбой, сколько психологическим мотивам их отношений. Доклад был построен на реконструкции переписки философов: письма Соловьёва к Розанову были опубликованы самим Розановым еще в начале века, а вот ответные письма Розанова разбросаны по разным архивам и, как пра-

вило, не опубликованы.

В жестокой полемике между Соловьёвым и Розановым о «свободе и вере», в которой христианский политик и защитник свободы совести сталкивается с идейным наследником К. Леонтьева и любителем «бытового православия», докладчик усматривает не столько противоположность взглядов, сколько разницу в расстановке акцентов. Во всяком случае эта полемика, подчеркивает он, отнюдь не могла помешать последующему личному сближению.

Что же сближало Соловьёва с Розановым, заставляя последнего делать на полях письма приписку о «братьях истинных по духу»? Избегая прямолинейного ответа на этот вопрос, докладчик высказал, однако, предположение, что у них была не только общая религиозная тема жизни, но и общее переживание религиозности. Неоднократные упоминания Розанова в письмах и посмертно опубликованных статьях об «усталости» как об основной психологической черте Соловьёва позволяют А. П. Козыреву поразмышлять об экзистенциальном и религиозном аспектах «усталости»: в ней – ожидание вмешательства трансцендентного, или, говоря религиозным языком, ожидание чуда. Усталый разговаривает с усталым, «когда оба они, по выражению Розанова, нуждаются в 3-й руке, чтобы отдохнуть хоть несколько минут». (Но мы понимаем, что Розанов хочет увидеть у Соловьёва человеческую слабость, которая бы сблизила их.)

Рассматривая историю как эпистолярного, так и лично-

го знакомства своих героев, докладчик приходит к выводу, что сюжетная линия «Трех разговоров», связанная с фигурой антихриста, выстраивается у Соловьёва не без прямого влияния Розанова, причем разговор об антихристе происходит у них осенью 1895 г., когда ни в статьях, ни в переписке тема эта у автора «Повести об антихристе» еще не заявлена. Розанов сообщает в письме к С. А. Рачинскому, что говорил Соловьёву об этом роковом персонаже, который даст людям все, но во имя свое, а не Христово.

Из этого сообщения становится совершенно ясно, что декларируемое не раз после разрыва безразличие к Соловьёву, вызывающие характеристики, даваемые ему, только подчеркивают напряженное и ревнивое внимание Розанова к Соловьёву и неотвязные сожаления об их несостоявшейся дружбе.

Соловьёв – духовный авторитет для выдающейся пианистки нашего времени М. В. Юдиной; этот вопрос обсуждал в своем выступлении А. М. Кузнецов (председатель правления Фонда музыкальной культуры, посвященного Юдиной), опираясь на ее «Невельский дневник». М. В. Юдина всегда подчеркивала, что она является «соловьёвкой», называла философа «мой брат». Изобилующие в ее воспоминаниях, письмах, статьях выписки из стихов философа никогда не несли иллюстративной нагрузки, но всегда включались в ее текст в качестве продолжения и развития собственного взгляда. Докладчик приводил примеры, где Юдина переда-

вала свою мысль через композицию из одних только стихотворных соловьёвских цитат. Анализируя мотивы неожиданного включения в юбилейную статью о Д. Д. Шостаковиче строф из стихотворения Соловьёва «Вновь белые колокольчики», Кузнецов приходит к выводу о высоком дидактическом замысле Юдиной и выражает уверенность, что «ослепительно яркие строки Соловьёва озарили сумрачный мир музыки Шостаковича именно светом Преображения».

Продолжение юдинской музыкальной темы прозвучало в докладе *К. В. Зенкина* (профессора Московской консерватории) «М. В. Юдина и роман А. Ф. Лосева „Женщина-мыслитель“», – докладе, посвященном истории взаимоотношений пианистки и философа, закончившейся в действительности скандалом после выхода романа в свет. Причина тому – главный образ романной героини, в котором Юдина увидела карикатуру на себя. Исследуя идейный состав романа, Зенкин обнаруживает более глубокий источник разногласий между Юдиной и Лосевым, чем антиномичность образа главной героини, совмещающего высоты гениальности с многочисленными человеческими пороками. Докладчик обращает внимание на намек самого Лосева, что за противоречивым женским образом скрывается «один крупный русский писатель, один из основателей и столпов символизма», т. е. Соловьёв. Анализируя лосевскую философию музыки, Зенкин видит причину трансформации, которой Лосев подвергает образ великой пианистки, в его своеобразном

пифагорействе, а также в его непримиримой критике индивидуалистического, самовыражающегося искусства, которое в виде «чистого искусства», «абсолютной музыки» противоречит будто бы религиозным чувствам и конкретно – молитве; а отсюда как следствие рождается духовное опустошение и состояние потерянности.

Таким образом, Юдина как прототип стала отражением драмы искусства Нового времени. (Но разумеется, такого рода предприятие не может обойтись без определенного двоедушия романиста по отношению к самим реальным персонажам.) «Реальная Юдина, – резюмирует докладчик, – истово верующая православная христианка, была предельно далека от подобных опасностей, более того, она, подобно Лосеву, также стремилась преодолеть понимание искусства в качестве изолированной и самодостаточной ценности и поставить его в религиозный контекст».

Свое исследование загадочной, до сих пор интригующей стихотворной пьесы Соловьёва «Белая Лилия» *И. Б. Роднянская* начала с еще более таинственного феномена – смеха Соловьёва в жизни. В итоге обзора его толкований современниками докладчица приходит к выводу, что секрет неудержимого соловьёвского хохота заключен в острой реакции философа на «мировые противоположности», классическое совмещение коих он видел в поэзии как таковой: «Поэтическое вдохновение, приносящее весть о горнем, есть уже насмешка над дольным». Обостренно чувствуя разрыв

между мирами, переходы от патетического к смешному и обратно философ не воспринимает как диссонанс, подтверждение чему можно найти в самом «Посвящении» к «Белой Лилии»: «Из смеха звонкого и из глухих рыданий / Созвучие вселенной создано». Парадоксальная глумливо-задушевная тональность «комедии» была призвана утаить от окружающих драгоценный для автора, но комичный для культурной среды софийный источник вдохновения.

Однако шокирующее разностилье пьесы выражает и непосредственное состояние души Соловьёва. «На юмор юродства, представляющий род тайнописи, накладывается *профанирующий юмор*, который ставит этот юмор под сомнение». С лично-биографической стороны «Белую Лилию» Роднянская предлагает считать обобщением любовного опыта к двум Софиям – Хитрово и Мартыновой, – согласованного с увлечением Софией небесной.

Воспроизведение жанра мистерии-буфф, причем единственное с тех пор, докладчица находит в поэмах Николая Заболоцкого начала 1930-х годов и в его так называемых «смешанных столбцах». «Читатели Заболоцкого из числа и лютых недругов, и друзей склонны были принять за насмешку особый род амбивалентной эстетики, оспаривающей самое себя, но избегающей негативизма».

«Незадолго до собственной кончины, в апреле 1900 г. Владимир Соловьёв пишет некролог в связи с кончиной 5 апреля 1900 г. крупнейшего русского церковного историка

Василия Васильевича Болотова, которого Соловьёв назвал „подвижником духовной науки“. Через три с лишним месяца Россия потеряла и самого Владимира Соловьёва, другого великого подвижника духовной науки», – так начал свое сообщение *Б. Н. Любимов*, нашедший важные биографические и творческие параллели в судьбах церковного историка и религиозного мыслителя, Болотова и Соловьёва. Но, увы, сближает их и посмертная судьба творческого наследия: если в наследии Соловьёва уже давно отыскивают «пучок ересей», то в последнее время «добрались и до Болотова» – докладчик ссылается на комментарии к исследованию прот. Иоанна Мейендорфа «Жизнь и труды святителя Григория Паламы» (СПб., 1997), где В. Болотов именуется «эпигоном протестантской школы» (с. 400–401). Любимов развеивает недостойные нападки на этого «глубоко религиозного человека строго христианских убеждений» (по слову Соловьёва) и сосредоточивает внимание на непреходящем значении болотовских лекций, посвященных II Вселенскому собору, несторианским и монофизитским спорам, анализу халкедонского догмата, а также иконоборчеству, близости выраженного здесь хода мысли умонастроению Соловьёва. Впрочем, с самого начала своего научного пути, с выбора темы для своей ранней книги об Оригене Болотов продемонстрировал духовное сродство с тем, кого так часто сравнивали с Оригеном.

За три года до смерти Владимир Соловьёв выражал завет-

ную, всегда волновавшую его мысль так: «Есть ли такая мировая сила, которая могла бы истинным соединением соединить в исторической жизни божественное начало с человеческим, истину Востока с истиною Запада и во имя этой полной истины сказать расслабленному греко-славянскому миру: „Встань и ходи!“?» Если это «соединение» произойдет, то случится оно на путях сближения наследия Василия Болотова и Владимира Соловьёва, закончил свой сравнительный анализ докладчик.

Наконец, о положении дел с изданием наследия мыслителя. Докладчик *Н. В. Котрелев* начал с вердикта: «Все имеющиеся издания сочинений Соловьёва по полноте и по качеству подготовки текста не отвечают исторической важности и актуальности соловьёвского слова». Был сделан обзор наиболее существенных попыток, предпринимаемых в этом направлении издателями в России и за рубежом после смерти философа; отмечен как достигнутый в том или ином случае прогресс, так и обидное повторение ошибок и дефектов: и текстологических недоработок, и прямых небрежностей, и отсутствие научного аппарата. До сих пор практически неизвестными остаются десятки статей, как затерявшихся в журналах и газетах XIX в., так и вовсе не опубликованных при жизни автора; по сию пору не появлялись в печати от трети до половины писем Соловьёва. «Ежегодно во всем мире выходят десятки, если не сотни книг и статей о Соловьёве, его тексты публикуются на многих языках. И при этом да-

же не поставлены на обсуждение, по сути дела, такие (неизбежные при сколько-нибудь ответственном подходе к наследию любого классика) темы, как: археография соловьёвского наследия (история рукописей философа, степень их сохранности и выявленности и т. д.); техника литературного труда Соловьёва (порождение текста и способы его контроля – авторского, редакторского, цензурного); библиография сочинений Соловьёва и литературы о нем (первый опыт описания прижизненных публикаций Соловьёва выполнен А. Н. Пыпиным в 1900 г. и крайне неполон)». Важность подобных штудий докладчик продемонстрировал на примерах автоцензуры и цензуры Соловьёвского наследия.

Р. С. Ободряющим сигналом в этом отношении служит выход в свет I тома долгожданного и долго буксовавшего в «Науке» Полного собрания сочинений и писем В. С. Соловьёва в 20 томах (в этот том вошли работы, включая не опубликованные прежде, 1873–1876 гг.). Но уже вышел в свет и II том с параллельным – русским и французским – текстом «Софии», огромным количеством планов-черновиков, относящихся к нему, и с «Философскими началами цельного знания». Громада двинулась. И какая громада! Наконец-то читатель получает искомое, текстологически проработанное, обильно прокомментированное, лишённое перечисленных выше и неистребимых доселе дефектов издание трудов мыслителя. И все это главным образом – дело рук наших докладчиков: А. А. Носова, А. П. Козырева, Н. В. Ко-

трелева²³.

²³ К несчастью со смертью Александра Алексеевича Носова в 2002 г. это начинание на 4-м томе, который вышел с большим опозданием (в 2011 г.), пресеклось. *(Позднейшее примечание)*.

Философские идеи Серебряного века²⁴

В этой книге предпринята попытка показать идейный фон художественного творчества в России начала столетия, точнее – описать питательную почву, на которой восходила блистательная, но уже затронутая декадансом литература Серебряного века; прочертить контуры узловых проблем ищущего сознания на переломе времен – проблем, так или иначе отозвавшихся в творчестве прозаиков и поэтов последующих десятилетий.

Раскрывая тему, автор исходит из общеизвестной истины, что в центре культурных сдвигов в России, стране с тысячелетней православной историей, всегда стоит религиозный вопрос, что подтверждается высказываниями и самих зачинателей и деятелей нового культурного движения.

При этом делается попытка из всего идейного состава русского религиозно-культурного возрождения начала века выделить как таковую идеологию Серебряного века («новое религиозное сознание»), отличив ее по возможности от направления собственно философской мысли того же этапа – этого Золотого века русской философии.

Наконец, рассмотрение русского ренессанса в целом про-

²⁴ Литература. 1 класс. Методические советы. М.: Просвещение. 2001. С. 5–26.

исходит здесь на фоне «большого», европейского Ренессанса, что позволяет лучше понять как глубокие общечеловеческие корни отечественного Возрождения, так и его специфические национальные черты.

Известно, что XX век для России начался эпохой, так и именуемой «русским духовным» или «религиозно-культурным возрождением начала века». «Начало века было у нас временем большого умственного и духовного возбуждения. <...> Целые миры раскрывались для нас в те годы... Начало XX века ознаменовалось для нас ренессансом духовной культуры, ренессансом философским и литературно-эстетическим. Никогда еще русская культура не достигала такой утонченности»²⁵ – так писал Н. Бердяев в статье, посвященной этому времени. Или – в другом месте, в поздней книге: «В эти годы России было послано много даров. Это была эпоха пробуждения самостоятельной философской мысли, расцвет поэзии и обострение эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания интереса к мистике и оккультизму. Появились новые души, были открыты новые источники творческой жизни; видели новые зори, соединялись чувство заката с чувством восхода и надежды на преобразование жизни»²⁶.

²⁵ Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь». К десятилетию «Пути» // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 301–302.

²⁶ Бердяев Н. А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С. 149.

Знаток русской культуры XX в. Н. Зернов описывает начало столетия как время необыкновенного оживления культурной и духовной жизни, рождения художественных салонов, дискуссионных философских обществ, издательств и журналов, как «наступление весны в серой атмосфере культурной жизни»²⁷. З. Гиппиус так характеризовала это время: «Что-то в России ломалось, что-то оставалось позади, что-то, народившись или воскреснув, стремилось вперед... Куда? Это никому не было известно, но уже тогда, на рубеже веков, в воздухе чувствовалась трагедия. О, не всеми. Но очень многими и в очень многом»²⁸. А. Белый тоже отмечал радикальную смену в настроениях начала века: «В 1898 и 1899 гг. мы прислушивались к перемене ветра в психологической атмосфере. До 1898 г. северный ветер дул под северным небом»²⁹. В 1898 г. подул другой, южный ветер... С 1900 и 1901 гг. атмосфера начала проясняться. Мы все увидели в новом свете под мягким южным небом двадцатого века»³⁰.

Во всех этих пассажах, как можно заметить, описываемая эпоха характеризуется скорее с эстетической и психологической стороны: подъемом и игрой творческих сил, восприимчивостью к мистическим веяниям; она рисуется как «рас-

²⁷ Цит. по: *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974. С. 100.

²⁸ Там же. Указ. соч. С. 101.

²⁹ Намек на название книги К. Бальмонта «Под северным небом».

³⁰ Там же.

цвет литературы и искусства» (так и названа глава у Н. Зернова). Однако само понятие ренессанса, возрождения таит в себе более глубокий, но не всегда осознаваемый вопрос: возрождением чего, возвращением к чему была эта эпоха? И отвечать на этот вопрос нам в дальнейшем помогут как процитированные авторы, так и другие свидетели эпохи.

Европейский Ренессанс и русский ренессанс XX века

Когда речь заходит о европейском Ренессансе, мы сразу понимаем, что говорится о времени возврата, обращения к античным культурным истокам. Почему появилась эта тяга в Европе на исходе Средних веков? Тогда под избыточным гнетом теократии человеческая душа, скопившая вместе с тем на путях дисциплины и аскезы колоссальные силы, стремясь расправить крылья, вырваться на волю, устремляла свои взоры к вечным образцам классической эпохи. В них она искала и находила то, что было обесценено и подавлено «средневековым мирозерцанием» (по терминологии Вл. Соловьёва), а именно: реабилитацию человеческой природы с дарованной ей свободой и шире – сотворенного мира, к сотрудничеству с которым призван человек; признание ценности его творческих дарований; преемство великой культурной традиции и т. п. Иначе говоря, все, что понималось под термином «гуманизм».

Можно ли увидеть нечто аналогичное в порывах русского ренессанса, был ли он обращен к вдохновляющим временам творческого триумфа человека? Безусловно, да. Но не только. Дело, как говорится, сложнее.

Европейская история духа (если не иметь в виду Новейшее время) пережила не один, а три сдвига. Несомненно, можно считать, что в поддержку Ренессанса (XIV–XVI вв.), освобождавшего творческие силы человека, выступила Реформация (XVI – первая половина XVII в.) – движение, также работавшее на освобождение личности в целом, но начавшееся во внутрицерковном мире. Реформация поднялась на защиту «верующей совести» против «притязаний курии и привилегий клира», за «освобождение духа от мертвящей буквы предания и за возвращение христианства к апостольским временам», что излечило бы «порчу церкви»³¹. Но за этим шла борьба за предоставление свободного развития общественной жизни и личной самодеятельности.

Наконец, Европа пережила еще одно волнение и движение – Контрреформацию (с середины XVI–XVII в.), стремившуюся восстановить пошатнувшийся авторитет и укрепить догматический фундамент христианской католической веры. Контрреформация выражала не просто беспокойство клерикалов за свои позиции в мире, она стремилась быть противоядием против слишком явного процесса обмирщения, идущего вслед за первыми двумя – Ренессансом и Ре-

³¹ Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 471, 472.

формацией – и грозящего слишком далеко зайти.

История европейского Ренессанса показала, что творческий дух человека, пройдя через этап христианского гуманизма, постепенно утрачивает связь с Божественным и приходит к самодовлеющему антропоцентризму. «В то время, как средневековый период истории, с аскетикой, монашеством и рыцарством, сумел предохранить силы человека от растраты и разложения для того, чтобы они могли творчески расцвести в начале Ренессанса, весь гуманистический период истории отрицал аскетическую дисциплину и подчинение высшим, сверхчеловеческим началам. Этот период характеризуется растратой человеческих сил. Растрата человеческих сил не может не сопровождаться истощением, которое в конце концов должно привести к потере центра в человеческой личности, личности, которая перестала себя дисциплинировать. Такая человеческая личность должна постепенно перестать ощущать свою самость, свою особенность... Опыт нового человека, поставившего себе задачей владычество над миром, сделал его рабом мира. В этом рабстве он потерял человеческий образ...»³² Так описывал Н. Бердяев пути большого Ренессанса, в попытках компенсировать издержки которого европейская история духа предприняла контрреформацию.

Русский ренессанс начала века, переживаемый с запозда-

³² Бердяев Н. А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 402.

нием, сочетал в себе разнонаправленные импульсы не последовательно, как в Европе, а параллельно. То, что на развитом Западе выражалось как сменяющие друг друга и взаимоотрицающие движения, в «отсталой России» принимало форму скорее двух встречных взаимокорректирующих тенденций: либерализации церкви и христианизации сознания; освобождения человеческой души и одновременно ее просвещения; утверждения свободы совести и приобщения к христианской истине жизни. Другими словами – соединения начал Божественного и человеческого, религии и культуры. Проблема разрешения конфликта между ними стояла в центре русского сознания Серебряного века, сочетание этих словесных пар стало популярным в изданиях с начала века (см., например: Розанов В. В. «Религия и культура»; Бердяев Н. «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого»). Однако движение навстречу друг другу церкви и общества было прервано сначала по инициативе церкви, потом – самой истории, в семнадцатом году.

Истоки

Собирательный характер этого процесса – в духе «великого синтеза» Вл. Соловьёва, отраженный в самом двусоставном названии возрождения в России как «религиозно-культурного», подготавливался в среде русской мысли и классической литературы предыдущего столетия. Один из «власти-

телей дум» русского ренессанса Ф. М. Достоевский – яркий пример личности, сочетающей в себе реформатора с контрреформатором. Он выступал критиком церкви («Церковь в параличе с Петра Великого») ³³; его известная формула о «чуде, тайне и авторитете», толкуемая сегодня в пользу атеистической расsvобожденности и плебейской уравнительности, во времена «Братьев Карамазовых» звучала не без обертонов реформаторского протестантизма, взбунтовавшегося против избыточного посредничества между Богом и человеком со стороны клерикальных инстанций. Но Достоевский же – автор образов старца Зосимы и «русского инокa», которому предназначено изменять национальную жизнь; он сторонник оживления христианских заветов в культурной жизни общества.

Младший друг и сподвижник писателя, другой национальный гений Владимир Соловьёв (1853–1900), центральная фигура русской философской мысли, ставший также духовным источником возрождения начала века, выступил неустанным борцом за свободу совести и в то же время идеологом и проводником христианизации русского самосознания, провозвестником «христианской политики», т. е. проведения христианских начал во все стороны общественной жизни.

³³ *Достоевский Ф. М.* Из записной тетради 1880–1881 г. г. Днев(ник) 1881 г. // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 49. Фраза встречается у Мережковского в его кн.: *Религия Л. Толстого и Достоевского.* СПб., 1902. Т. 2.

У Соловьёва опять же дело шло, с одной стороны, об освобождении человеческой совести от теократической гегемонии и, с другой стороны, о бедственном положении современной личности, утрачивающей связь с Высшим источником. Борьба на этих двух путях прочерчивала линию жизни Соловьёва начиная с юношеских лет. Вспомним его страстные и грозные заклинания, обращенные к председателю Синода К. П. Победоносцеву во время народного бедствия, голода 1891 г. В письме к нему Соловьёв пишет: «Политика религиозных преследований и насильственного распространения казенного православия, видимо, истощила небесное терпение и начинает наводить на нашу землю египетские казни. <...> Одумайтесь, обратитесь к себе и помыслите об ответе перед Богом. Еще не поздно, еще Вы можете перемениться для блага России и для собственной славы»³⁴.

Вместе с тем в качестве христианского просветителя-контрреформатора Соловьёв является уже в юношеском письме к кузине, Е. Селевиной-Романовой, где он спешит поделиться с ней идеей неотложности религиозного просвещения высших слоев российского общества и культурного просвещения народных низов, как бы предвидя страшные последствия для России дехристианизации одних и непричастности к образованию других. Ведь «младенческая», несознательная народная вера, беззащитная перед изошрен-

³⁴ К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки / Предисл. М. Н. Покровского. М.; Пг., 1923. Т. 1, полутом 1/2. С. 270.

ным скепсисом, а затем и утопическим радикализмом атеистической интеллигенции, действительно, дрогнула, отступив перед революционной стихией. «Если образованному человеку, – формулирует Соловьёв позже, – идеалисту по натуре и материалисту по мировоззрению, помогает народная вера, дает ему то, в чем он нуждается, то и он в свою очередь должен помочь ему тем, чего недостает самому народу. А недостает народу, конечно, не православного благочестия... а культуры, без которой ему грозит материальное разрушение и гибель. Пусть истинная религия есть фундамент всего прочего, и никакое здание без фундамента не устоит; но раз уж он заложен, то, оставаясь всегда при нем одним, без стен и крыши, можно, наконец, и замерзнуть». 19-летний реформатор формулирует задачу: «... ввести истину христианства во всеобщее сознание»³⁵, заключить союз между религией и культурой. В дальнейшем в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьёв разовьет грандиозный проект духовного возрождения человеческого рода, так что даже неприязненный критик философа архиепископ Антоний Храповицкий должен будет признать за ним «высокие идеи исправления полуязыческой европейской культуры началом моральным»³⁶.

Направление мысли и творческой воли Соловьёва, так же как Достоевского и во многом Толстого, можно считать вве-

³⁵ Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. СПб., 1911. Т. 3. С. 88.

³⁶ Антоний (Храповицкий), арх. Ложный пророк // Полн. собр. соч. 2-е изд. СПб., 1911. Т. 3. С. 188.

дением в русский ренессанс начала XX в., унаследовавший и умноживший, к несчастью, и весь круг болезненных духовных проблем эпохи Достоевского и Соловьёва. (Заметим, à propos, что с тех пор, после 70-летнего подмораживания, болезни не только не утихли, но как после летаргического сна, бурно ожили: обмирщение культуры вошло в стадию демонического распада, разделение между церковью и миром акцентируется теперь обеими сторонами с еще большим упорством.)

Но наследие великих предшественников, их дело христианизации культуры и освобождения человеческой личности (которая, по словам Вяч. Иванова, «не должна быть рабом чужой личной воли в силу своей божественности»³⁷), их борьба с позитивистским умонастроением XIX в., его атеистическим пафосом «голой научности» и голой социальности, с нигилизмом радикальных 60-х годов – все эти заветы великих учителей нашли себе подлинных продолжателей в среде философов, в лице часто упоминаемых теперь мыслителей русского возрождения: Соловьёвцев, а между ними и бывших «легальных марксистов», участников сборников «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины». Это – кн. С. и Е. Трубецкие, С. Булгаков, С. Франк, Н. Бердяев, П. Струве, Вяч. Иванов, Н. Лосский, И. Ильин и младшие Г. Флоровский, Г. Федотов и др. Они составили золотой век рус-

³⁷ *Иванов В. И.* Байронизм как событие в жизни русского духа // Собр. соч. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 293.

ской философии, подставившей свое плечо под растрескавшееся здание мировой философской традиции.

Философы русского возрождения приняли на себя, с одной стороны, великие задания любомудрия относительно истины бытия (безусловно сущего) и смысла человеческого существования, объединив таким образом два, ставших с XIX в. оппозиционными, философских течения: генеральной академической магистрали, представленной немецким классическим идеализмом, и экзистенциального философствования, или философии существования. Русский философский ренессанс рождает «экзистенциальную метафизику», в которой учение о бытии строится на основе персонализма, исходя из непреложного опыта человеческой экзистенции, внутренней жизни личности. Эта созидательная, синтезирующая и возрождающая способность русского любомудрия была обеспечена его глубинной религиозной интуицией – восприятием лада и строя Вселенной, чувством благого устройства мира, убеждением в смысле и высоком предназначении человека. Русская религиозная философия с самого начала, что очень ясно выразилось у ранних славянофилов в 30-е годы XIX в., находилась в положении одновременно учащейся и учащей по отношению к новоевропейскому мышлению; она продолжала дело патристики – учения Отцов Церкви, обогащавших христианское мирозерцание плодами эллинской образованности и в то же время христианизировавших их. Философский ренессанс начала XX в.

снова возвращает человека в подлинный мир вечных идей и ценностей, соединяя Вселенную и человека в своей христианской, экзистенциальной метафизике.

Возглавленный Соловьёвым философский ренессанс русской мысли остается подлинной философской классикой. Последователи его мировоззрения в XX столетии руководствовались в своих трудах верой в существование Логоса и смысла бытия и передали эту веру нам. Как носители и проводники христианских заветов, они оставили прочную основу для сохранения нравственного сознания и человеческого образа, помогая в нашу эпоху разрушения основ сопротивляться распаду того и другого (что по сути одно) и противодействовать утверждающемуся культу неразличения добра и зла. Их исконно русская интуиция природного мира как художественного произведения помогает противостоять усиливающимся тенденциям к смешению прекрасного с безобразным и агрессии со стороны хаоса в мир культуры и природы. С. Булгаков описывал воспринятый им у Вл. Соловьёва идеал философии как «конечную универсальную гармонию, положительное всеединство, добытое с боя у мстительного хаоса»³⁸.

Однако русская философия конца XIX – начала XX в. стала нашей классикой благодаря тому, что сама она явилась наследницей русской классической литературы. Вообще в рус-

³⁸ *Булгаков С. Н.* Под знаменем университета // Вопросы философии и психологии. М., 1906. С. 467.

ской культуре существует что-то вроде литературно-философской эстафеты и даже шире – эстафеты искусства и философии: из сферы художественного созерцания открытия и достижения передаются в область философской рефлексии и наоборот. Можно представить такую цепочку: древняя иконопись как новозаветное умозрение в красках – принявшая эти дары русская классическая литература – вдохновленный ею философский ренессанс. Появившись в результате «сшибки» традиционной культуры с западным миром, когда, по известной формуле А. И. Герцена, на призыв Петра цивилизоваться Россия ответила явлением Пушкина, русская литература, вобравшая в себя и по-своему переплавившая плоды обмирщенной европейской цивилизации, вступила в свой классический золотой век. Затем к концу века в ответ на новые, в лице позитивизма и нигилизма, «веяния времени» в России восходит философия, которая, опираясь на духовную крепость «святой русской литературы» (как назвал ее Т. Манн), преодолевает очередной разрушительный искус и подводит философские итоги развитию духа, достигнутого в золотом веке русской словесности.

Философы и литераторы

Однако влияние русской философии, вступившей в свой золотой век, на то, что называется Серебряным веком, то есть на поэзию, литературу, искусство эпохи двух первых де-

сятилетья нашего столетия (а, по сути, вопреки самосознанию ее творцов – с 1890 г.), было бесспорно, но совсем не исключительно. Серебряный век создавал собственное мирозерцание. Прежде всего, главных идеологов он выдвигал из своей, литературной среды, хотя вовлекались в его орбиту и философы, например Н. Бердяев, ставший спустя некоторое время острым критиком декадентов. Различия между двумя направлениями – при всем кадровом смешении и взаимодействии – внутри одного, казалось бы, круга русского религиозного ренессанса начала века констатировались и самими его участниками, разделившимися на «философов» и «литераторов». Так, вспоминая об организации флагманского журнала той поры «Новый путь», Н. Бердяев писал, что в нем встретились «идеалисты» с «неохристианами»-литераторами³⁹, между которыми вскоре произошел раскол. Еще бы!

В идеологии Серебряного века импульс к возрождению живого христианского сознания и приобщению к мировой культуре смешался с модернистскими порывами, вступающими в резкий диссонанс с заветами великого наследия русского XIX в., воспринятыми философским крылом ренессанса. Сам Соловьёв уже успел в конце прошлого столетия размежеваться не только со своими последователями – символистами, но и с нарождавшимся течением «неохристиан-

³⁹ См.: *Бердяев Н. А. Самопознание: Опыт философской автобиографии.* Париж, 1949. С. 148.

ства»⁴⁰, рекламирующим дионисийский разгул, «пифизм» и «оргазм». «Неохристиане» при всем их пиетете перед мэтром огорчались его «консерватизмом», слишком связанным «узкими задачами»: «оправдать веру отцов».

Постановка вопроса: религия и культура

Однако несмотря на выявлявшиеся по ходу дела расхождения, и у философов, и у литераторов был общий порыв к возрождению в обществе и культуре живого религиозного духа, а в церкви – живого интереса к миру, обществу и жизни личности. В основе обеих позиций, как отмечал Д. Мережковский, «лежал религиозный вопрос»⁴¹.

Инициатором постановки «религиозного вопроса» оказался В. Розанов, выступивший в конце века с ревизией проблем пола, брака и любви в христианстве (первая критическая публикация на эту тему – статья «Брак и христианство», 1898), однако бесспорным основоположником «неохристианского» движения стал Д. Мережковский, обладавший даром широкомасштабной систематизации; в круг его сподвижников вошли З. Гиппиус, Н. Минский, Д. Filosoфов и ставший в нем на время крупной теоретической силой Н.

⁴⁰ Соловьёв В. С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. СПб., 1912. Т. VII. С. 159–170.

⁴¹ Мережковский Д. С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д. С. Полн. собр. соч.: В 17 т. СПб.; М., 1913. Т. XV.

Бердяев; в начальные годы попутчиком был В. А. Тернавцев (между прочим, выпускник Санкт-Петербургской духовной академии и чиновник Синода), глубоко переживавший разединение между церковью и миром.

Первой ласточкой обновляющего веяния и вообще всего русского культурно-религиозного ренессанса начала века явилась статья Мережковского «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы», вышедшая в 1893 г. Судя по заголовку, речь шла о литературе как таковой, но на самом деле автор сосредоточился здесь на проблемах духовного пробуждения. И это неудивительно: в России, как мы знаем, не бывало ничего культурно значительного, что не было бы связано с религией. По сути, статья Мережковского – это обращенное к современникам воззвание о религиозном (или «мистическом») обновлении сознания. Описывая его современные симптомы, выражающие себя в литературе, автор формулирует условия и перспективы возрождения духа, следуя на этом этапе заветам великих предшественников-реформаторов – Достоевского и Соловьёва. Мережковский бросает вызов господствующему умонастроению – «удушающему мертвенному позитивизму, который камнем лежит на нашем сердце» со времен радикальных 60-х годов с их грубым утилитаризмом, «практической сухостью», «отрицанием красоты»⁴². Так же как Соловьёв и Достоевский, Мережковский идет на-

⁴² Там же. С. 241, 273.

перекор течению, общественному мнению: «До сих пор русские публицисты считали мистическое чувство явным признаком реакционных симпатий и <...> признавали его в некотором роде изменой либеральному знамени, даже отступничеством»⁴³. Он призывает к возрождению «великого культурного принципа», «притом общечеловеческого, а не только русского значения»⁴⁴; не обретя его, «современная Россия может, наконец, сделаться недостойной великого прошлого, недостойной Пушкина»⁴⁵. Этот принцип – «мистическое чувство», «вера в Божественное начало мира», без чего «нет на земле красоты, нет справедливости, нет поэзии, нет свободы»⁴⁶. Мережковский ссылается на русских писателей «предшествующего поколения, с небывалой силой» выразивших, «несмотря на внешний реализм бытового романа, неутомимую мистическую потребность XIX века»⁴⁷. Достоевского автор бесконечно ценит за то, что он, как никто другой «из писателей современной Европы», чувствовал «всю неисчерпаемую, никем не открытую новизну величайшей книги прошлого – Евангелия»... «В Толстом и Достоевском, – продолжает автор подчеркивать свое преемство, – в их глубоком мистицизме, мы почувствовали свою духовную

⁴³ Мережковский Д. С. О причинах упадка. С. 215, 241, 273.

⁴⁴ Там же. С. 209.

⁴⁵ Там же. С. 210.

⁴⁶ Там же. С. 273.

⁴⁷ Там же. С. 222.

силу, но еще не доверяем ей и удивляемся. <...> Их христианство, так же как пушкинская красота, вылилось из самого сердца народа. <...> По тому же пути, только в другой области, идет Вл. Соловьёв. На примере Соловьёва видно, как в новом человеке возможно сочетание глубокого религиозного чувства с искренней жадой земной справедливости»⁴⁸.

Инициатива Мережковского, как это следует из статьи, пока вполне соответствует задачам, сформулированным для своих современников Вл. Соловьёвым, – просвещение разума светом евангельской истины, сознательное усвоение христианства. Но и в другом, во что включится практически группа Мережковского, а именно в постановке вопроса об отношениях между церковью и миром, обществом, культурой, интеллигенцией, с акцентом на свободу совести, угнетаемой церковной властью и т. п., – она, эта группа, тоже окажется продолжательницей великого «светского богослова» XIX в.

Стремясь проложить дорогу к взаимопониманию и сближению позиций, Мережковский со своими единомышленниками – Философовым, Розановым, Мирлюбовым, Тернавцевым – сделали шаг навстречу церкви, предложив ей, ее православным богословам участвовать в регулярных встречах с интеллигенцией. Группа была принята прокурором Святейшего синода К. П. Победоносцевым, замысел был одобрен. К одобрению присоединился и митрополит Санкт-

⁴⁸ Там же. Указ. соч. С. 222, 229, 272.

Петербурга Антоний Вадковский. В ноябре 1901 г. в городе открылись «Религиозно-философские собрания», получившие огромный резонанс в обществе (почему в конце концов и были закрыты – 5 апреля 1903 г.).

Тон был задан В. А. Тернавцевым в докладе «Русская церковь перед великой задачей»: «Церковь, – заявлялось здесь, – должна перестать быть одним лишь загробным идеалом», оставляющим «земную сторону жизни, весь круг общественных отношений пустыми, без воплощения истины», и «открыть сокровенную в христианстве правду о земле <...> общественное во Христе спасение»⁴⁹. По этому поводу Г. Флоровский совершенно справедливо замечает: «... Это была тема Владимира Соловьёва... Церковь проповедует небесное, но небрежет о земном. Интеллигенция же вся в земном, в общественном служении»⁵⁰. Реформистские идеи «христианской политики» и «религиозной общественности» звучали особенно актуально на фоне пронизательных предостережений Тернавцева, обращенных к церковным деятелям, застывшим в бездвижности, что недалек тот час, когда им придется «лицом к лицу встретиться с враждебными силами уже не домашнего, поместно-русского порядка, а с силами мировыми, открыто борющимися с христианством на арене истории»⁵¹.

⁴⁹ Новый путь. СПб., 1903. № 1. С. 8, 21.

⁵⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris, 1988. С. 471.

⁵¹ Новый путь. СПб., 1903. № 1. С. 21. Новый путь. СПб., 1903. № 1. С. 21.

Интеллигенция и церковь

Интеллигенция двинулась в церковь как бы под условием ее реформ, христианство было для нее «неожиданно, празднично», как признавался Мережковский на одном из последних «Собраний», но на дороге к храму ей встретились те старожилы, для кого христианство было «серо, как будни». Надежды на обновление не оправдались, «весенние надежды миновали»⁵² (А. Карташев). С «исторической церковью», с «историческим христианством» интеллигенция примириться не могла. Упованиям на диалог был положен конец в административном порядке, а продолжение, которое получили волнующие темы на заседаниях организованных впоследствии религиозно-философских обществ в Москве (1905–1918) и Петербурге (1907–1917), не имело уже того, что раньше, жизненного смысла, хотя бы потому, что отсутствовала другая сторона. Разрыв между церковью и ищущей интеллигенцией был роковым для обеих сторон и решающим в углублении инакомыслия «неохристиан».

Пропась, которая пролегла между церковью и образованным обществом, миром культуры вообще, описал В. Розанов, разбирая отношения между Львом Толстым и церковными инстанциями, в многочисленных статьях, среди кото-

⁵² Записки Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. СПб., 1908. Вып. 1. С. 2.

рых – «Л. Н. Толстой и русская церковь» (1902) и «Об отлучении гр. Л. Толстого от церкви» (1906), где речь идет не о существовании процесса, а о самом факте «разномирия». Русское духовенство, горестно замечает Розанов, настолько отделено от культурной жизни, «насколько занято предметами своей церковной службы, вообще своею собственной „церковною историей“ <...> неудовольствиями и затруднениями в своих отношениях к светской власти <...> что ему не до стихов и прозы». Вообще литературной жизни церковь не придает никакого значения. «Поэтому, когда вопрос зашел об отлучении Толстого от церкви, то духовенству субъективно он представлялся совершенно иначе, чем всему русскому обществу, наконец, чем всей России». О Толстом духовенство знало только, «что он изображал балы, скачки, увеселения, охоту, сражения – все „до духовных предметов не относящееся“». Оно «совершенно не понимало тот огромный, волнующийся и тонкий духовный мир, в который Толстой проник с небывалой проницательностью»⁵³.

Но не меньше непонимания Розанов видит и со стороны писателя. Будучи правым в своей критике церкви (которую мы назвали бы «лютеровской») – ее «пышных служб», «властолюбия и честолюбия», Толстой «просмотрел» исполнение ею «великой задачи». Это – просвещение народа высшими истинами, «постоянный призыв его к идеалу» и глав-

⁵³ Розанов В. В. Лев Толстой и Русская Церковь // Соч. М., 1990. Т. 1. Религия и культура. С. 358.

ное – «выработка святого человека», особого типа святости, благочестивой жизни. Толстой не увидел, что «храм вполне заменяет для нашего народа гимназию, школу, университет, книгу и науку»⁵⁴.

Но рассортировывая критику Толстого в адрес церкви и присоединяясь к одной из ее тем и отвергая другую, Розанов развивает и свой критический мотив, послуживший импульсом к оформлению «нового религиозного сознания». В обличениях Розанова, так же как в обличениях Толстого, можно отделить живую реакцию христианина от ревизии самого христианства. Розанов, сердечно любивший церковный быт и умевший душевно говорить о его тепле и уюте, протестует против мертвенно-канцелярского сословия церковной власти, против «механически-формального учреждения», каким он видел Синод. Интерпретируя казус Толстого с церковью, Розанов сам выступает реформатором à la Лютер на русской почве, и даже радикальнее Лютера, в своих критических интуициях выходя далеко за границы христианского мировоззрения. Розанов, а вместе с ним и Бердяев ставят вопрос о непомерных притязаниях церковных инстанций на человеческую душу, о превышении власти церковного ведомства в том, что касается жизненных радостей. Церковь не только отмежевывается от задач культурного творчества в миру, но главное – третирует такое дарованное человеку благо, как любовное чувство; она «не допускает самого слова

⁵⁴ Там же. Указ. соч. С. 361, 365.

„любовь“, боится и презирает то „плотское чувство“, „эстетическое восхищение, которое выразилось у Адама при виде сотворенной для него Евы“, и заменяет это чувство „безлюбовным размножением“»⁵⁵.

Розановская защита права личности на радость жизни парадоксальным образом сближается с экзистенциалистской философией той же поры, а именно Льва Шестова, защищающей право индивида на «живую жизнь» от идейного диктата со стороны моралистов и метафизиков, которые «заживо хоронят» человеческие души «на своих идеалистических кладбищах, именуемых мировоззрениями»⁵⁶.

Идеи обновления христианского сознания

Протест против стесняющей опеки церкви, упреки в адрес «исторического христианства» как гнетущего человеческую душу – это настроение «нового религиозного сознания», принимавшего разные оттенки у Розанова (пол), у Мережковского (мистика «Третьего завета»), у Бердяева (экстаз титанического творчества), отчасти было созвучно настроениям Ницше с его обличениями христианства как препоны на пути личности к ее сверхчеловеческому состоянию. И не только созвучно, но и обязано ему, становящемуся попу-

⁵⁵ *Розанов В. В.* Русская Церковь // Соч. М., 1990. Т. 1. Религия и культура. С. 339, 340.

⁵⁶ *Шестов Л.* Достоевский и Ницше: Философия трагедии. СПб., 1903. С. 2.

лярным в России с конца XIX в. Любопытно, что реакция на идеи немецкого мыслителя и поэта (а не было такого направления на умственной российской сцене, которое бы не отреагировало на него) у русских религиозных философов, «идеалистов», и у «литераторов» оказалась совершенно различной. И это – лишнее подтверждение, что русский «религиозно-культурный ренессанс» содержит в себе вовсе не тождественные по своему мировоззрению течения: религиозно-философское возрождение и философию Серебряного века. Мыслители золотого века русской философии стали оппонентами провозвестника новых идей из Европы, отрицателя ее духовных основ, в то время как деятели Серебряного века им увлеклись.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.