

Религиозно-философская мысль и литературный процесс Русского зарубежья

В литературном процессе Русского зарубежья 1920–1930-х годов исключительная роль принадлежит религиозным мыслителям, таким как Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, И. А. Ильин, С. Н. Булгаков, Г. В. Флоровский, П. Б. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, К. В. Мочульский и другие. Жанры, в которых воплощалась религиозно-философская мысль, занимали одно из центральных, если не центральное место в духовно-интеллектуальной жизни Русского зарубежья и, как показало время, во всей системе литературы эпохи.

Религиозно-философская мысль стремилась к сближению с литературой, заимствовала у нее проблематику, стилистику, методы познания души человека. Литературные формы позволяли мыслителям обратиться к более широкому кругу читателей, оказывать воздействие на общественную мысль, становиться «властителями дум». В свободных формах философской мысли вырабатывалось мировоззрение, отвечающее интеллектуальным требованиям своего времени. Мыслители уходили от создания академических трудов и философских систем, с тем чтобы на общепонятном языке ответить на животрепещущие вопросы времени: осмыслить духовный кризис европейской цивилизации, судьбу человека в новом мире, «проблемы души нашего времени».

Вхождение философии в литературный процесс было связано и с кризисными явлениями в художественной литературе. Многие критики той эпохи отмечали «кризис вымысла как самой древней формы творчества» и повышение роли свободных форм философского мышления. В. В. Вейдле отмечал: «Роман уже не играет первенствующей роли, еще менее значимы драма и рассказ. Беллетристы усту-

пают первый план идеологам, критикам, философам», в литературе «первенствуют мастера стиля и языка среди философов, историков, писателей по вопросам искусства и литературы»¹.

Причины кризиса художественной литературы Вейдле усматривал в том, что она «не добирается до истинного познания человека». Новейшая литература видела человека таким, каким он являлся в эмпирической действительности, не прозревая за этим его сущности, его возможностей и его подлинного бытия. Портрет современника оказывался поверхностным: «Все только человеческое — ниже человека», — утверждает искусствовед (56). Религиозные мыслители смотрели на человека иначе, чем писатели-модернисты, они подходили к нему с другими мерилami и требованиями. Религиозная мысль Русского зарубежья искала путей преодоления духовной пустоты модернизма, указывала пути выхода из всеобщего духовного кризиса. Возрождая традиции отечественной духовности, философская мысль зарубежья — своего рода аванпост русской культуры в Европе — вела борьбу с позитивизмом, рационализмом и прагматизмом. В каком-то смысле религиозная философия взяла на себя задачу, которую перестало выполнять современное искусство: задачу одухотворения жизни, воскрешения идеала.

Знаменательно, что ведущие историки литературы русского зарубежья — Г. П. Струве, Д. П. Святополк-Мирский, М. Л. Слоним — рассматривали наследие философов как часть истории литературы. Г. Струве писал: «Едва ли не самым ценным вкладом зарубежных писателей в общую сокровищницу русской литературы должны будут признаны разные формы нехудожественной литературы — критика, эссеистика, философская проза, высокая публицистика и мемуарная литература»². Главы о религиозных философах включены в книгу Д. П. Святополк-Мирского «Современная русская литература: 1881–1925» (1926), деятельность мыслителей рассматривается и в его отдельно публиковавшихся обзорах. Перечисляя культурные достижения эмиграции, Ф. А. Степун также выделял творчество мыслителей: «Религиозно-философская и научно-исследовательская мысль немногочисленного эмигрантского народа, равно как и эмигрантское искусство, могут с успехом конкурировать с культурными достижениями благополучно здравствующих европейских стран», — писал он³.

Уже привычным стало мнение о том, что культура Русского зарубежья вообще, и в частности его религиозно-философская мысль, явились продолжением духовных и эстетических исканий Серебряного века, что в ней раскрылись замыслы и идеи «нового религиозно-

го сознания». В. В. Вейдле называл религиозную философию «ущербленным продлением Серебряного века»⁴. Однако в XXI веке перспектива рисуется иначе: религиозная философия зарубежья представляется не столько «продлением», тем более «ущербленным», сколько «преодолением» Серебряного века, возвращением к более ранним и более глубоким религиозным традициям русской культуры.

И. В. Киреевский в работах «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852), «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856), а также в «Отрывках» (1857) призывал вернуться к святоотеческому духовному опыту. В любомудрии святых отцов он видел «зародыш высшего философского начала» и считал, что «его простое развитие, соответствующее современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой, без всяких остроумных открытий, ту новую науку мышления, которая должна уничтожить болезненное противоречие между умом и верою, между внутренними убеждениями и внешнею жизнью»⁵. И. В. Киреевский отдавал себе отчет в том, что «возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно <...> Развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им нового развития философии» (254–255). Главная его мысль — о том, что философия должна соединять современный уровень мышления с традициями познания истин, которые дает Откровение, служить мостом между наукой и верующим разумом, — была положена в основу развития философии в эмиграции. Так возникла, словно по предсказанию И. В. Киреевского, «философия, которая не хочет оставаться в книге и стоять на полке» (255), но стремится перейти в «живое убеждение», одушевлять волю человека и формировать жизнь.

Вдохновленные «Добролюбием» мысли И. В. Киреевского о сущности верующего разума, о том, что «истинного мышления надо искать там, где есть чистая цельная жизнь, которая ручается за цельность разума» (251), получили развитие в творчестве философов эмиграции. На этом пути преодолевались соблазны «нового религиозного сознания». Задача религиозной философии была вполне жизненной и состояла в восстановлении связи между философией, православной верой и светской культурой, в возведении моста между творчеством элиты и сознанием народного человека.

Что же касается тенденции к литературно-философскому синтезу, то в этом вопросе первенствующее значение Серебряного века для

зарубежья тоже может быть оспорено. Взаимное тяготение религиозной философии и литературы было характерным явлением всего XIX в., начиная с романтизма. Под знаком литературно-философского синтеза формируется вся русская классика: Гоголь, Достоевский, Толстой решают глубинные философские и богословские проблемы в романах, но обращаются также к публицистике, исповеди, публицистическому дневнику и к интеллектуально усложненной «проповеди». Философская литературная критика типична для всего XIX столетия, а не только для Серебряного века.

Процессы сближения религиозно ориентированной философии с литературой происходили и в европейской литературе, начиная с периода романтизма. В тот момент, тоже критический для культуры, остро ощущалась потребность не просто в новых жанрах, но и в новых видах творчества. Об угрожающих тенденциях угасания искусства и религии в век науки, эмпиризма и рационализма писали еще Шеллинг и Гегель, предсказывая неизбежное сближение искусства с религиозной мыслью и с философией.

В начале XX в. В. Дильтей указывал на «родство философии, религии, литературы и поэзии», основанное на «внутреннем отношении к жизненной и мировой загадке»⁶. В новейших системах философии, писал он, переплетаются «философская интуиция, вера, рассудочная аргументация и мистическое единение с божеством» (56). Философия вообще-то всегда обращалась к религии, литературе и поэзии как к источнику вдохновения и материалу для мысли, а также заимствовала у них интуитивно-созерцательные методы познания. Во все времена появлялись писатели-мыслители и философы-поэты, осуществлявшие в своем творчестве поворот к исконному смыслу понятия «философия», означающего стремление к мудрости, искание истины и изменение жизни в соответствии с этой истиной.

Как отмечает тот же Дильтей, «характерно для настоящего положения философии то обстоятельство, что наиболее сильное влияние исходит не от систем, а от свободного философского мышления, пронизывающего науку и литературу. Толстой или Метерлинк пользуются значительным философским влиянием. Драма, роман, а теперь и лирика превратились в источник философских импульсов» (136).

Глубокое влияние на интеллектуальную атмосферу России и Европы рубежа веков и начала XX в. оказывали такие мыслители как Шопенгауэр, Ницше, Кьеркегор, философия которых была порождена не «удивлением», а «отчаянием». Н. Бердяев оценивал творчество Ницше как «самое сильное западное влияние на русский ренессанс»⁷. Идеи и стиль Ницше оставили след в творчестве многих рус-

ских мыслителей и писателей, среди них и сам Н. Бердяев, и Л. Шестов, С. Франк, Д. Мережковский, Вяч. Иванов, А. Белый и многие другие. Выявляя ведущих властителей дум в Европе, В. В. Вейдле отметил, что в Германии влияние Ницше переросло всех известных романистов и драматургов, что в Испании «царствуют» Унамуно и Ортега, в Италии — Б. Кроче.

Секрет воздействия мыслителей-поэтов Вяч. Иванов раскрыл в своих размышлениях о Шекспире и Достоевском, сформулировав понятие «страстной мысли». Мысль, наделенная энергией, волей, покоряет читателей эмоциональным захватом, «гипнозом», характерным для художественной литературы, поэзии, драматургии⁸. По существу все великие поэты являются философами, и все великие философы — поэтами.

Образцы типа философствования мыслители этого круга находили в разных источниках: они вдохновлялись философскими книгами Священного Писания (в особенности Книгой Иова, Книгой Премудрости Соломона, Книгой Эклезиаста), посланиями апостолов, образцами средневековой патристики, агиографии и гомилетики. Их привлекали произведения, находящиеся на границе литературы и философии: сократовские диалоги, сочинения стоиков, эссеистика эпохи Возрождения и романтизма. Среди их любимых авторов Платон, Плотин, Марк Аврелий, Сенека, Св. Августин, Исаак Сирин, Григорий Палама, Паскаль, Монтень, Руссо, Шопенгауэр, Ницше.

Что же касается предшественников в русской культуре, то религиозные мыслители указывают как на образцы жанра на «Выбранные места из переписки с друзьями» Гоголя, труды славянофилов, особенно И. В. Киреевского, «Былое и думы» А. И. Герцена, исповедальные и этико-философские работы Льва Толстого, «Дневник писателя» Достоевского, произведения К. Н. Леонтьева, «диалоги» и «разговоры» В. Соловьева, сочинения В. В. Розанова, эссеистику Вяч. Иванова. К этому списку можно добавить «Переписку из двух углов» Вяч. Иванова и О. М. Гершензона. Особенно заметное влияние на жанровые искания зарубежья оказали книги «Столп и утверждение истины» П. А. Флоренского и «Свет невечерний» С. Н. Булгакова.

В своей рецензии на книгу «Столп и утверждение истины» Бердяев назвал ее «стилизованным православием», находя в ней «больше литературы, чем философии»⁹. Признавая ценность книги как «документа души», он многократно подчеркивает ее искусственность: «стилизованный архаизм, стилизованный примитивизм» (164). Г. В. Флоровский, критически оценивший книгу в «Путиях русского богословия», дал более конкретное определение ее жанра, назвав ее

«литературной исповедью»¹⁰. Он тоже оценил ее «как психологический документ, как историческое свидетельство», но при этом подчеркивал равноценность в этом произведении разных типов познания: озарения, созерцания, понятийного постижения и изложения. Именно этот комплекс является характерной чертой религиозно-философской мысли зарубежья. Несмотря на разноречивые оценки, эта книга Флоренского во многом предопределила тон, характер и жанры философской мысли зарубежья.

Это же можно сказать и о книге С. Н. Булгакова «Свет не вечерний. Созерцания и умозрения» (1911–1916). Авторское предисловие к ней содержит глубокие размышления о жанре, методе, стиле. По своим внешним признакам книга напоминает богословский трактат, но в действительности это литературная стилизация под трактат, главы книги — литературные этюды на этические и религиозные темы. Цель книги, как ее формулирует автор: «воплотить в умозрении религиозные созерцания»¹¹. Такой замысел мог бы решаться и в философском, и в богословском ключе, но именно эту книгу можно читать как литературное произведение, доступное на уровне интуитивного восприятия.

Ф. А. Степун, выступивший в зарубежье с критикой «бесформенности» русской религиозной философии, тем не менее точно сформулировал особенности этого типа творчества, предопределившие характер его жанрового выражения. Он писал: «Русская философия никогда не была чистою, т. е. отвлеченною мыслью, а всегда мыслью, углубленною жизнью». Она всегда испытывала тяготение к литературным и документальным жанрам словесности: «...типичною формою ее выражения часто являлись письма, отрывки, наброски и статьи лично исповедального и общественно-полемиического характера»¹². Степун указывает также на стремление русской философии стать фактором общекультурной национальной жизни. В этом своем стремлении она сливается с литературой: «Русская религиозная мысль <...> теснейшим образом связана со всею русскою культурой: и с религиозной трагедией Гоголя, и с религиозным обращением Толстого, и с пророчествами Достоевского» (21). Степун верно и образно отмечает: «Русская мысль — не цикл замкнутых систем, а цепь вот уже целое столетие не прерывающихся разговоров, причем разговоров в сущности на одну и ту же тему» (21).

«Разговорность» — один из основных жанрообразующих принципов этого типа философствования. Но это качество отнюдь не снижает высоты полета русской мысли, у которой всегда был «слух на подлинно большие и существенные вопросы» (22). Одна из важных сти-

листических тенденций философского творчества этого времени состоит в использовании речевых интонаций, особенностей устного выступления, культурной салонной беседы или частного дружеского письма. Печатное слово впитывало стиль «черновика», рукописи. Большое распространение получил жанр «фрагментов», афоризмов, страниц из дневника, собрания отдельных мыслей, пришедших автору в случайных жизненных ситуациях. «Разговорность» допускала включение в произведение отступлений, диалогов, внутренних лирических или философских монологов. Жанр диалога на актуальную тему между двумя персонажами, или беседы между несколькими лицами, широко использовался в эссеистике и журнальной публицистике Русского зарубежья. Литературность формы выражения привлекала к философии внимание широких кругов образованных читателей, и это выводило религиозную философию из узкой академической сферы в общественную жизнь.

На формирование жанров религиозной философии подспудное влияние оказывают жанры богословской и патристической литературы, агиографии, гомилетики, комментария на Священное Писание. В религиозной философии возрождался жанр проповеди, назидательного письма духовного лица к мирянину. Религиозная философия и литература одновременно открывают жанры, как будто отошедшие в историю: жития святых, исповеди и проповеди. Богословие, как и философия, тоже включается в литературный процесс. Появляются сочинения, посвященные православной патристике и аскетике, рассчитанные на широкого просвещенного читателя, не имеющего специальной теологической подготовки. В таком жанре пишут Г. Флоровский и С. Булгаков, В. Кривошеин, И. Мейендорф, К. Керн. В жанре духовного дневника или беседы созданы такие замечательные произведения как «Записки» А. Ельчанинова и «Беседы с собственным сердцем» митр. Анастасия (Грибановского).

В своем свободном литературном облиции религиозно-философская и богословская мысль Русского зарубежья оказывает воздействие на интеллектуально-духовную жизнь европейских стран: Франции, Германии, Англии, Италии и Испании. Возрождение опыта православия — одна из важнейших тенденций литературы и философии Русского зарубежья — имеет параллель в религиозных исканиях Запада, где в это же время процветает католический модернизм, неомизм, религиозное течение в экзистенциализме. Внутри этих течений происходят типологически сходные процессы слияния литературы с философией. Таким образом, возвращение к традиционным духовным ценностям, как и поиск новых литературных форм, столь

специфичное для русской культуры эмиграции, органично вписывается в интеллектуальный контекст Европы.

Место русской религиозно-философской мысли в европейской культуре в значительной мере предопределено беспрецедентным влиянием русской литературы, особенно Достоевского и Толстого, на духовную атмосферу Европы. Своего апогея это влияние достигло в годы Первой мировой войны. Русское влияние захватило не только союзников России в войне — Англию и Францию, но и враждебную ей Германию. Русская философская мысль, разбуженная Достоевским, воспринималась как продолжение и развитие русской идеи в целом. Центральные темы религиозной философии в эмиграции раскрываются также в философском литературоведении, которое своим развитием обязано в равной мере традициям русской классики и Серебряному веку. Сближаясь с литературной критикой, философия ставит новую задачу: постижение духа русской литературы, творчества Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого.

Религиозные мыслители Русского зарубежья продолжали исследовать темы и проблемы, поставленные русской мыслью XIX в.: кризис безрелигиозной культуры, породившей бесчеловечную цивилизацию, противостояние России и Запада, судьба человека в современном мире. Литературные формы давали философам возможность непосредственно и вне академических систем обратиться к современной жизни с ее проблемами, осмыслить происходивший во всех областях кризис, оценить те перемены, которые вносили в жизнь достижения науки и техники. В религиозно-философской эссеистике зарубежья помимо других открытий современности, осваивается психоанализ, цитируются научные труды по психологии и психиатрии. Некоторых писателей-философов психоанализ заставил в корне пересмотреть свои представления о душевной жизни, но православные мыслители подошли к открытиям З. Фрейда критически. Они сопоставили достижения психоанализа с тем знанием человеческой души, которым владели отцы церкви первых веков христианства и Средневековья. Это знание аскеты и монахи реализовали на практике, учили высшему мастерству духовной жизни — «художеству из художеств».

В религиозной философии интенсивно шел поиск «целостных», синкретических форм познания, которые соединяли бы эмоциональную заразительность и логическую убедительность, захватывали бы разум, сердце и волю. Важнейшим мотивом религиозно-философской мысли была идея преображения человека и на этой основе создания христианской культуры. В этом смысле зарубежье внесло в

мировую литературу волевой и интеллектуальный импульс, который не исчерпал себя до наших дней.

* * *

Религиозные мыслители Русского зарубежья резко различаются по своему мировоззрению. Некоторых из них связывала личная дружба, других разделяла непримиримая вражда. Рассматривать их как целостную группу, казалось бы, невозможно. Тем не менее, весь дальнейший обзор и анализ покажет, как много у них общего в выборе предмета и темы, а также в выработке жанра.

Неоспоримое первенство среди философов зарубежья по широте влияния на современников и последующие поколения принадлежит **Н. А. Бердяеву** (1874–1948). Один из ведущих писателей-мыслителей Серебряного века, при жизни он был одним из самых читаемых русских авторов в Европе наряду с М. Горьким и Д. Мережковским. И сам Бердяев, и многие его современники считали его писателем в большей мере, чем философом. И конечно не случайно, что по прибытии в Париж в 1922 г. он и несколько других мыслителей основали Союз русских писателей. Но в то же время Бердяев был основателем Философской академии в Берлине и Париже и редактором религиозно-философского журнала «Путь».

Бердяев не чувствовал себя скованным определенными формами выражения мысли. Жанр вырабатывается у него в соответствии с темой в процессе творчества. Он нередко допускает читателя в свою лабораторию мысли, раскрывает свой внутренний мир. В некоторых его работах отчетливо звучит «первое лицо»: «я» философа становится не только повествователем, но главным героем его произведений. Литературные, исповедальные и дневниковые, автобиографические, мемуарные черты особенно характерны для поздней книги «Самопознание», но они ощутимы и в более ранних работах.

В литературном наследии Бердяева можно найти широкую палитру жанров, характерных для персонализма и экзистенциализма. В своем эссе **«Предсмертные мысли Фауста»**, помещенном в сборнике «О. Шпенглер и закат Европы» (1922), Бердяев пишет, что Шпенглер «презирает» академическую философию, что он интуитивист, «созерцающий» историю и культуру¹³. Таков во многом и сам Бердяев: однако на его свободное мышление, как и на мышление Шпенглера, академическая философия все же оказала формирующее воздействие.

У Бердяева было особое чутье на злободневные интеллектуальные, духовные, исторические, социальные и психологические темы. Как основателя персонализма его волнует судьба современного человека в мире враждебной ему цивилизации. В современной западной цивилизации он видит «разложение человеческого образа». Актуально и для наших дней звучат его размышления о том, что на смену человеку культуры идет человек цивилизации — «парвеню, одержимый волей к мировому могуществу и овладению всей землей» (376).

Последующие поколения обязаны Бердяеву множеством «крылатых слов», метафор, образов, которые прочно вошли в гуманитарную культуру, хотя и не всегда ассоциируются с его именем. Он широко пользовался научными понятиями, придавая им метафорический, гуманитарный смысл, распространяя их на явления человеческой жизни. Например понятие «энтропии» Бердяев прилагает к социальной жизни: «Стремление к равенству в мире социальном — это та же энтропия, гибель социального космоса в равномерном распределении тепловой энергии, необратимой в энергию, творящую культуру» (380). Похожая мысль была положена в основу нескольких эссе Е. И. Замятина и его же антиутопического романа «Мы». У Бердяева можно обнаружить и многие другие идеи, нашедшие воплощение в литературе XX в., особенно в жанре антиутопии. Близость идей, воплощаемых философией и литературой, свидетельствует о том, что они питались из общих жизненных и идейных источников.

Одним из важнейших источников творчества Бердяева было творчество Достоевского. В книге **«Мирозерцание Достоевского»** (Москва, 1921; Прага, 1923) он пишет, что вся русская философия XX в. выросла из Достоевского, из его нового духа и из его психологии. Главная тема Достоевского — тема свободы, как она поставлена в «Записках из подполья» и «Легенде о Великом Инквизиторе». Анализируя творческий метод Достоевского, Бердяев попутно раскрывает природу собственного философского творчества.

В этой книге Бердяев выдвигает новый подход — он заявляет, что не собирается писать историко-литературное исследование, не предлагает очерк творчества, биографию и характеристику личности писателя. Он не занимается литературной критикой, которую, по его словам, не слишком ценит. Не интересует его и психология творчества. Бердяев определяет свой метод термином «пневматология»¹⁴, который далее раскрывается как постижение индивидуального творческого духа: «выявление мироощущения», «интуитивное воссоздание мирозерцания», «верующее, целостное вживание в мир идей» (384, 387). Бердяев считал, что «к великому явлению духа нужно подхо-

дить с верующей душой, не разлагать его подозрительностью и скепсисом». Он стремится «подойти к Достоевскому путем верующего, целостного интуитивного вживания в мир его динамических идей, проникнуть в тайники его первичного мирозерцания» (387).

Все творчество Достоевского Бердяев рассматривает как особый род художества, основанный не на системе знаний о мире и человеке, а на интуициях — идейной, познавательной, философской (385). Достоевский, по его определению, — величайший метафизик, но его идеи раскрываются не в философском умозрении, а в жизненном «вихре». Через экстатическое испытание идей в их жизненном действии, чаще всего разрушительном, Достоевский приводит читателя к гносеологическому откровению.

К творчеству Достоевского, считает Бердяев, не приложима никакая традиционная форма, никакое готовое определение. Этот вид творчества он называет «новой наукой о духе», «вихревой антропологией» (406). Достоевский — открыватель «апокалипсической антропологии», исследующей человека в ситуациях, находящихся за пределами обыденности, в испытании опыта безграничной свободы. Гностическое озарение, открытие высшей истины, дается у Достоевского в большей мере через раскрываемый опыт зла, чем в его положительных персонажах, в образе «положительно-прекрасного человека» или в рассуждениях «Дневника писателя». Истины открываются писателю через их отрицание, добро — через познание зла, закон — через его попрание, Христос — через явление Антихриста. В образе Великого Инквизитора, считает Бердяев, больше религиозного откровения, чем в образах старца Зосимы или Алеши Карамазова.

Бердяев утверждает, что герои Достоевского — это он сам, что они — различные стороны его души, отражение борьбы чувств и идей во внутреннем мире писателя. В этом смысле его творчество автобиографично и исповедально: он вложил всего себя в свои романы, и именно в романах (а не в публицистике или биографии) следует искать его самого. Бердяев был основоположником взгляда на творчество Достоевского как на творчество философское, метафизическое. Это он одним из первых высказал мысль, что в его романах главными героями являются идеи, а персонажи лишь выразители их. В событийной стороне романов Достоевского он не усматривал эмпирического реализма, считая, что сюжет у него всецело подчинен раскрытию метафизического плана бытия. Главное дело его героев — разгадывание тайны человека, выяснение отношений людей друг с другом, постоянное пребывание в вихре страстей.

Бердяев называет Достоевского величайшим русским философом, подчеркивая при этом, что «академическая философия ему плохо давалась» (399). Его творчество — это «художественная наука, или научное художество» (406), а главный предмет этой науки, этого гнозиса — человеческий дух. Достоевский — «художник мысли», его мысль черзвычайно остра, но именно эта острота служит раскрытию иррациональности и полярности мысли. У Достоевского царят законы мышления, порожденные неэвклидовым умом Новейшего времени (432–433, 504).

Достоевский рассматривается Бердяевым как одна из вершин духовного возрастания человечества. Если картину мира Средневековья иллюстрирует Данте, Возрождения — Шекспир, то Достоевский — наиболее полное отражение современной души. Он показывает мир в том состоянии, когда Бог и дьявол являются не частью внешнего мира, а находятся в душе человека. Современность — это эпоха появления усложненной и раздвоенной души, знающей такие сомнения и соблазны, которые были неведомы прежним векам. Человек новой эпохи утратил способность различать добро и зло, зло стало для него эстетически привлекательным. Бердяев, как и другие мыслители его времени, считал, что Достоевский ощущал привлекательность зла, его красоту. В безднах собственной души он находил страстное устремление к преступным мыслям и делам: отсюда у него чудовищное понятие «идеала содомского».

Бердяев ясно сознавал границу между творчеством Достоевского и классическим православием. Ему были хорошо известны установки патристической аскетики, требовавшей от человека, познающего истину, очищения от субъективных страстей. В образе старца Зосимы Бердяев находит апологию любви к лежащему во зле миру, к падшему человеку. Мыслитель указывает на то, что Достоевский склонялся к признанию полярности божественной природы, темного начала в Боге. Манихейские моменты дуалистического признания равноценности начал добра и зла, по признанию Бердяева, отделяли Достоевского от классического христианства оптинских старцев. Подлинное понимание Достоевского, считает мыслитель, возможно лишь для людей высокой этической культуры. Для незрелой души, эгоистически ищущей безблагодатной индивидуальной свободы, чтение Достоевского может быть соблазнительным и опасным. Борьба амбивалентных страстей — одинаково сильных стремлений к добру и злу, у Достоевского часто как будто не имеет исхода. Оценки дwoятся, границы между противоположностями размываются, «берега сходятся». И тем не менее, Бердяев убежден, что в творчестве До-

стоевского есть особый «катарсис», освобождение от противоречий, выход к Истине в экстатическом озарении.

Цикл работ, объединенных названием **«Новое средневековье»** (1923–1924), со всей очевидностью раскрывает литературный характер творчества Н. Бердяева. Сборник представляет собой литературно-философский триптих о современной эпохе, русской революции и путях истории. В него вошли произведения разных жанров: историософская публицистика, очерк истории идей, а также литературная утопия в форме «пророчества». Бердяев создает определенный умственный настрой, захватывает воображение своими идеями, гипнотизирует, втягивает в свой мыслительный процесс. Книга публицистична, она обращена к широкому кругу мыслящих и читающих людей. Автор стремится выразить идею человека, каким он «задуман» и мог бы стать, если бы люди пытались раскрыть в личной жизни и в истории свои высшие духовные возможности. В утопической части книги писатель создает модель общества, построенного на принципах духовно освоенного и возрожденного Средневековья, соединенного с техническим прогрессом Новейшего времени.

Мыслитель призывает вернуться к исконному христианству, творчески обновленному и обогащенному историческим и научным опытом. Подвергая критике пути цивилизации, Бердяев создает видение крестьянско-монастырской жизни, то есть «позитивную» утопию, которая является в то же время попыткой пророчества о будущем. Утопическое видение нового общества у Бердяева некоторыми чертами напоминает «страну крестьянской утопии» А. В. Чаянова¹⁵. Сам Бердяев называет свою работу «этюдом» и с некоторой досадой пишет в «Самопознании» о том, что именно это произведение принесло ему европейскую известность, хотя у него уже тогда были более серьезные книги. «Новое средневековье» было переведено на четырнадцать языков и о нем много писали.

В отличие от исторического Средневековья, «новое средневековье», каким его видит Бердяев, представляет собой некую духовную реальность, движение прочь от рационализма Новейшего времени к интеллектуально обогащенному мистическому миросозерцанию, сверхрационализму нового типа. Бердяев ставит вопрос: «Прогрессивен ли прогресс?» и не является ли он в действительности отрицанием смысла мира, разрушением основ жизни. Он указывает на то, что возврат к вечному в прошлом отнюдь не является «реакционностью». Реакционен только возврат к заблуждениям обыденного сознания с его трехмерным материалистическим видением, реакционна

привязанность к цивилизации с ее безудержной «похотью жизни», безбожием и бездушием¹⁶.

В «старом мире», с которым так самоуверенно сражается новая эпоха, было немало ценного. Гуманизм, отколовшийся от христианства, поставил великую тему: тему свободы. Личность получила невиданную автономию в результате персонализации и индивидуации человека, развились и утончились этические и эстетические представления, более изощренными стали понятия психологии. Возрождение духовности Средневековья должно впитать в себя все эти достижения, и при этом восстановить подлинно христианские начала в отношениях человека к Богу и к ближнему.

Бердяев пишет: «Мы живем в эпоху обнажений и разоблачений. Обнажается и разоблачается природа гуманизма, который в другие времена представлялся столь невинным и возвышенным. Если нет Бога, то нет и Человека — вот что опытно обнаруживает наше время» (229). В противоположность Ренессансу, современная эпоха многое утратила в мироощущении личности, происходит кризис индивидуализма, демократия способствует понижению уровня личности. Эпоха утратила веру в существование Истины. Остались лишь относительные истины, выбор которых решается «большинством голосов».

В этой же работе Бердяев отмечает существенные изменения в положении философии и приобретении ею нового статуса: «Академическая философия не имеет жизненного влияния»; «Влиятельная философия перестает быть академической, школьной» (236), — пишет он, появляется новая философия, которая стремится приобщиться к жизни. Это приобщение к жизни Бердяев осмысливает в работах по философии истории, указывая пути выхода из тупиков, в которые зашла цивилизация. Он заявляет, что «грандиозное предприятие новой истории нужно ликвидировать, оно не удалось» (239). В мире разложились духовные основы труда и хозяйства. Биржа заняла место церкви. И эта система со всей очевидностью сама себя отрицает и разрушает: порождает мировые катастрофы, революции и войны. Империализм сам себя пожирает. Бердяев предлагает человечеству «путь нового аскетизма»: *«Придется перейти к более упрощенной и элементарной материальной культуре и более сложной духовной культуре»* (239). Причем переход этот необходим как в общественной, так и в индивидуальной жизни: кризис общества неизбежно сопровождается кризисом отдельной личности, в том числе кризисом духовной аристократии. Само слово «элита» переживает понижение смысла, обесценивание.

Предлагая свой выход из кризиса, философ вполне осознает утопичность своих идей для обыденного сознания. Человечество по инерции несется по выбранному пути и уже не в силах остановиться, задуматься. Но Бердяев понимает и другое: если не делать усилий в духовном и культурном направлении, человечеству грозит быстрое вырождение, наступление эпохи технического, или «цивилизованного» варварства. Техническая цивилизация неизбежно стремится развиваться до последних пределов, в этом ее стихийный закон. Неизбежно она будет все более поработать создающего ее человека. В результате человек — царь природы, построит тот самый муравейник, который возникал в пророческих видениях Дж. Ст. Милля, К. Н. Леонтьева, Ф. М. Достоевского, М. Метерлинка и многих других мыслителей прошлого.

Бердяев видит задачу философии в том, чтобы решать проблемы человека в современном мире, духовно вести его за собой, раскрывать христианские истины о человеке и его призвании в мире. Главными «первичными интуициями» Бердяева были идеи свободы и творчества. К этой проблематике он вернулся в эмиграции. В работе **«Спасение и творчество»** (1926) он противопоставляет два понимания христианства: одно проповедует послушание и спасение души, второе — призывает к творчеству, вырастающему из мистического познания бытия. Он показывает, что основная идея святоотеческой аскетики не противоречит творчеству: она призывает к преображению мира и обожению человека. Творческая сторона христианской жизни уравновешивала аскетическую, послушническую: святые не только спасались, «они также творили, были художниками человеческих душ»¹⁷. Бердяев призывал своих современников к творчеству жизни на почве христианской культуры, считая, что подавление творческого начала в историческом христианстве было одной из важнейших причин откола культуры от церкви.

На новом этапе от христианства требуются огромные творческие и интеллектуальные усилия. Простая вера, не требующая умственных усилий, не может устоять в современном мире. Эпоха, прошедшая через искус научности и рационализма, и от веры ждет интеллектуальных озарений. В XX веке люди приходят к вере через знание, через философию, через осмысление кризисного опыта истории и культуры, через апокалиптическую антропологию. «...Простая баба сейчас есть миф, она стала нигилисткой и атеисткой. Верующим же стал философ и человек культуры» (648)¹⁸.

Для понимания природы философского творчества, достигшего расцвета в Русском зарубежье и давшего многообразные формы, осо-

бую ценность представляет самоанализ философов, пытавшихся проникнуть в тайну своего творческого импульса. Среди произведений этого жанра центральное место занимает книга Бердяева **«Самопознание: Опыт философской автобиографии»** (1940), в которой он раскрывает природу своих вдохновений.

Названия глав книги раскрывают ее литературно-исповедальный характер. «Первое лицо» настойчиво звучит уже в оглавлении: «Я и мировая среда», «Одиночество. Тоска. Свобода. Бунтарство. Жалость», «Моя окончательная философия. Исповедание веры». Это центральные темы персоналистической литературы и философии, экзистенциального романа и эссе. В этой книге Бердяев на примере собственного творчества раскрывает основы своего типа философствования. Он ищет истину, но его цель не доказательство заранее принятой рассудочной догмы, а поиск интеллектуального и опытного подтверждения своей интуиции.

В этой книге Бердяев высказал множество ценнейших мыслей о новом типе персоналистического самопознания. Среди своих предшественников в создании философской автобиографии он называет бл. Августина, Руссо, Гете, Чаадаева, Герцена (персоналистичность мышления Герцена, который был «больше художник, чем философ», он отмечал также в книге «Русская идея»). В современной французской литературе Бердяев как на образцы жанра указывает на дневники А. Амиеля и А. Жида, а также отмечает общее влияние Пруста, по-новому поставившего проблему времени и памяти.

Автобиографическое произведение философа, пишет он, может быть по преимуществу либо дневником, либо исповедью, либо воспоминаниями. Однако свою автобиографию Бердяев не относит ни к одному из этих известных видов литературы. Его автобиография — история духа и самосознания. Размышлениям в книге уделено больше места, чем воспоминаниям, событиям личной жизни и истории. Любимые темы и проблемы важнее для этой автобиографии, чем факты жизни. Потому и структура книги не хронологическая, а тематическая, причем темы повторяются в разных разделах. В книге решается задача самопознания «без художественного завуалирования», «познание собственного духа и духовных исканий»¹⁹ — личная «пневматология». Мир раскрывается мыслителю через познание самого себя.

В отличие от научного труда, связанного с «источниками», с которыми полагается вести постоянный диалектический спор, в произведениях Бердяева мысль «питается интуициями жизни» (97). Интуиция же всегда «не только интеллектуальна, но и эмоциональна» (102). Бердяев воспринимает мир как «страсть» и «страстную эмо-

цию» и часто подчеркивает «эмоционально-страстный характер познания» («эрос истины»). Осознанное включение эмоций, страстей и воли в сферу познания характерно для всего направления литературно-философского творчества, о котором идет речь.

Книги и авторы, в которых Бердяев находит вдохновляющий импульс, свидетельствуют о тесных связях его творчества с религиозной мистикой, поэзией, романтической литературой. В мировой литературе, как он признается, он больше всего любит библейских пророков, книгу Иова, греческую трагедию, Сервантеса, Шекспира... Ему близка мистика гностического и профетического типа: мейстер Экхарт, Я. Беме, А. Силезиус; особое значение среди более близких по времени предшественников имели для него Шопенгауэр, Толстой и Достоевский. На страницах книги Бердяев приводит длинный список писателей и поэтов, оказавших влияние на его мышление, на формирование его философской картины мира. Бердяев часто ссылается на биографии великих людей, на книгу Т. Карлейля «Герои, почитание героев и героическое в истории», которую часто цитировали и другие его современники, в частности И. А. Ильин. И это не случайно: всех мыслителей этого времени волновала судьба «гения» в эпоху надвигающегося массового общества.

Бердяев сообщает, что импульсом для его мыслительного процесса нередко становилось чтение романа, «незначительный разговор», или «случайный фильм». Вслед за Розановым, он часто отмечает в «Самопознании», где и при каких обстоятельствах приходили ему в голову идеи. Он признается и в том, что важнейшие его мысли порой бывали вызваны раздражением или гневом, и энергии этих эмоций влияли на выражение мысли. Он всегда чувствовал, что познает не одним интеллектом, а всей совокупностью духовных сил: разумом, чувствами и волей.

Источником философского познания Бердяев считает события жизни, целостную жизнь духа, духовный опыт. «Моя философия не научная, а профетическая и эсхатологическая», — заключает он (105). Несмотря на кризисы в его философском развитии, Бердяев считает себя «философом без развития», так как основные его темы оставались неизменными от юности до старости. В центре его внимания всегда была проблема свободы, личности, творчества, в сущности одна и та же проблема человека, его назначения, смысла его бытия (114).

Почти все темы его творчества, которые Бердяев определяет как основные, — темы одновременно философские и литературные. Принципиальной для Бердяева является связь философии с жизнью

вообще и с жизнью самого философа. «Я никогда не был “чистым” философом, никогда не стремился к отрешенности философии от жизни <...> Невозможно отделить философское познание от совокупности духовного опыта человека, от его религиозной веры, от его мистического созерцания, если оно есть у человека. Философствует и познает конкретный человек...» (117). Бердяев вкладывает в философию «свое человеческое», весь свой экзистенциальный опыт. По существу это подспудно делают и «чистые» философы, но академический стиль требует, чтобы личное начало было предельно завуалировано, субъективные пристрастия и психологические проблемы скрыты от глаз читателя. Однако всегда существовали мыслители, понимавшие, что именно их внутренний мир, их проблемы представляют особую ценность как человеческий опыт.

Как и многие другие философы его круга, Бердяев определяет характер своего писательства словом «созерцание». Созерцание он понимает как активный творческий акт, прорыв к иному миру, миру духовному, «умному». Созерцание отличается от других форм активности духа тем, что в нем нет борьбы противоречий, конфликта, противостояния противоположностей. В состоянии созерцания противоречия преодолеваются, мыслитель воспринимает явления в их цельности. Все это, казалось бы, делает его писателем. Вместе с тем Бердяев не считает себя «художником», «артистом»: по его признанию, ему трудно выразить свое конкретное видение мира. В отличие от писателя-художника, он мало интересуется формой своих произведений. В печать он отдает рукопись в том виде, как она сложилась изначально, без редактирования. Он подчеркивает, что это не писательство, но особый тип философствования, для которого источниками вдохновения служат сама жизнь, человек, культура, искусство и литература. При этом свое призвание Бердяев ощущает именно как призвание философа: его вдохновляют духовные усилия, направленные на познание человека.

Принадлежа к философам свободного стиля, Бердяев не хочет идти академическим путем, писать «диссертации и исследования, далекие от жизненной борьбы» (100). Свою философию он называет экзистенциальной, в смысле ее непосредственной связи с жизнью. Основателями этого типа философии Бердяев считал бл. Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Кьеркегора и Ницше; он относит к этой же группе Достоевского и Льва Шестова. «Экзистенциальное» философствование, в его понимании, существовало всегда: оно уходит своими корнями в древнюю мудрость, в религиозное понимание судьбы человека. «Источник философского познания — целостная

жизнь духа, духовный опыт» (104). «Моя философия не научная, а пророческая и эсхатологическая» (105).

Во всех произведениях Бердяева чувствуется школа академической философии. Однако он не раз повторяет в «Самопознании», что он не признавал профессорской, школьной философии: он — «философ-моралист, философ, занятый постижением смысла жизни» и пытающийся изменить жизнь «согласно с этим смыслом» (101). Проблема моральной философии всегда была для него центральной. Но это мораль особого рода: он всегда восставал против морального императива, рационалистической морали долга и защищал «мораль сердечного влечения» (108). В этом Бердяев видел проявление своей «русскости». Сосредоточенность на этической жизненной проблематике сближает его с писателями. Он пишет: «Проблематика Достоевского, Ибсена была моей нравственной проблематикой» (109).

Бердяев ставит перед собой проблему противостояния личности и «массы», группы, общества. Он отказывается подчиняться власти общего, общеобязательного, группового, особенно в духовной сфере. Эта склонность души в свое время продиктовала ему отход от марксизма: массовость, коллективизм, социально-обязательные формы поведения оказались несовместимыми с его требованиями свободы и творчества. Бердяев всегда выступал защитником морали неповторимо-индивидуального.

Развитием этой позиции в гносеологии является протест Бердяева против норм и законов обыденного сознания, утилитаризма, рассудочности. Он признается, что у него «слабая способность к систематическому развитию мысли» (244) и что в процессе творчества он не столько развивает мысль, сколько ищет формулировки для своих интуиций. «Моя философия никогда не была профессорской. <...> Во мне нет того, что называют обдумыванием, дискурсивным, выводным мышлением, нет систематической, логической связи мысли <...> Я мыслитель типа исключительно интуитивно-синтетического. У меня бесспорно есть большой дар сразу понять связь всего отдельного, частного — с целым, со смыслом мира. Самые ничтожные явления жизни вызывают во мне интуитивные прозрения универсального характера. При этом интуиция носит интеллектуально-эмоциональный, а не чисто интеллектуальный характер» (255–256). Интуитивные прозрения воплощаются у него в афористической форме: «Афоризм есть для меня микрокосм мысли» (256). К литературным качествам мышления Бердяева относятся метафоричность и парадоксальность. Из-за этих свойств его часто не понимали, или понимали превратно, в результате чего хвалили враги и ругали единомышлен-

ники. Надо сказать, что и восприятие наследия Ницше и Льва Шестова было осложнено подобным же непониманием.

По своему духу Бердяев — романтик и критик цивилизации, буржуазного государства, массового общества потребления. Он ставит природу выше «кошмарных законов цивилизации» (120). Мир Божий для него исполнен смысла, тогда как «мир сей», создаваемый людьми, во многих случаях представляется ему преступным и бессмысленным. Против «мира сего» бунтует и природа, и человеческая индивидуальность. «Вся эта цивилизованная и социальная жизнь с ее законами и условностями не есть подлинная, настоящая жизнь» (125).

Бердяев рассматривает себя одновременно «извне» и «изнутри», однако внешние события служат фоном и антуражем для выявления характера центральной фигуры. Помимо портрета автора, в книге присутствуют и другие лица, рельефно, хотя и лаконично, очерченные: Жак Маритен, философы и писатели Франции и Русского зарубежья. И все же в своей автобиографии Бердяев предельно интроспективен и эгоцентричен: он открыто ставит своей целью создать автопортрет, многогранный и объемный, и этой цели подчинены все другие задачи. В центре книги — «я» ее автора со всеми его субъективными притяжениями и отталкиваниями. Повествование ведется «от первого лица», и первое лицо определяет исповедальную тональность звучания. В то же время в этом портрете человек другого времени может узнать самого себя, сопереживать автору, следовать за сложными извилинами его мыслей и чувств. Образ автора — при всей его «единственности» и документальности, это еще и «герой своего времени», воплощение извечных проблем и невоплощенных возможностей человека.

Бердяев глубоко верил в способность литературы и философии воздействовать на мир и изменять его. Ему свойственна «экзистенциальная тревога», «взволнованность души», характерная для его времени. Эта «тревога», по его мнению, была вызвана предшествующей духовной работой писателей и мыслителей: «После Достоевского, Ницше, Ибсена, Кьеркегора родились новые души. В них нет спокойствия, подчиненности объективному порядку, которые поражают в человеке старого христианского типа и в человеке античном» (296).

Бердяев, по его собственному определению, личность не лирическая, а драматическая. Как драма показан его противоречивый путь в философии. После традиционного религиозного воспитания в семье (некоторые представители которой ушли в монастырь), он сделал крутой поворот к марксизму в студенческие годы, а затем путем

жизненных испытаний вернулся к православию в зрелые годы. Предельно трудна для него тема исповедания веры: церковные современники не принимали его как православного мыслителя. Западные коллеги, выяснив от них, что по Бердяеву «нельзя судить о русском православии», определили его как «индивидуального христианского философа». Перед Западом и Россией Бердяев исповедовал «христианство как религию свободы и творчества, а не авторитета и традиций» (303).

Он с горечью переживал «невозможность сказать людям самое главное так, чтобы они восприняли»: «Я не умел дать почувствовать свою центральную тему» (309). Между тем он называет более десятка стран, где он выступал с лекциями и публиковал свои работы. Разные источники свидетельствуют о том, что Бердяев был самым переводимым русским автором в Европе, был особенно популярен в Англии, а во Франции по своей известности не уступал М. Горькому и Д. Мережковскому. Несмотря на субъективное ощущение «непонятости», философ отчетливо сознает, что ему принадлежит виднейшее место в культуре эпохи, и объективно оценивает то влияние, которое он оказал на своих современников.

Автобиографию Бердяева можно считать как литературным произведением, так и документальным материалом по «истории идей». Она много дает для понимания духовной жизни эпохи, для представления об истории философии XX в.: это ее объективная сторона. С другой стороны, это история единственной души, через свой опыт познающей мир. Душа мыслителя — главный предмет книги, важнейший угол зрения в ней — субъективный.

* * *

Лев Шестов (Лев Исаакович Шварцман, 1866–1938) многими был признан одним из самых литературно одаренных религиозных мыслителей. «При изучении Шестова обращает на себя внимание его исключительное литературное дарование», — писал В. В. Зеньковский в «Истории русской философии», отмечая, что «литературные круги ценили и ценят его гораздо выше, чем круги философские»²⁰. Как писателя его оценивал Н. А. Бердяев, наиболее глубоко понимавший суть его творчества: «Шестов очень талантливый писатель, очень оригинальный, и мы, непристроившиеся, вечно ищущие, полные тревоги, понимающие, что такое трагедия, должны посчитаться с вопросами, которые так остро поднял этот искренний и своеобраз-

ный человек. Шестова я считаю крупной величиной в нашей литературе...»²¹

Критик Г. В. Адамович также отводил ему заметное место в литературе, напоминая, что своими учителями Лев Шестов считал не столько философов систематизаторов, сколько великих писателей²². Шестов не раз признавался в том, что источниками его философских вдохновений были великие произведения литературы. О первом импульсе своего творчества он вспоминал: «Моим первым учителем философии был Шекспир. От него я услышал столь загадочное и непостижимое, а вместе с тем столь грозное и тревожное: время вышло из своей колеи... От Шекспира я бросился к Канту... Но Кант не мог дать ответы на мои вопросы. Мои взоры обратились тогда в иную сторону — к Писанию»²³.

Это признание свидетельствует также и о том, что основным пафосом творчества Шестова был пафос не литературоведческий, а религиозно-философский. В истинах Откровения он надеется обрести более глубокое понимание человека, чем то, которое может дать научная философия. Ближе к пророкам Библии стоят для него великие поэты и мистики, чем философы-рационалисты. Во многих своих работах Шестов обличает пристрастие философов к общим идеям и возмущается тем, что человечество так загипнотизировано этими идеями, в то время как живой мир полон индивидуального своеобразия. Писатели и поэты имеют смелость отстаивать ценность индивидуального жизненного опыта отдельного человека, при этом не обязательно великого или известного. Именно поэты и писатели говорят о трагедии человека в мире, о его жизни, неминуемо ведущей к смерти, о его страданиях, разладе с миром и с самим собой.

Готовность Шестова признать себя писателем, литератором, связана у него, как и у Бердяева, со стремлением оградить свое творчество от рационалистических суждений и академических требований, исходящих от представителей «профессорской» философии. У Шестова особая логика и ею обусловлено построение всех его работ. Любимые темы и образы переходят у него из книги в книгу, раскрываясь новыми гранями в новом контексте. Этот тип развития темы он сам называл «музыкальным», его можно назвать и поэтическим, и литературным. «Музыкально» выстроены все его наиболее известные произведения. Для него не столь существенна хронологическая последовательность в истории идей; он ломает границы между сферами знания, но ему крайне интересны связи между мыслителями в мироощущении и постижении мира, общие темы и мотивы их творчества.

В развитии мысли Шестова важную роль играют литературные ассоциации, образы, метафоры, парадоксы. Он пользуется всем спектром интонаций, от иронии до пафоса. Но религиозно-философская задача его произведений этими стилистическими особенностями не отменяется. Его главная задача — поиск истины о человеке, его отношениях с Богом и миром. Духовный и жизненный опыт великих писателей, созданные ими образы являются для Шестова материалом для развития собственных идей, связанных с мирочувствием, творчеством и познанием.

Столь разные мыслители как Зеньковский и Бердяев единомышленны в том, что важнейшим качеством мысли Шестова является «страстность в искании истины»²⁴, «болезненно идеалистическое требование правды»²⁵. Бердяев пишет: «Он жаждет открыть ту *действительность*, которая скрыта под писаниями Толстого, Достоевского, Ницше, его интересует не “литература” и “философия”, не “идеи”, а правда о *переживаниях* всех этих писателей, реальная душа их, живой опыт» (282).

В своей оценке Достоевского, Толстого и Ницше Шестов порой навязывает свои психологические схемы, вносит самого себя. Но тем не менее его подход объясняет в творчестве и духовном развитии великих искателей истины нечто такое, чего не видят представители научно-позитивистского, фактографического метода. А это «нечто», — может быть, самое главное в творчестве — вызванное переживанием трагизма бытия индивидуальное мирочувствование художника или мыслителя, которое часто остается не высказанным. Шестов бьется за признание «прав подполья» — и не только в отношении известного персонажа Достоевского, но в более широком метафизическом смысле: его волнует выявление внутреннего конфликта между обыденным и трагическим сознанием в духовной жизни творческой личности — мыслителя, писателя, богослова или религиозного деятеля.

Философия Шестова в наибольшей мере обязана творчеству Шекспира, Достоевского, Толстого, Паскаля, Ницше, Кьеркегора. Он писал также о Пушкине, Гоголе, Тургеневе, Чехове, Сологубе, Ибсене. Множество имен писателей и поэтов разных времен и народов рассыпано по его сочинениям. Интерес Шестова к литературе связан со стремлением открыть для философии новые возможности познания, не связанные с научной традицией «сведения к общему». Подход Шестова к литературе Бердяев называет «психологическим», но гораздо больше к нему подходит используемый им термин «пневматология» — интуитивное постижение духа: мирозерцания и мирочувствия писателя. Именно эту задачу решает Шестов, хотя его

«пневматология» в конечном итоге играет подчиненную роль, служит задаче познания цельного человека через его творчество.

В своем религиозно-философском поиске Шестов исходит из реального положения человека в мире — из его переживаний, страданий, вдохновений и порывов. Этот подход дает Бердяеву основание считать его представителем, а может быть и одним из основателей экзистенциализма. В оценке отношения Шестова к экзистенциализму Бердяев и Зеньковский радикально расходятся, так как и экзистенциализм они оценивают с противоположными знаками. Связь Шестова с экзистенциализмом видели и европейские писатели-философы, в частности Камю, уделивший ему внимание в своем сборнике литературно-философской эссеистики «Миф о Сизифе».

В понимании метода Шестова существуют прямо противоположные оценки. Д. Г. Лоуренс, переведивший «Апофеоз беспочвенности» с подстрочника, писал: «...Мне нравится, что он бросается на Рассудок как рассерженная курица»²⁶. М. Унамуно, напротив, считал его рационалистом. Бердяев отмечал, что борьба Шестова против рационализма ведется все же на почве рационального познания. Прививка классической философии чувствуется во всех его писаниях, хотя он отстаивает истины Откровения. Как экзистенциалист Шестов требует для себя свободного выхода в область богословия и комментирования Священного Писания. Это необходимо ему для решения проблемы человека в современном мире, для разработки «метафизической антропологии».

Начиная с первых известных работ, Шестов ведет острую борьбу с «обыденным» сознанием и страстно отстаивает права сознания «трагического». По существу это все та же борьба против системной философии, позитивизма, различных видов рационализма. В работе «Шекспир и его критик Брандес» (1898) Шестов защищает Шекспира от позитивистской критики. В дальнейших его работах Шекспир, особенно его Гамлет, явно или скрыто присутствует в виде упоминаний, аллюзий, цитат. Немногогласно и как бы мимоходом мыслитель раскрывает общность духа Шекспира и писателей, отделенных от него столетиями, например, Достоевского. Три большие работы Шестова, созданные им на рубеже веков в России, были посвящены Толстому, Ницше и Достоевскому: «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» (1899), «Достоевский и Ницше. (Философия трагедии)» (1903), «Апофеоз беспочвенности» (1905). За ними последовал сборник «Начала и концы» (1908), в который вошла работа об А. П. Чехове, вызванная смертью писателя.

Рассматривая литературные процессы 1920–1930-х гг., необходимо учитывать названные работы Шестова, так как в этот период они были переизданы либо по-русски, либо в переводах на основные европейские языки. Эти издания открыли Шестову дорогу к европейскому читателю: они пользовались большой известностью в литературной среде Франции, Германии, Англии. Благодаря этой известности, Шестов стал почетным участником франко-русских встреч в Париже и философских декад в Понтиньи. Он был приглашен в Ницшевское общество в Германии, печатался на страницах его ежегодника, а также во многих научных и литературных периодических изданиях европейских стран. Как признанный автор Шестов смог открыть двери своего дома для общения с европейцами. Беседы с ним, так же как и его работы, вдохновляли ведущих мыслителей и писателей его времени, таких как Камю, Батай, Унамуно, Лоуренс.

В книге «Достоевский и Ницше», которую Бердяев оценил как лучшее из написанного Шестовым, философ писал: «Кончается для человека тысячелетнее царство “разума и совести”; начинается новая эра — “психологии”, которую у нас в России впервые открыл Достоевский»²⁷. Эти слова можно считать формулой экзистенциальной литературы и философии этого времени. Шестов показал, что человек в творчестве Достоевского разорван антагонизмом между разумом и своей «психологией», своими нравственными понятиями и требованиями свободы. Шестова потрясло открытие «душевного подполья» в творчестве Достоевского и — под его влиянием — Ницше. Он считал, что эти открытия предварили вторжение психоанализа в сферу бессознательного.

Рукопись книги «**Sola fide (Только верою)**», над которой Шестов работал в Швейцарии между 1911–1914 гг., имела сложную судьбу и, как и названные работы, начала оказывать воздействие в более поздние годы, когда своими частями вошла в опубликованные произведения²⁸. Первая часть ее посвящена греческой и средневековой философия, вторая — Лютеру. Между этими двумя частями (возможно, случайно) находилась глава о Толстом. Позднее части этой рукописи были изданы в составе сборников «*Potestas clavium*» (1923) и «На весах Иова» (1929), где заняла свое место и статья о Толстом: «На страшном суде (Последние произведения Л. Н. Толстого)».

Книгу «**Potestas clavium (Власть ключей)**» составили работы, созданные в России в 1914–1918 гг., однако сборник был впервые издан на русском языке в Берлине в 1923 г. Книга посвящена проблемам соотношения философии и религии, разума и веры. Здесь, как в других работах Шестова, его мысль вырастает в равной мере из философ-

ских, религиозных и литературных источников: из Св. Писания и эллинистической философии, западной теологии периода реформации и из философии Нового времени, из творческих открытий Шекспира и Пушкина, Достоевского и Толстого, Тютчева и Вяч. Иванова. В эту же книгу вошла работа о русском Серебряном веке: «Вячеслав Великолепный (К характеристике русского упадничества)».

Сборник **«На весах Иова (Странствования по душам)»**, изданный в Париже в 1929 г., включил работы 1920–1927 годов. Он состоит из трех как будто мало связанных между собой и неравноценных по жанровому составу работ. В первую часть, которая носит название «Откровения смерти», включены написанные в разное время работы о Достоевском и о Толстом. Их объединяет мотив «второго зрения», дарованного обоим писателям посетившим их ангелом смерти. Шестов показывает, что два великих русских писателя с разной степенью откровенности подходят к проблеме трагизма бытия. Толстой до поры до времени пытается скрыть свой опыт соприкосновения со смертью, свой опыт безумия, — он пытается удержаться в обыденности, ищет спасения в рациональной морали. Тогда как Достоевский безоглядно бросается в бездну трагического опыта и именно на грани безумия открывает свои главные истины.

«Мудрейшие из людей еще с древнейших времен живут в загадочном безумии незнания...»: таким утверждением открывается статья Шестова «Преодоление самоочевидностей» (1921)²⁹. Философы всегда признавали, что самое существенное в жизни нельзя объяснить рационально. На вопрос, что такое жизнь, что такое душа, дух или разум, не отвечает ни наука, ни научная философия. Даже Юм и Кант благоговейно умолкали перед загадкой связи души и тела, воздействия «самой утонченной мысли на самую грубую материю» (18). Тем не менее, массы образованных людей продолжают верить исключительно в человеческий разум и в науку, продолжают основывать свое понимание мира на «здравом смысле» и «повседневном опыте», и они по-прежнему настороженно относятся к «чудесам». Хотя чудом является весь непостижимый в своей сложности и красоте Божий мир.

Когда мысль ученого упирается в вещи, рационально не объяснимые, он пользуется доводом Аристотеля: «Здесь необходимо остановиться». И тут у него, как будто, нет никаких преимуществ перед мало образованным обывателем. Туда, где не действуют законы разума, наука старается не заглядывать, в страхе ощутить свое бессилие. За наукой следует и философия, основным постулатом которой остается вера в человеческий разум. При таких воззрениях самое значи-

тельное и самое важное в жизни человека оказывается несущественным и даже несуществующим.

В философии, которая не хочет остановиться перед тайнами бытия и продолжает свободный полет в неизвестное, доступом к познанию истины становится духовный опыт. Достоевский отказался от общепризнанных истин, «выпал из всеобщего», из «всемства». Всеобщие истины здравого смысла он считал источником всего зла на земле. Выводы рассудочной позитивной науки казались ему каменной стеной, перед которой человек принужден в отчаянии остановиться.

Статья о Достоевском показывает, в какой значительной степени философские интересы Шестова определяются «Записками из подполья». Он распространяет понятие «подполья» на всю сферу эмпирического бытия: «это жизнь, со всех сторон ущемленная, это подполье». Подполье для Шестова, как и для Бердяева, неразрывно связано с темой свободы. Достоевский на собственном опыте открыл, что человек боится свободы. Большинство людей даже не подозревают о том, что свобода дарована им самим фактом их рождения. Но и те, кому она открылась, «лучшие из людей», продолжают жить в своем привычном подполье. «Не худшие из нас, а лучшие — живые автоматы, заведенные таинственной рукой и не дерзающие нигде и ни в чем проявить свой собственный почин, свою личную волю», — заключает Шестов (49).

Здесь начинает разворачиваться любимая тема Шестова: спор универсалий рассудка с «капризом» индивидуальной воли. Подпольный персонаж заявляет права своей «глупой волюшки» в споре с истинами, открытыми наукой, с законами природы, с законами логики. Для позитивной науки индивидуальность не представляет интереса. Не похожий на других человек — случайность, ничем не охраняемая. «Человека никто не охраняет, науке он не нужен» (53). В истории остаются только объективированные проявления духа, например в веках остается учение Сократа, но Сократ-человек гибнет без следа, со своим внутренним миром, своими чувствами, своей индивидуальностью, своим «иррациональным остатком». Достоевского же интересует как раз индивидуальность, он встает на защиту прав отверженного всеми мелкого чиновника Его подпольный персонаж стоит за свой каприз, потому что этот каприз дает ему ощущение, что он человек, а не штифтик.

Шестов считает, что было бы слишком просто видеть в бунте подпольного человека банальный эгоизм. Тот каприз, о котором так много говорит подпольный герой, та «волюшка», по которой ему хочется пожить, вовсе не выгодна, не удобна, и даже, может быть, мучительна

для человека. Очевидно, что он тоскует по чему-то «другому», чему не находит названия. Им управляет не только психическая и телесная стихия. Основным источником его энергии — это искаженная духовность. Однако сознание своего права на свободу, даже на таком уровне, Шестову представляется важным открытием о человеке. В обыденной жизни бессознательное оказывается единственной сферой, в которой еще живет инстинкт свободы, хотя он предельно изуродован.

По убеждению Шестова, и в этом он сходится с Бердяевым, подпольный человек это сам Достоевский. «В “Записках из подполья”, — писал он ранее в статье о Толстом, — перед нами живой, настоящий Достоевский», которого не найти ни в публицистике, ни в биографических исследованиях³⁰.

Как и большинство русских мыслителей его времени, Шестов выступает в защиту исконной метафизической свободы человека против законодательного морализма в жизни и в философии. Одна из его центральных тем — «закон иррационального противоборства», заключающийся в том, что рассудочный «моральный императив» провоцирует дух противления со стороны бессознательной сферы, воли и эмоций человека. Эта тема, объединяющая Шестова с Ницше и Достоевским, не случайно стала центральной в психологии Новейшего времени: в нее упираются все проблемы «автономной этики», безрелигиозного этического воспитания.

Вторую часть сборника «На весах Иова» составляют этюды под общим названием «Дерзновения и покорности», идеи которых выросли на почве духовной культуры, не ограниченной ни пространством, ни временем, ни системами разделения наук и искусств. Третья часть включает работы по философии истории, написанные во второй половине 1920-х гг.: о Спинозе, Паскале и Плотине (в порядке следования). Состав этой части показывает, что в сфере философии Шестова привлекают мыслители, которые не доверяли человеческому разуму, хотя бы сами этот разум представляли. Среди его любимых героев — Блез Паскаль, философ и математик, который тем не менее разрушил чары рационального знания («Гефсиманская ночь. (Философия Паскаля)», 1924). С Паскаля, как считает Шестов, в Новое время начинается «свободный полет» религиозно-философской мысли, не связанной императивными установками рассудка.

Сложные отношения притяжения-отталкивания связывают Шестова со Спинозой, Кантом и Гуссерлем. Гегель является его постоянным оппонентом, часто незримым. Однако Спиноза, как и другие мыслители, интересует его не в том плане, как он представлен на магистральной линии истории философии, а как «пасынок времени»,

не сумевший выразить свои самые глубокие мысли. В действительности, как показывает Шестов, подобные мысли и невозможно выразить в доступной рациональной форме. Работы сборника прочно связывает единство общей идеи и подчиненных ей мотивов и тем. Вся структура книги, от заглавия, названий составляющих ее частей до внутреннего построения каждого этюда свидетельствует о «музыкальном» замысле. Это философская симфония на материале жизненного и духовного опыта, в которой на глазах читателя раскрываются захватывающие идеи о познании, творчестве, свободе.

В книге **«Кьеркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)»** (1-е изд. на фр. яз. 1936, на рус. яз. 1939) Л. Шестов в захватывающей стилистической манере представляет всю историю философии, с тем, чтобы привести читателя к пониманию сущности экзистенциализма как новейшего типа познания. Гегель у Шестова предстает как воплощение 25 веков европейской мысли, в основе которой лежит «соблазн знания»³¹. Серен Кьеркегор увидел ложность рационалистических посылок своего предшественника. Свою философию, в противоположность умозрительной, спекулятивной, он назвал «философией экзистенциальной, т.е. философией, несущей человеку не “понимание”, но жизнь» (628).

В книге о Кьеркегоре Шестов подтверждает для себя давно сделанное им открытие, что источником философии является «не удивление, а отчаяние» (627, 635, 659 и далее). Страдающий человек обращается не к Гегелю, а к библейскому Иову, ищет прибежища в опыте другого страдающего человека. Основной мотив философии Кьеркегора — «вопли Иова». Эти страдания, трагизм положения человека в мире не поддаются познанию рассудочными методами, их не объясняет системная философия. Тогда как в экзистенциализме происходит решительный поворот к субъекту, через внутренний мир человека показан окружающий его внешний мир, раскрываются его отношения с этим миром, конфликтные и трагические. Шестова привлекает к Кьеркегору то, что он ищет прибежища не в общих понятиях разума и не в «утешениях», приносимых, например, философией стоиков, а в вере, которую разум квалифицирует как абсурд. Принуждению рассудочного знания он противопоставляет свободу веры. Вера освобождает человека из оков необходимости, общепризнанных истин, которые веками владеют сознанием человечества.

Секрет притягательности произведений Шестова (а в некоторых случаях и отталкивания) — в эмоциональном воздействии, в заразительности, захватывающем характере его идей и стиля. Он владеет неисчерпаемым запасом возможностей, используемых в ораторских

и публицистических жанрах. В его произведениях применяются приемы, открытые Ницше и Достоевским: «полифонизм» и диалогизм, драматический характер изложения идей.

Эссеистика Шестова построена на внутренней драме, на борьбе идей. «Чужой текст», чужие и чуждые автору мысли часто присутствуют в тексте без объяснения, кому они принадлежат, и остается неясным, чью точку зрения защищает или опровергает автор. По этой причине даже проникательные современники Шестова иногда понимали его превратно. Но все проясняется, когда творчество Шестова рассматривается в целом, когда отдельные произведения высвечивают и отражают друг друга.

В стиле Шестова, как и многих мыслителей Русского зарубежья, присутствуют элементы модернизма: стремление к преодолению «литературности», тяготение к устному, речевому слову, отказ от установленных границ между разными видами творчества, уход от принятых жанровых форм, кажущаяся бесструктурность и бессистемность. Но в то же время, здесь нет ничего общего с «потокосознанием» писателей-модернистов и тем более с «бессвязным лепетом» авангардистов. К Бердяеву и Л. Шестову в стилистическом отношении близок Б. П. Вышеславцев.

* * *

За романтизм, утонченность чувств, страстность и поэтичность стиля мышления **Б. П. Вышеславцева** (1877–1954) называли «Рахманиновым русской философии»³². Он в большей мере «писатель на философские темы», чем академический философ, как и большинство русских мыслителей этого круга. Действительно, в его произведениях теряется грань между философским и художественным творчеством. Его философия опирается на эстетический опыт, на литературу и многим обязана любимым писателям Русского зарубежья — Пушкину и Достоевскому.

Как и многие его выдающиеся современники, Вышеславцев получил философское образование в России, но завершил его в Европе: в университетах Германии, Парижа и Рима. Ф. А. Степун писал о нем, что это был «один из тех широких европейцев, что рождались и вырастали только в России»³³. Сходное мнение высказал С. Левицкий: «Юрист и философ по образованию, тонкий эпикуреец в мирском и духовном смысле и ультраевропеец, какие бывали только в России...»³⁴

И тем не менее, Вышеславцев стремился сохранить верность русскому пути в философии: он привез в Европу русский дух, хотя и обогащенный европейским образованием. Он сам так сформулировал идею своей деятельности: «Философия должна быть теперь не изложением малодоступных для людей теоретических проблем, но учительницей жизни»³⁵. Подобно Бердяеву и Шестову, Вышеславцев определяет тип и задачи своего философствования через предшественников: его привлекает традиция Сократа и Платона, с которой всегда был связан русский идеализм, его мысль захвачена византийским христианством.

Коренные различия русского и европейского типа мышления, зависимость характера мышления от духа, религии Вышеславцев анализирует в книге «Вечное в русской философии». Это противопоставление, предложенное еще славянофилами, в том числе И. В. Киреевским, в среде Русского зарубежья имело широкое распространение. Почти все видные мыслители того времени оставили размышления на эту тему. Сопоставление католицизма и православия в работе Вышеславцева переходит в сравнительное исследование национальных характеров. «Наша встреча с западными философами сразу обнаружила разницу душевных и духовных установок»³⁶, — пишет он. Философия та же, но подход другой. На западе интеллектуализм, у русских — чувство и интуиция. Из Германии русские люди привозили «учености плоды», но «дух пылкий и довольно странный» привозили туда сами. В Германии все уже было научно дифференцировано, царил научный рационализм и «Абсолютное» было предано забвению. Русские же продолжали сводить свои искания к «последним» вопросам и не очень интересовались научными системами или гносеологией. Для западного ума в русских философских сочинениях привычной логики как будто нет. В действительности это только другая логика: логика целостного, интуитивного, и созерцательного постижения.

Работы Вышеславцева отличает эссеизм и этюдность. Он не стремился к созданию философской системы, каждая его книга, как это можно видеть и у Шестова, но в упрощенном варианте, является музыкальной разработкой любимых тем и мотивов. Все исследователи его творчества отмечают его блестящий литературный стиль. О чем бы ни писал Вышеславцев, свои мысли он дополняет строками из поэзии Данте, Гете, Пушкина, Баратынского, Тютчева. Не только по форме, но и по предмету его этюды представляют большую ценность для литературоведения и искусствознания, для эстетики в целом.

Вопросам литературы, культуры, психологии, этики, права, идеологии посвящены все основные его сочинения периода эмиграции: «Русская стихия у Достоевского» (1923), «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929), «Этика преображенного эроса» (1931), «Философская нищета марксизма» (1952), «Кризис индустриальной культуры» (1953), «Вечное в русской философии» (изд. посм. 1955). Вышеславцев ставил перед собой ту же задачу, что и многие его современники: обратить философское мышление к познанию самой жизни, внутреннего мира и социального поведения человека. Из всех русских мыслителей его эпохи Вышеславцев испытывал наиболее серьезное тяготение к психоанализу. В середине 1920-х годов он лично познакомился с К. Г. Юнгом, а в 1930-х годах подготовил и выпустил четырехтомное издание его сочинений в сотрудничестве с Э. К. Метнером, братом известного композитора. Основные сочинения Вышеславцева пропитаны юнгианством. Он считал, что психоанализ К. Г. Юнга вывел философию из тупика материализма, указав на значение мифа и символа в раскрытии основ культуры, в изучении коллективного бессознательного. К теориям Фрейда Вышеславцев относился критически, но Юнг стал путеводной звездой его исканий. Писателей и философов юнгианский вариант психоанализа привлекал тем, что он проникал в лабораторию творческого процесса. Изучение этой области открывало новую страницу не только в психологии, но и в искусствознании, и литературоведении.

Главное произведение Вышеславцева, объединяющее литературные, религиозно-философские и психологические темы не просто под одной обложкой, но и в определенную систему воззрений — **«Этика преображенного эроса»** (1931). Вышеславцева всегда особенно привлекала тема, которую разрабатывали Достоевский, Ницше, Лев Шестов и мыслители зарубежья: фундаментальный конфликт сознания (совести) с бессознательным; природа «духа противоречия», своеволия в человеке. Этот конфликт Вышеславцев вслед за представителями научного психоанализа называет законом «иррационального противоборства». В исследовании этой темы он опирается на работы современных психологов Э. Куэ и Ш. Бодуэна, на идеи М. Шелера и Э. Гартмана.

Общество, построенное на «этике закона», считает Вышеславцев, слишком многого требует от человека, не давая взамен самого насущного: духовности и любви. Христианство приносит радикально новую этику любви и благодати. Того, кто любит Бога и своего ближнего, не надо убеждать не убивать, не красть, не клеветать и не завидо-

вать. Истинная любовь к ближнему исключает зло даже в мыслях. Этика благодати устанавливает новые отношения между людьми, между человеком и природой, между духом и плотью, между разумом и сердцем.

В противоположность этике закона, этика благодати обращается не к рассудку, а к сердцу: она призывает человека всем своим целостным существом, разумом и сердцем полюбить Истину и Добро. «Всякий закон должен быть сначала свободно признан, всякий авторитет должен быть свободно принят, всякая власть и всякое право должны быть свободно установлены» (189).

Переход от этики закона к этике благодати в современных условиях Вышеславцев видит в «сублимации произвола», то есть в духовном преображении подсознательных инстинктов. Ступенью к такому преображению, в понимании философа, может стать творчество. В этой идее творчества как преобразующей силы проявляется близость Вышеславцева к Бердяеву. И так же как Бердяев, он сознает, что творчество — художественное, философское, научное, техническое — требует дисциплины и даже аскезы. Вышеславцев пишет о христианской аскезе как о «грандиозном замысле сублимации»³⁷.

Вышеславцев стремился взаимно «обогатить» христианскую аскетику и психоанализ. Он считал трагической ошибкой разрыв между психологией и религией, и был убежден, что подлинная сублимация возможна лишь при наличии Абсолюта и должна возводить дух к его постижению (80). Системы, в которых место Абсолюта пустует, заменяют сублимацию профанацией, не телесное возвышают до духовного, а наоборот духовное понижают до душевного и физиологического. Понятие «Абсолюта» Вышеславцев заимствовал, по всей видимости, не только из германского идеализма, но также из восточных учений, которыми серьезно увлекался.

У Вышеславцева было стремление к обнаружению внутреннего родства всех религий, к отождествлению внешне сходных понятий и методов. Так в его работах проводятся параллели между христианской аскетикой и йогой, даосизмом, дзен-буддизмом. Рассматривая аскетику исихазма, мыслитель по существу сводил его мистическую сторону к разновидности медитации, к упражнению воображения, к приемам самовнушения. Он полагал, что практика «Иисусовой молитвы» представляет собой «обработку подсознания при помощи воображения» (72). Вышеславцев знал, что православная аскетика с недоверием относится к воображению, но полагал, что это недоверие относится только к «дурному воображению», к ложным образам, к соблазнам воображения.

Книга **«Вечное в русской философии»** вобрала в себя все основные направления исследований Вышеславцева. В нее вошли работы разных лет, в том числе статьи, опубликованные в журнале «Путь» в 1920–1930-х годах. И тем не менее, в книге достигнута некоторая цельность, определяемая индивидуальным подходом к поставленным вопросам. Эстетические, психоаналитические, литературоведческие, этико-правовые и социально-политические этюды складываются в стилистически однородную мировоззренческую картину.

В работах, собранных в этой книге, Вышеславцев, как будто, освобождается от своих эзотерических увлечений и раскрывает преимущества христианства перед восточными религиями, показывает, как человечно евангельское благовествование, как расцветает личность в христианской культуре, какие дары свободы и богосыновства получает человек в христианстве.

Основная задача книги состояла в том, чтобы раскрыть источники, питавшие «русскую идею»: в ней показаны пути формирования русской мысли, соотношение чужеродных влияний и творческой оригинальности русских писателей, преломление западной мысли в русской философии. В некоторых главах автор решает эти задачи на примере собственного духовно-интеллектуального опыта («Самопознание», «Что такое я сам»). Каждую проблему он осмысливает в связи с современностью, стремясь объяснить причины духовного кризиса XX в.

Внимание к теме свободы и творчества сближает Вышеславцева с Бердяевым. Книгу открывают главы «Многообразие свободы в поэзии Пушкина» и «Вольность Пушкина (Индивидуальная свобода)». Проблему свободы Вышеславцев считает «центральной мировой проблемой», а также главной темой русской философии и русской литературы. Темы государственной власти и индивидуальной свободы, народного бунта и революции в пророческой форме осмыслены в творчестве Пушкина, Толстого и Достоевского. В произведениях этих гениев Вышеславцев ищет объяснение событий русской революции. Мыслитель оспаривает модные в его время на Западе заявления о том, что русские по природе своей склонны к повиновению и рабству, а значит, тоталитарная форма правления неизбежна в России. Основой для умозаключений о русском национальном характере, считает мыслитель, должны служить не стереотипные представления о свойствах русской души, а творчество русских гениев. Все они без исключения являются пророками свободы.

В главах о Пушкине Вышеславцев проводит грань между понятиями «свобода» и «вольность». Для анализа этих категорий мысли-

тель привлекает, с одной стороны, данные современной науки, с другой — учение отцов церкви. Он указывает на присущий всему живому «безусловный рефлекс», или инстинкт свободы (здесь он ссылается на Павлова) и столь же безусловный рефлекс власти (ссылка на психоанализ). «Конфликт власти и свободы есть постоянная тема личной жизни и жизни народов», заключает он³⁸. Вышеславцев убедительно доказывает, что Пушкин с его пониманием свободы был предшественником Толстого, Достоевского и всех великих русских мыслителей, затронувших эту тему. Сам Пушкин, как показано в книге, был свободен от «похоти господства» (173), не искал власти, но не признавал и бессмысленного подчинения, унижения и лакейства. У Пушкина была «интуиция высших принципов» (173), и в этом его главный пророческий дар.

В книгу вошли главы, в которых раскрываются духовные основы творчества Толстого, Паскаля, Декарта. И хотя здесь нет главы, специально посвященной Достоевскому, но ссылки на его произведения, ситуации, образы, «скрытые цитаты» буквально пронизывают книгу. Через все этюды проходит мысль о тех ценностях, которые вошли в плоть и кровь современной русской мысли.

Своеобразная философия культуры вырастает у Вышеславцева из размышления о законе «всеобщего трагизма бытия», который сформулировал Н. Гартман. В соответствии с этим законом, высшие формы бытия являются наиболее сложными и хрупкими, они нуждаются в защите. Чтобы спасти полноту высших степеней жизни, нужно чудо, нужен Спаситель. Вечный вопрос бытия человека заключается в том, как добро сделать сильным, жизнеспособным, но при этом сохранить его святость и благодатность.

В главе «Самопознание» философ обращается к опыту Сократа и Платона, апостола Павла, индийских йогов, Пушкина и Достоевского, Кьеркегора и Хайдеггера, Ясперса и Юнга. Он обнаруживает, что особенно острая необходимость в самопознании всегда возникала в кризисные эпохи. В такие переломные времена человек ощущает себя брошенным во враждебный ему мир — мир, оставленный Богом. Источником философии становится не удивление, как это было в античности, а страдание, отчаяние. По-новому ставится вопрос: «Откуда мы и куда мы идем?». Поиск ответа по-новому ведется в современной философии, стоящей перед лицом трагического состояния мира — в «страхе и трепете» перед закатом Запада (262).

Одна из самых проникновенных глав книги «Значение сердца в философии и религии» показывает, какое место занимает понятие

«сердца» в мистике, в религии и в поэзии разных народов. Настоящим открытием для современного рационалистического сознания является тот факт, что по представлениям древних, дух человека, его истинное «я», а в некоторых случаях и ум — находились в сердце, а не в голове. Сердце занимает центральное место в физической, душевной и духовной жизни: свидетельства этому Вышеславцев находит у Гомера, в индийской мистике, в Ветхом Завете и Евангелии, у апостолов, в святоотеческой литературе. Для мудрецов древности сердце является органом всех чувств: оно и мыслит, и чувствует, и оценивает, и желает, и принимает волевые решения. Именно в сердце рождается любовь к Богу и ближним, и оно же вмещает в себе совесть: «закон, начертанный в сердцах». Великим открытием для русской мысли было утверждение Паскаля, что сердце имеет свою логику, не понятную для рассудка. Познание самого себя равносильно познанию своего сердца. Но это одна из самых сложных задач, которые приходится решать человеку.

«В современном мире людей всех наций поражает низость сердца. Это есть нечто худшее, чем падение», — пишет Вышеславцев. Современность утратила высшее знание сердца — различение добра и зла. Современный человек не ведает, что творит. Исцеления от бесчувствия сердца надо искать в христианстве и в высокой литературе: «Достоевский и Толстой — это углубленная диалектика сердца» (214).

Отвергая религиозную дисциплину духа, человек новой формации не желает себя познавать, заглядывать в свои глубины, очищать душу. Он не видит в этом своего долга, своей обязанности перед Богом, перед ближними и перед самим собой. Атеист отождествляет свое «я» со своим телом, своими страстями, желаниями, со своими действиями в этом мире. Он отрицает таинственный центр личности, так же как не признает таинственного центра мира: сердца вселенной, сердца земли или моря, он не чувствует мистических связей с Богом, с людьми и с природой. В атеизме нет чувства тайны, благоговения, в нем нет ни божества, ни любви, ни поэзии.

В развитии своих идей Вышеславцев часто прибегает к образам искусства. Поэзия, живопись, музыка, театр — помогают мыслителю там, где бессильна логика. Погружаясь в реальность, созданную фантазией художников, он убеждается, что фундаментальные проблемы бытия нельзя решить рассудочными методами, и что философия нуждается в поддержке искусства, литературы, богословия и религиозного опыта. В главе о Декарте, рассуждая о методе, Вышеславцев заключает: «Для меня подлинный философский метод — это интуиция

и диалектика. <...> Мысль задыхается в завершенных системах; она стремится вырваться из рамок путем новых открытий, которые неизбежно являются новыми интуициями» (299).

* * *

И. А. Ильин (1883–1954) был представителем академической, «профессорской» философии, и в то же время плодовитым публицистом, эссеистом, искусствоведам и литературным критиком. В эмиграции он преподавал на кафедрах германских университетов, печатался в научных журналах как признанный философ, автор известного в Европе труда о Гегеле. Но ему же принадлежат произведения литературных жанров: лирические этюды в жанре «стихотворений в прозе», публицистическая эссеистика, популярные лекции о русской культуре и литературе, литературно-философские исследования о творчестве писателей-современников, размышления об искусстве, о русской сказке. Проблемам культуры, искусства, творчества посвящено несколько томов его наследия.

Многие книги, эссе и лекции Ильина вдохновлены творчеством его любимых писателей: Пушкина, Достоевского, Толстого, Бунина, Ремизова, Шмелева. Книга «О сопротивлении злу силою» (1925), вызвавшая сильный резонанс в эмиграции, посвящена критическому анализу идей Толстого. Писал он также о Д. Мережковском и Л. Андрееве, сочетая анализ творчества с критикой духовной направленности их искусства. Ильин умел дать объективную оценку писателям, и идеям, которые не были ему духовно близки, но оставили глубокий след в русской культуре предреволюционных лет.

Значительную часть творческого наследия Ильина, созданного в эмиграции, составляют произведения в жанре «созерцания» — этюды на философские, духовные и лирические темы. «Созерцания» Ильина, как правило, объединяются в более крупные формы: циклы и сборники. Об их литературном характере свидетельствуют их названия. Книга **«Путь духовного обновления»** (1930–1935) представляет собрание литературно-философских этюдов: «О вере», «О любви», «О свободе», «О совести», «О семье», «О родине», о правосознании, государстве, о частной собственности. Сборник под названием **«Я вглядываюсь в жизнь: Книга раздумий»** (1938) включает подобные же по типу этюды, а также очерки в просветительском жанре «характеров», наброски, зарисовки, заметки и наблюдения из жизни. Весь этот жизненный материал пронизан хри-

стианской мыслью о ценности личности и человеческой жизни во всех ее проявлениях. «Поэмы в прозе» характерны для сборника **«Поющее сердце: Книга тихих созерцаний»** (1943). В этой книге философ высказывает свои мысли в притчах, картинах из жизни, примерах из народных сказок.

Важный вклад в осмысление проблем культуры, искусства и литературы представляют работы Ильина, в которых он вырабатывает основы религиозной философии, рассматривает пути сближения веры и разума, философии и искусства, а также размышляет о природе познания и творчества. Такие работы, как правило, связаны с новым осмыслением Священного Писания и святоотеческой литературы. Работа **«О возрождении философского опыта»**, впоследствии включенная в книгу **«Религиозный смысл философии. Три речи»** (1925), содержит мысль о том, что в кризисную эпоху, когда литература утратила героя и не рождает великих образов, не создает легенд и мифов, не вырабатывает идеалов, — задачу духовного лидерства должна взять на себя философия. Но это должна быть философия нового типа, способная обратиться к реальным жизненным проблемам, вызвать в обществе духовное пробуждение и повести за собой людей. Такими качествами обладает религиозно ориентированная философия, обращенная к широким кругам мыслящих людей. Она не должна замыкаться в рамках специальных академических вопросов, а должна оглянуться на «горный хребет человеческой духовной истории»³⁹: возродить духовный опыт святых, героев, художников, пророков. Ильин считает, что для его времени более всего необходима «научно-художественная реставрация персональных очагов духовного опыта» (87). То есть важно не просто обращение к жизнеописанию великих людей, их биографии, но главным образом постижение их внутренних исканий и борений, жизни их духа. Философия, как он говорит в другом месте, должна быть «пневматикой», наукой о Духе и его действии в духовно великих людях. В выборе термина Ильин, видимо, шел по тому же пути, что и Бердяев.

Ильин сознает вину современной философии перед народным человеком, который был лишен духовной пищи, в то время как философы предавались гносеологической рефлексии, изучая возможности познания. Философы, как пишет Ильин, пытались «плыть, не вступая в воды предмета» — самой жизни (64). Рассудочные комбинации обходились без духовного опыта. Своим безразличием к состоянию души современников философия способствовала углублению современного духовного кризиса.

В этой работе, как и во многих других, Ильин дает портрет совре-

менного безрелигиозного человека. В портретном искусстве Ильина просматриваются традиции просветительского жанра «характера», и в то же время в нем присутствуют узнаваемые элементы «диагноза», типичного для литературы психоанализа. Фоном для портрета является современная культура — «эпоха великой духовной смуты» (59). Души людей духовно слепы и пустынные и люди живут инстинктом, наподобие животных. У человека нет ничего безусловно любимого или безусловно запретного. Этот человек «вращается в пестрых, условных и относительных, не связывающих возможностях» (60). Он образован и освоил сокровища культуры, и тем не менее, для него давно уже «все условно и относительно»: в том числе добро и зло, право и несправедливость, высокое и низкое, правда и ложь, злодеяние и героизм. Для человека нет ничего абсолютного, или хотя бы безусловно верного. Все для него спорно, субъективно, условно, зависит от взгляда и вкуса.

За пределами повседневного быта современный человек не видит ни смысла, ни цели жизни. Отсюда духовное разложение, «подлинное горе от мнимого ума». Опасность такого положения в том, что для духовно слепого человека все зовы зла неотразимы. Философия должна найти путь к душе такого человека, она должна возродить опыт переживания духовных предметов: научить не только теоретически познавать их, но жить ими. Для испытания философских содержаний мыслителю необходимы соответствующие духовные качества: чуткая совесть, правосознание, художественное видение, способность любить истину, а также волевые качества, которые позволят внести эти идеалы в свою личную и окружающую жизнь.

Ильин стремится связать философское познание как «теорию» с жизнью, подобно тому как боговидение связывается с практикой аскезы. Работа наполнена скрытыми цитатами из святоотеческой литературы, например о том, что «подобное доступно подобному и открывается только ему» (72), — т. е. высшие истины доступны только разуму, очищенному от страстей и заблуждений. Ильин различает знание теоретическое, чисто умственное, и знание деятельное, требующее от философа жизни по убеждениям. Философ, как понимает его задача Ильин, «сосредоточивает в себе и религиозный, и художественный, и научный, и нравственный, и политический, и педагогический опыт — весь духовный опыт, во всем его объеме, для его научного раскрытия» (73). Подобно священникам, художникам, правителям и ученым, философы «всегда были и всегда будут излучателями духовной энергии, очагами подлинного бытия: ибо они являются живыми средоточиями духовного опыта» (73).

Для познания духовных предметов необходимо жить духовно, и

всякое новое знание в духовной сфере требует нового уровня бытия. Ильин уверен, что подлинная философия создается не в кабинете: она рождается из всей жизни мыслителя. «Орудием философского познания является живое существо самого философа», — пишет он (80). Познание высшей духовной реальности требует от мыслителя очищения своего ума и сердца для духовного Предмета: «чувствовали же личного опыта должно быть очищено, утончено, углублено и расширено» (81). Философская деятельность требует создания определенного характера: «благородный характер есть подлинная основа философического опыта» (78). Обретая новое знание высшего Предмета, человек должен совершить переход (метабасис) в другой способ бытия и другой способ действия. Знание должно переходить в убеждения, а убеждение — строить личность. Как и всякий человек, философ узнается по его плодам, он есть «живое единство своих поступков» (79).

Таков путь религиозного философа, творящего себя по образу и подобию своего Предмета. В творчестве своей личности есть нечто сходное с творчеством художественным: «Личное естество настоящего философа становится художественной ризой вмещенного им духовного Предмета». В таком состоянии философ гениален, и злодейство недоступно ему (80–81)⁴⁰. Именно в этом смысле Сократ утверждал, что знающий добро не может быть порочен и что добродетель может исследовать только тот, кто творит ее в жизни.

Для того, чтобы философия справилась с новыми задачами, которые ставит перед ней кризисная эпоха, она должна приобрести новые качества: «Необходима новая философия совести и доброты», которая помогла бы человечеству «побороть в себе извращенный вкус к порочности» и поверить в живое тождество добродетели и ума. «Необходима новая философия эстетического восприятия и художественности», чтобы «восстановить священное назначение искусства, вызвать к жизни очистительную художественную критику и великое предметное искусство». Наконец, «необходима новая философия религиозности и откровения», которая откроет духовное око человека. Ильин верит, что грядущие поколения создадут философию как «духовное художество» и сделают ее «подлинным богослужением» (88).

И. А. Ильина глубоко волновала возможность возрождения христианской культуры: на эту тему он размышляет прямо или опосредованно во многих работах. Он критически оценивает культуру модернизма и разрабатывает направления преобразования этой культуры под знаком христианства. Важной для понимания духовного кризиса, отразившегося в искусстве и литературе, является лекция

«Кризис безбожия» (1935). Ильин показывает в ней, что кризис искусства является неизбежным следствием секуляризации культуры и рационализма в мышлении. Воспитанный наукой Новейшего времени, человек привыкает в своей жизни полагаться только на рассудок, другие его духовные способности при этом деградируют, притупляются и атрофируются. Но предметы духовной реальности одним рассудком не постигаются, их надо воспринимать всеми силами души: созерцанием, «разумом сердца», духовной интуицией, воображением. Однако в эпоху кризиса рассудочным становится само искусство, которое порождает произведения «механические», «штампованные» и «декоративно-рекламные».

По убеждению Ильина, подлинную литературу и философию объединяет религиозное начало. Следуя традициям патристики и аскетики, он учит, что «верить» — это больше, чем «признавать за истину», это значит жить по своей вере. Мыслитель формулирует «закон отождествления через веру»: человек любит то, во что верит, и стремится уподобиться своему идеалу. Литература всегда вела за собой людей, создавая образы, которым подражали массы последователей.

О судьбе искусства, литературы и культуры Ильин размышляет в работах «Что такое искусство», «Что такое художественность», «Искусство и вкус толпы», «Талант и творческое созерцание», «Одинокий художник», «Борьба за художественность», «Духовный смысл сказки» и во множестве статей, посвященных творчеству отдельных писателей. Многие из его статей о литературе и искусстве были опубликованы в газете «Возрождение» в 1932–1935 гг. Этапными работами на тему культуры и ее религиозного преобразования являются небольшие трактаты: «Основы христианской культуры» и «Основы художества. О совершенном в искусстве» (1937).

Работа **«Основы христианской культуры» (1937)** открывается анализом кризиса современной культуры, во второй главе формулируется «Проблема христианской культуры». Третья глава под названием «Верный путь», начинается с утверждения, что вся история христианства есть «не что иное, как единый и великий поиск христианской культуры»⁴¹. Главная мысль Ильина в этой работе заключается в том, что культура вырастает из постижения Нового Завета. Однако это не значит, что в Евангелии следует искать прямые рекомендации по всем вопросам построения культуры и жизни. Их там не так уж много. У Откровения другая задача — оно призывает к преобразению человека, наполняет его живой духовностью и освобождает его для самостоятельного творчества. «Евангелие есть кни-

га веры, свободы и совести, а не книга законов и правил. Евангелие надо читать и разуметь живым духом. <...> Евангелие не есть книга, связующая человека правилами, но живой поток любви и видения...» (296).

Дух христианства — не указывающий и регулирующий, но обновляющий и освобождающий (297). Усвоение его — в приятии любви и веры, совести и свободы. Чтобы творить христианскую культуру, надо по-христиански обновиться: это обновление, «совлечение ветхого человека», требует смирения, трезвения и жизненных усилий. Как этого достичь — раскрыто в православном «Добролюбии». Таким образом, главное дело построения христианской культуры состоит в преображении человека, в том, чтобы «в меру своих сил усвоить Дух Христа и творить из него земную культуру человечества» (300).

В этой работе Ильин разъясняет отличие цивилизации от культуры: культура явление внутреннее и органическое, тогда как цивилизация может усваиваться внешне и поверхностно. Народ может стоять на высоте цивилизации, но в вопросах духовной культуры при этом переживать упадок. И наоборот, народ, имеющий утонченную духовную культуру, может отставать в погоне за достижениями цивилизации. Это же касается и отдельных людей. Нравственное состояние человека должно цениться не по его успехам в карьере или материальных вопросах, а по внутреннему состоянию его души и сердца. С этим же мерилom необходимо подойти ко всем сферам культуры: к искусству, правосознанию, экономике. Все затруднения, убеждает Ильин, разрешаются через воспитание людей к братству и справедливости, ибо люди, так воспитанные, найдут и внешние формы братской жизни.

Ильин убежден: «Христианскую культуру может творить только христиански укрепленная душа» (302). «Христос указал в любви последний и безусловный первоисточник всякого творчества, а следовательно, и всякой культуры» (302). Насыщая все способности духа, любовь преобразует их: мысль из рассудочной становится разумной и дает настоящее знание; воля становится «совестною, благородною»; воображение загорается духовным огнем и начинает «видеть и творить», а «земная похоть», в обыденном языке именуемая «любовью», преодолевает страстную одержимость и начинает осуществлять законы духа (302).

Высшие благодатные синтезы в науке, истинно художественное искусство добываются силой духовного созерцания, или, другими словами, молитвенным устремлением к Богу. Христианство завещало людям строить культуру, исходя из молитвенного созерцания.

Христианский дух не отрицает форму, но требует ее наполнения живым и глубоким содержанием. Христианин с недоверием относится ко всякому «формализму», так как от него мертвеют и наука, и искусство, вырождается управление, суд, юриспруденция, опустошается мораль, лишается смысла семья. Форма оказывается пустой видимостью — фарисейским лицемерием. Христианин жаждет «быть, а не казаться».

В этой работе находит развитие одна из любимых мыслей Ильина — о том, что «дух христианства есть дух совершенствования» (305). Духовный рост христианина состоит в устремлении к образцу совершенства («Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный»), в умении все в жизни измерять мерилom подлинного объективного совершенства: оценивать истинное, справедливое, нравственное, художественное, и не прилепляться к тому, что «нравится», «приятно», дает наслаждение. Христианский дух — это дух ответственности и свободы. Творить христианскую культуру значит внести христианский дух во все, за что человек берется: в науку, искусство, семейную жизнь, в воспитание, в службу, в труд, в общественную жизнь и хозяйствование (306–307).

Ильин излагает аскетическое учение, сопоставляя два жизненных пути, предлагаемых христианством: «мироотречение» и «мироприятие». Он проясняет путаницу, которая царит в этом вопросе из-за разных значений слова «мир». Отвергать следует «мир сей», лежащий во зле, падший по произволению человека и создаваемый людьми по своей воле. А принимать надо мир Божий, каким он был создан изначально и каким он мог бы быть, если бы не своеволие человека.

В книге **«Основы художества. О совершенном в искусстве»** (1937) философ обращается непосредственно к эстетическим проблемам, хотя и здесь решающая роль в установлении критериев оценки отводится христианской духовности. В этой работе Ильин широко применяет терминологию психоанализа для объяснения психологии творчества, а также воздействия искусства на человека. Философ переносит внимание как с «чистого», так и «практического разума» — на весь внутренний мир человека, включая глубины подсознательного, где формируются волевые импульсы. Он пишет о том, что глубочайшие и драгоценнейшие истоки духовности лежат глубоко в бессознательном. В глубинах бессознательного зарождаются и отстаиваются основные содержания человеческой жизни. Но только религиозная духовность и порожденное ею высокое искусство способны дать силам бессознательного творческий исход, очистить, взрастить и одухотворить их. «Искусство и религия делают единое и главное

дело: дело одухотворения бессознательного, дело его преображения»⁴².

Как и работа об основах христианской культуры, трактат «Основы художества» открывается критикой современного искусства, но на этот раз дается конкретная оценка творчества определенных современных художников, музыкантов, поэтов и писателей. И надо сказать, что в наши дни эта оценка не может не шокировать. Ильин не принимал в искусстве своего времени многое из того, что впоследствии прочно завоевало общее признание и стало «классикой». Болезненность и бездуховность модернизма он слышал в музыке Рихарда Штрауса, Стравинского, Скрябина, Прокофьева, в поэзии Блока, Есенина, Маяковского, Цветаевой, видел он ее и в живописи Пикассо, в творчестве «Мира искусства» и в архитектуре стиля «модерн». Такое искусство, по мнению Ильина, «выбрасывает сырой материал бессознательного» (67).

Искусство и литература модернизма, по мнению мыслителя, не сознают своей ответственности за формирование духовного мира человека, бесцельно используют безграничные возможности влияния на людей: «В какую духовную смуту, в какие религиозные соблазны вели нас русские предреволюционные поэты, начиная от Александра Блока, Андрея Белого и Вячеслава Иванова и кончая Маяковским и Шершеневичем» (66). К кризису вели, считает Ильин, «все течения русского искусства, зараженные духом В. В. Розанова» (70). Последующая эпоха в еще большей степени усвоила себе установку «духовной безответственности». Не только в Советской России, но и в Русском зарубежье, Ильин находит душевное расслабление, отсутствие «духовного хребта». Он убежден, что от этого разложения и расслабления пали «градские стены» русского духа, исказился лик России (71).

Резкие отзывы Ильина о современном искусстве создали ему в эмиграции печальную известность консерватора и ортодокса, не способного оценить новаторские искания. Ригоризм философа объясняется тем, что он подходит к искусству с суровыми критериями религиозно-философской «предметности», требует соответствия эстетических критериев православным канонам духовности. Но подвергая суровому обличению модернизм, Ильин не перестает верить, что русский художественный гений, дух которого определяется Пушкиным и его заветами, продолжает жить, страдать и творить «и здесь в зарубежье, и там, в подъяремье», «на всех путях и языках искусства» (71). Важно только услышать и узнать его.

В 1937 юбилейном году Ильин написал несколько значительных работ о Пушкине: «Пророческое призвание Пушкина», «Националь-

ная миссия Пушкина», «Пушкин в жизни». Глава о Пушкине вошла в собрание лекций, прочитанных Ильиным на немецком языке в 1940-х гг. и составивших сборник «Гении России». Сборник включает также лекции о Гоголе, Достоевском и Толстом.

Ильин много писал и о современниках, уделяя особое внимание И. С. Шмелеву, И. А. Бунину, А. М. Ремизову, но не обходя также и авторов, которых он по большей части подвергал критике, таких как Л. Андреев или Д. С. Мережковский. В связи с критикой модернизма представляет интерес лекция **«Творчество Мережковского»** (1934), в которой Ильин выносит приговор Серебряному веку и направлению «философской публицистики», к которому он относит Д. С. Мережковского, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова. Публицистика эта, по словам Ильина, «беспредметно-темпераментная, парадоксальная»⁴³. У этих авторов, считает критик, «нет чувства духовной ответственности». Они ведут постоянную игру «в истину и убеждение». Ильин прослеживает истоки этой линии в русской литературе и обнаруживает, что «атмосфера лжефилософии, готовности менять свое мирозерцание», сложилась уже в середине XIX в. и присутствует уже у А. И. Герцена (178). На рубеже веков появилась целая плеяда писателей, работающих в этом жанре: «Они талантливы, но беспредметны, полагаются на личную страсть и на рассудок». Неизменный источник их творчества — их собственное бессознательное «со всеми заключенными в нем внушениями, не прожженными огнем духа» (179).

В творчестве Мережковского Ильин усматривал типичные «соблазны» Серебряного века: стремление смешивать две несовместимые стихии — стихию религиозного опыта и стихию пола. «Ненасытный лакомка соблазна», — так определяет Ильин Мережковского. Как писатель чувственного опыта и чувственного воображения, он прикован к показаниям тела и материальным образам. Такому писателю не следует браться за проблемы, которые по силам только душе углубленной, «ушедшей в свои колодцы и оттуда созерцающей мир по-духовному» (184).

В отличие от Бунина, человека цельного инстинкта, Мережковский не органичен, он носит в себе «расколотую душу» и пытается отвлеченно рассуждать о том, что не дано ему в опыте, дано лишь рационально, априорно. Ильин пытается понять, в чем секрет его всевропейской популярности (Мережковский считался одним из главных кандидатов на Нобелевскую премию) и приходит к выводу, что европейская слава ничего не стоит: «она сама есть больной туман», который «родится от отсутствия религиозной и художественной очевидности» (198).

Ильин высоко ценил талант И. А. Бунина, но многого не мог принять даже в таком «классике». Творчеству Бунина посвящена первая глава в книге **«О тьме и просветлении. Бунин — Ремизов — Шмелев»**, законченной в 1939, но изданной только в 1959 г. Ильин сопоставляет Бунина с Толстым, Чеховым, Мопассаном и Золя, называя его «поэтом и мастером внешнего, чувственного опыта»⁴⁴. «Этот опыт открыл ему доступ к жизни человеческого инстинкта, но затруднил ему доступ к жизни человеческого духа» (215). Ильин тонко подмечает, что трагических проблем духа Бунин касается «только мыслью, философическим изумлением и обобщением, не включенным в художественную ткань» (220). Ильин не решается поднять вопрос о природе религиозности Бунина, но в процессе анализа его оценка в достаточной мере проясняется. «Если Бунин говорит о Боге, то он понимает именно и только того Бога, который создал этот чувственный мир» (223). «Бунин — ясновидец инстинктивных состояний» (240), среди его героев нет мыслителей, есть только умные наблюдатели. Сам автор мыслит вместо своих героев, но «чаще всего за пределами художественной ткани» (241). Мыслителем он предстает в ряде произведений, в которых он поднимается над миром земным в область мистического: «Аглая», «Цикады», «Ночь отречения», «Воды многие», «Тень птицы», «Жизнь Арсеньева», «Чаша жизни», «Братья».

Неожиданно в системе художественной критики Ильина безусловное признание творчества А. М. Ремизова. Отвергая «фокусы» модернизма, мыслитель, полностью принимал найденные Ремизовым необычные формы литературного выражения. Он считал, что они естественно присущи ему, не надуманны, не созданы искусственно. Ильин не сомневается и в «предметности» мышления Ремизова, то есть в глубокой смысловой наполненности его образов. Поэтому его не страшит, что читая Ремизова, приходится отказываться от привычного подхода к литературному тексту, и приводить свою душу в «состояние подвижности». Созвучия со стилем Ремизова он находит в русской сказке, у фантастов-романтиков и даже в романе Т. Карлейля «Sartor Resartus» («Перекроенный портной»). Отношение к творчеству Ремизова, как и глубокий анализ русской сказки, показывают, что Ильин вовсе не был ортодоксальным сторонником «реализма» в литературе.

Творчество Ремизова привлекало Ильина выходами в иное измерение бытия. С Ремизовым «мы в подлинном мире таинственного», — пишет он (276), восхищаясь тем, что Ремизов серьезно и «честно» отдается этому миру, не отделяя его от своей реальной жизни.

Ильин подчеркивает, что жизнь писателя является словно бы продолжением его творчества: его «я» вплетено в ткань фантастического бытия. Ильин дает Ремизову парадоксальные определения: «юродивый в пределах культуры», «всегда как посторонний», «всегда как в чужом доме» (294). Ильин глубоко проникает в психологию творчества Ремизова, показывая, что оно было для него одновременно игрой и молитвой, заговóром, спасающим от постоянно гнетущего «метафизического ужаса бытия» (284). По определению Ильина, Ремизов представляет собой уходящий в прошлое тип писателя, все еще способного на создание мифа. В «обезьяньем мифе» Ремизова Ильин видит попытку писателя с помощью игрового мифа осмеять и тем самым понизить значимость и опасность большевизма.

Третья глава книги Ильина «О тьме и просветлении» посвящена И. С. Шмелеву — его любимому другу и адресату многолетней переписки. Популярность творчества Шмелева в Европе Ильин признает заслуженной: у Шмелева есть «предметная глубина», он настоящий русский поэт, он умеет «видеть сердцем» и «говорить от сердца», «в сердце он находит и свет разума» (358). Творчество Шмелева Ильин возводит к традициям Пушкина и Достоевского, и в еще большей мере к духовным традициям православного христианства. Однако и в творчестве любимого писателя Ильин прозревает некую опасную грань, за которой находится сентиментальность — «беспредметная или предметно необоснованная чувствительность» (359).

Стоит отметить, что для понимания эстетики Ильина, его идей о литературе, нельзя ограничиваться его работами, посвященными непосредственно писателям, — так как критерии суждения мыслителя проясняются в более убедительной форме в его произведениях, посвященных религиозной философии, христианской культуре, христианскому пониманию свободы и творчества.

Книга **«Аксиомы религиозного опыта»** состоит из глав, над которыми Ильин работал более 30 лет, с 1919 по 1951 г. Некоторые части книги, посвященные искусству и литературе, были опубликованы в 1930-х годах и затем вошли в сборник «Пути духовного обновления». Несмотря на такую долгую и сложную историю создания, книгу отличает цельность: единство задачи, концепции, стиля. В «Аксиомах» Ильину удалось достичь того религиозно-философского синтеза, о котором писал И. В. Киреевский. Поэтическая символика, библейские притчи, воспоминания из жизни, свободные размышления вплетены в систему рассуждений и доказательств, что превращает книгу в некую жанровую симфонию. Это синтез философии, поэзии, богословия, психологии, литературоведения.

Через всю книгу проходит жанровая линия духовной автобиографии. Перед читателем предстает сложный и долгий путь мыслителя рубежа XIX–XX вв. от светской научной философии к православной вере. Автор решает уникальную задачу: раскрыть свой духовный опыт, обозначить вехи своего пути к вере, указать этот путь другим людям. Особая сложность его задачи в том, что речь часто идет о вещах, не поддающихся словесному выражению: о глубоко внутреннем процессе зарождения и развития духовности. Искусство Ильина заключается в умении рационально анализировать и передавать в слове тончайшие ощущения и движения мысли. Философ понимал, что его современнику, воспитанному на научном позитивизме, трудно постичь природу религиозного опыта. Человек такого типа мышления привык думать, что религиозные верования являются созданиями субъективной фантазии и порождены либо бессознательным страхом перед стихиями природы, либо желанием обрести власть над природой и людьми. Широко распространенным стало представление о том, что не Бог создал человека, а человек придумал Бога «по своему образу и подобию». Очень сложно убедить эмпирика и рационалиста в объективном существовании духовной стороны бытия, не зависящей от ума, чувств, или настроений отдельного индивидуума. Однако Ильин находит нужные слова, понятия, образы и аналогии для прояснения многих недоумений. Он обращается и к разуму, и к чувствам, часто призывает на помощь эстетический опыт, цитирует поэтов и писателей.

«Аксиомам религиозного опыта», так же как и автобиографическим произведениям Бердяева, Булгакова, Флоренского свойственна «саморефлексия», но саморефлексия Ильина особого качества. Если для Бердяева в «Самопознании» исходным моментом является его личное творчество, то Ильин стремится от своего личного опыта восходить к объективным реальностям духовной жизни, постигать объективно существующие законы: «аксиомы». В познании законов духовной жизни он опирается на аскетическую проповедь отцов церкви.

Ильин указывает на различие эстетических и духовных критериев оценки воображения. В искусстве ведущая роль принадлежит воображению, тогда как религиозный акт заботится об очищении сознания от «парения мыслей» и фантазий. Обычная душа, не живущая духовной жизнью, имеет свои «земные завесы, заслоняющие ее духовный взор». Чтобы видеть духовную реальность, душа должна постоянно как бы «протирать свои очки»: трудиться над собранностью духа, заботиться о его постоянном горении, хранить духовную бдительность⁴⁵.

Необходимой ступенью духовного роста является самопознание и работа над «внутренним человеком». В области духа познание осуществляется не одним рассудком, но всем существом человека: его разумом, сердцем и волей. Познание истины должно сопровождаться жизнью по истине. Если этого не происходит, «истина» остается абстракцией рассудка, не испытанной на личном опыте.

В поиске религиозного мировидения неизбежны разочарования, сомнения, «отпадения». Однако все эти формы пессимизма, «уныния», преодолеваются неуклонным стремлением обрести высшую истину и веру. Евангельское откровение поддерживает человека в этом поиске, призывает к настойчивости и дерзанию: «Ищите и обрящете», «Стучите и вам откроют». Философ убежден, что не следует бояться вопросов и сомнений, и даже настаивает на необходимости религиозного сомнения для удостоверения подлинной веры. Не всякое сомнение является религиозно и познавательным плодотворным. К подлинным открытиям ведет только то сомнение, которое проистекает из искреннего желания познать истину. Тогда как чисто рассудочное, любопытствующее сомнение ведет совсем в другую сторону. «Сомнение, беспредметно скитающееся, не рожденное из “духовной жажды”, неспособное к сосредоточенному и ответственному созерцанию, лишенное центрального и священного огня — будет вечно бесплодным», — заключает философ (243). Размышления Ильина о разных видах «сомнения» направлены на прояснение сущности современного ему экзистенциализма в его атеистическом варианте, на критику рационалистических религиозно-философских систем, особенно западных, включая такой разрушительный для веры феномен как научная история религии.

Разновидностью «греховного сомнения» является, с его точки зрения, псевдо-религиозное любопытство, влекущее людей к спиритизму, антропософии, белой или черной магии. Ильин показывает, что интерес к оккультизму является свидетельством упадка подлинной религиозности. С высоты Евангельских откровений человечество спустилось к суевериям и сомнительным попыткам проникнуть в духовные сферы запретными способами. Во времена Ильина была распространена мода на апокрифические евангелия, не вошедшие в состав канонической Библии. Ильин отметил, что в этой моде проявляется бездуховное любопытство, которое ищет не истины, а чего-то необычного, «нового».

Ильин постоянно задается вопросом, отчего угасла религиозность в современном человеке. Одну из причин он видит в том, что для большинства людей, для «массового человека», недоступны дейст-

венные методы воспитания в себе творческого мировосприятия. Религиозные догматы издавна преподносятся людям через посредство авторитетных духовных лиц. Принято думать, что это и есть единственная возможность правильного, не уклоняющегося в ереси верования. Однако религиозность, живущая не от Бога, а только через посредство людей («гетерономная» религиозность), утрачивает живое творческое горение.

В главе «О вырождении религиозного опыта» Ильин создает портрет героя нашего времени. Этот портрет похож, с одной стороны, на «человека без Бога», изображенного в «Мыслях» Паскаля, а с другой стороны, в нем много узнаваемых черт «подпольного» человека Достоевского. Душевный мир современного человека, пишет Ильин, — это «ворох не упорядоченных случайных содержаний, настроений, влечений и поступков», он «дитя и частица хаоса», его жизнь — вечное замешательство, смятение. У современного человека нет безусловного критерия «добра и зла», нет высшего судии, нет духовного мерила и ранга. «В нем все условно и относительно, все меряется низшими, пошлыми мерилami — приятности, пользы, выгоды, расчета, страха, опасности, пристрастия, жадности, честолюбия, тщеславия, властолюбия, гордыни, обиды, мести, злобы и зависти» (272). Такая душа не имеет «ценностной лестницы», лишена чувства духовного ранга, поэтому она не умеет узнавать ни духовной силы людей, ни священности предметов, ни значительности содержаний. У современного человека нет безусловного критерия «добра и зла», нет высшего судии, нет духовного мерила. У человечества словно отпала необходимость спасать свою душу, преображать свои инстинкты.

Психологические черты «героя нашего времени», каким его видит Ильин, побуждают мыслителя обратиться к непосредственному предшественнику этого героя в литературе XIX столетия. Он находит его в «разочарованных» натурах, созданных эпохой романтизма, в русских «лишних людях», в разного рода «отрицателях», нигилистах и релятивистах. Но если раньше эти персонажи подвергались суду критики, писателей и читателей, то в XX в. нигилист приобрел статус «героя», романтического индивидуалиста, творческой личности, противостоящей всеобщему порядку вещей, обыденности буржуазного существования. Искания литературы XX в. — попытка оправдать нигилизм высокими идеями бунта личности против буржуазного общества с его культом потребления. Однако и человек, ищущий свободы от общей морали, нигилист сошел со сцены и его сменил банальный унылый циник, живущий одним днем. Человек, каких тысячи, массовый человек, выдвигается в центр внимания ро-

мана «потока сознания», становится главным объектом психоанализа. О таком человеке в тоне «диагноза» пишет К. Юнг в статьях цикла «Проблемы души нашего времени».

Однако Ильин не ограничивается установлением диагноза: он указывает пути, на которых в прежние времена удавалось достичь исцеления. Отдельные главы «Аксиом», к примеру «О религиозном очищении», являются изложением аскетического учения отцов церкви. Ильин стремится изложить это учение современным языком, нередко пользуясь понятиями научной психологии и психоанализа. Мыслитель призывает читателей к пересмотру своей жизни, переоценке своих нравственных установок, к работе над своим характером. Он предупреждает о трудностях духовного роста: «выселение» старых содержаний происходит иногда быстрее, чем процесс «новозаселения», и человек переживает кризис опустошения. Здесь необходимо «зажечь свой дух о чужую духовность»: обратиться к шедеврам литературы и искусства, к биографиям великих людей, отправиться в путешествие к святым местам. Ильин подчеркивает значение высокого искусства для формирования духовного опыта. Он считает, что само по себе прикосновение к совершенству может стать началом религиозного опыта. К примерам высоко духовного искусства Ильин относит творчество Пушкина, Гоголя, Достоевского. Современные писатели, по его мнению, не выдерживают сопоставления с такими вершинами.

В книге поднимается проблема «расколотого человека». «Расколотое сознание» — одна из центральных тем психоанализа и экзистенциализма. Ильин подходит к ней с позиций православной аскетики, показывая, что разобщение сил души — сердца и ума, воли и совести, инстинкта и разума — вызвано отрывом личности от религиозно укорененной иерархической цельности. К теме внутреннего раскола Ильин возвращается в своей поздней книге **«Путь к очевидности»** (изд. 1957). Он показывает современного человека в состоянии внутренней борьбы инстинкта и духа, разногласия между чувствами и рассудком. В литературе модернизма, как показывает философ, расколотость духа выдается за утонченность, за признак сверхчеловека новой эпохи. Ильин вспоминает автобиографического героя Ницше, меланхолических персонажей Байрона, гетевского Фауста с его «двумя душами», а также вспоминает строки Лермонтова: «Печально я гляжу на наше поколение», «И ненавидим мы и любим мы случайно»...

Еще одна болезнь эпохи, подмеченная Ильиным, — беспредметная тоска или скука. Она владеет современным цивилизованным, но

духовно опустошенным человеком, который не знает высшей задачи бытия и не желает делать никаких усилий. Он легко нарушает нравственные законы. А когда жить становится «неудобно», он «переезжает на другую квартиру», ничем не связанный, «легкий в предательстве, всегда самодовольный»⁴⁶. Бездуховный инстинкт самосохранения толкает его к постоянному поиску нового места, где ему будет лучше, удобнее жить.

Бывает, что человек с омертвевшей душой захочет проснуться, но это пробуждение будет стоить ему больших усилий. Современный человек должен вспомнить заповеди Евангелия, найти высший образец для подражания и попытаться вернуть цельность своего духовного существа, цело-мудрие, гармонию рассудка и сердца, воли и совести. Рассудок должен подчинить себя сердцу и совести, мысль должна научиться слышать интуиции души, воля должна стать предметно интенциональной. «Сердечное созерцание, совестная воля и верующая мысль» — «великие силы нашего будущего», — заключает Ильин (424). Заканчивая книгу, автор напоминает, что переживаемый человечеством кризис требует духовного пересмотра пройденного пути, суда над собой. Опасности кризиса можно будет преодолеть, если человечество вновь проложит себе путь к Богу.

* * *

Задачу возрождения религиозного опыта решал в своем творчестве и **С. Л. Франк** (1877–1950). В «Истории русской философии» В. В. Зеньковский называет его «самым выдающимся русским философом»⁴⁷, так как он ближе всех подошел к созданию системы. Зеньковский в своих оценках постоянно подчеркивает важность в философии системности, с одной стороны, и стиля выражения мысли, с другой: «Литературное дарование Франка делает его анализы и суждения прямо мастерскими» (392).

Участник предреволюционного философского и социального движения, испытавший гонения и высылки за свою общественную деятельность, С. Л. Франк относится к плеяде мыслителей «религиозного возрождения», прошедших эволюцию от марксизма к идеализму. Философское образование он получил в Германии, где впоследствии жил и работал в первые годы эмиграции. Позднее он переехал во Францию, а затем в Англию. В эмиграции он, как и многие, вернулся к православию. В своей литературно-философской эссеистике он обратился к важнейшим проблемам современности, таким

как кризис европейской цивилизации, противостояние России и Запада, духовные проблемы современного человека. В литературно-философском творчестве Франка знаковыми являются имена Ницше, Достоевского, К. Леонтьева. Философия Франка персоналистична, направлена на решение этических и психологических проблем. В его изложении сложные философские проблемы становятся доступными для человека, не имеющего специальной подготовки. Литературные образы, сюжеты и символы являются важнейшим материалом для развития его мысли.

Главное достижение Франка в первые годы эмиграции — развенчание идей, которым он сам и многие его современники еще недавно поклонялись. Одной из ярчайших философско-публицистических работ Франка на эту тему является **«Крушение кумиров»** (1924). Составлявшая основу мировоззрения европейцев христианская вера с наступлением Ренессанса была вытеснена верой в науку, в человеческий разум, в его способность построить общество на разумных юридических и политических началах. В сознании людей «прогресс», «культура», «политика», «социальная справедливость», а также представления, порожденные позитивистской наукой и социальными учениями, стали объектами веры и поклонения. Люди начали поклоняться идеям как кумирам, созданным их собственным разумом⁴⁸.

Франк показывает, как падали кумиры в эпоху войн и революций, экономического и духовного кризиса. Одним из важнейших среди них был «кумир прогресса». Новое время через ряд внешних блестящих успехов (освобождение личности, накопление материальных и духовных богатств) завело человечество в тупик, привело его к состоянию нового варварства, к невиданному размаху взаимного уничтожения в войнах. «Прогресса не существует», — объявляет философ⁴⁹. Франк дает портрет современного цивилизованного человека западной культуры и ставит диагноз: «внутренняя пустота и нищета среди царства материального богатства, отсутствие подлинной осмысленности жизни при строгой рациональности ее внешнего устройства и высоком уровне умственного развития» (143). «Духовное варварство» при наличии «утонченной умственной культуры» — вот итог, к которому, по его мнению, приводит культ науки и чистого интеллекта.

В эпоху кризиса от «туманного понятия культуры» человек пытается вернуться к более коренному понятию жизни и ее вечных духовных нужд. И в этом он рассчитывает на помощь искусства, литературы, философии и религии. Но искусство и литература Европы также

охвачены кризисом, который выразится в «разложении формы и выветривании предметного содержания». Духовно обмелевшее искусство ничего не объясняет и никуда не ведет человека, оно даже не ставит перед собой таких задач, предоставляя людям превращаться «в раба вещей, машин, телефонов». «Мы ищем — и не находим — чего-то простого, существенного, бесспорного в искусстве, какого-то хлеба насущного, по которому мы давно изголодались» (140).

Казалось бы, можно черпать запас духовной энергии в культурном прошлом — ведь Европа — это величественный музей национальных культур. Однако в результате душевного сдвига даже признанные памятники культуры уже не дают прежней энергии, не вдохновляют человека. Прежняя лирика и романтика дразнит и раздражает человека. Он ищет, но не получает в них ответов на вопросы современности.

Франк не менее отчетливо, чем Ильин, сознает, что само по себе искусство не способно возродить духовность. Для этого необходимо возвращение на пути познания высшей Истины о человеке и мире — на пути богопознания. Работы Франка с особенной ясностью показывают, что его поворот от увлечения социальным реформаторством к православной святоотеческой вере произошел под влиянием исторического жизненного опыта. В этом смысле его творчество также связано с идеей самораскрытия, анализа собственного пути, как и работы Н. Бердяева, И. Ильина, С. Булгакова. Как дневниковые записи читаются его наблюдения над жизнью в эмиграции, когда вынужденное пребывание в Европе заставило русских осознать, какую культуру они потеряли, от какого наследства отказались. Это осознание заставило их по-новому посмотреть на европейскую цивилизацию. С. Франк, всегда любивший Европу, пишет: «Мы идем по красивым, удобным, благоустроенным улицам европейских столиц, которыми мы прежде восторгались, и не понимаем, что в них хорошего: однообразные высокие дома пошлой архитектуры, внутри домов — десятки и сотни одинаковых квартир мещанского уклада, в которых копошится разбитый на семейные ячейки людской муравейник. <...> Тоска, тоска беспросветная!» (137).

Жизненный опыт дал философу материал для размышлений о судьбах России и Европы, православия и католичества. Научил его пониманию того, что Европа не может являться для России указателем исторического пути. «Просвещенная демократическая Европа после веков культурного развития дошла до безумной всеевропейской бойни», — писал С. Франк (138). Недавние ученики европейцев, изгнанники увидели, что переросли своих учителей: «Мы чувст-

уем себя среди европейцев, как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-нибудь научиться, пока не признал, что он — мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере отдал себе отчет в своем неведении...» (136).

В этой работе Франк внес весомый вклад в разработку темы рационалистического социального реформаторства. Этой темой захвачена и литература, и философия его времени, она становится идейным стержнем антиутопического мышления. У Франка критика утопизма восходит к «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевского, а также к другим его произведениям, где разрабатывается тема свободы. Остроту звучания тема приобрела в годы зарождения национал-социализма в странах Европы. Извечный вопрос, как его ставит Франк, заключается в том, почему все, что представляется разуму благом, в эмпирическом осуществлении становится злом (158). Философ полагает, что отвлеченные идеалы, когда их пытаются реализовать в несовершенном «падшем» мире, из созидательной силы становятся силой разрушающей. Моральные принципы и отвлеченные идеалы не формируют духовной жизни, а только нормируют ее внешние проявления, причем ценой заключения свободного духа в тесную тюрьму. Вся история человечества показывает, что «автономная» рационалистическая этика за всю историю так и не принесла плодов.

Занимаясь проблемами души современного человека и вопросами безрелигиозной морали, Франк пользуется открытиями психоанализа в его юнгианском варианте, столь близком другим русским мыслителям, таким как Вышеславцев, Бердяев, Ильин, Шестов. Вывод Франка совпадает с заключениями большинства религиозных мыслителей: современность со всеми ее кризисами вынуждает посмотреть в глаза реальности и признать неудачу «рассудочной культуры».

Подход Франка к названным проблемам персоналистичен: он смотрит на историю, исходя из личного жизненного опыта, видит мир глазами чувствующего и страдающего человека. Он использует одновременно метафорические и дискурсивные средства, образы и рассуждения, примеры из жизни и логические доказательства. Один из его литературных приемов, сближающих его с Ницше, заключается в обращении к читателю от лица «человека толпы», который мало задумывается о причинах и следствиях, по лишь бессознательно бредет путями, которые определяют для него безымянные силы экономики и политики.

В «лирических отступлениях» Франка звучат экзистенциальные ноты одиночества, потерянности и сиротливости в чуждом и враж-

дебном мире, мотив непонятной тоски: «То, чего мы ищем и по чему тоскуем, есть не свобода, а прочность и устойчивость, покой в родном доме. Мы висим в воздухе над бездной, ибо утратили внутреннюю связь нашего духа, нашей личности с бытием. Мы изнемогаем в пустыне, душа наша ищет тесного, последнего слияния с чем-нибудь неведомым» (163). «Крушение кумиров» написано от имени русского эмигранта, который на задворках Европы переживает «безысходность нашего положения, безнадежность нашей мечты». Это человек, утративший время, в котором он жил, выпавший из цепи традиции и теперь сомневающийся даже в реальности своего прошлого: «Может быть, Россия — такой же мираж, как все остальное, нас окружающее?» (166).

Русский эмигрант явился выразителем преобладающего настроения эпохи: духовной пустоты, усталости, безнадежности, безверия. «Мы ищем настоящей жизни, жизненной полноты и прочности. А между тем мы не живем. Источники жизни иссякают. Глодаем сухие корки, оставшиеся нам от прошлого. Ищем личного спасения <...>. Мы не можем опереться на идеалы, потому что они оказались призраками. Мы не можем опереться на простую жажду жизни внутри нас, ибо это именно и значит висеть в воздухе» (167–168). «Простая жажда жизни» несет человека по морю жизни «без руля и без ветрил».

Фрагменты лирических отступлений Франка звучат как цитаты из экзистенциалистского романа: «Мы — бессильные, затерявшиеся в чуждой среде дети, и ищем отца или матери. Наш дух оторвался от своих корней и теперь увядает» (168). Но в отличие от романиста, регистрирующего состояние духа современника, Франк не останавливается на диагнозе болезни, он ищет путей исцеления. Он спрашивает: что спасет тонущего, где он найдет свою точку опоры? И отвечает: «Нам нужна подлинная почва — духовная реальность, которая была бы чем-то иным, чем наше собственное “я”. <...> Нас может спасти только любовь» (167). «Необходима связь с бесконечным Духом, с Вечным источником жизни» (169).

Вслед за Достоевским и ранними славянофилами, Франк сознает, что Запад объят тьмой и что миссия русских, оказавшихся в Европе, состоит в том, чтобы «помочь и себе и другим найти путь к духовному воскресению» (180). Однако в XX веке призыв к вере должен был звучать на новом языке.

Работа Франка «Смысл жизни» (1925), вышедшая в Берлине в виде небольшой книги, является продолжением «Крушения кумиров», ответом на поставленные там вопросы. Для нее тоже характер-

но обращение «от первого лица». Размышление о смысле жизни начинается с эмоционального изображения судьбы русских эмигрантов: «Мы, русские, теперь без дела и толка, без родины и родного очага, в нужде и лишениях слоняющиеся по чужим землям — или живущие на родине как на чужбине, <...> вправе и обязаны сказать, что именно на этом ненормальном образе жизни мы впервые познали истинное вечное существо жизни. Мы бездомные и бесприютные странники — но разве человек на земле не есть в более глубоком смысле всегда бездомный и бесприютный странник?»⁵⁰

Пообщавшись с европейцами, Франк пришел к выводу, что технические достижения ничего не дают для духовного роста. Европейский человек обрел техническую мощь, но духовно измельчал. Предельные вопросы утратили для него ценность. Франк критикует европейца за его прагматизм и мещанство. Современному рационалисту кажется, что вопрос о смысле жизни — вопрос «детский», на который ответить невозможно. Однако история показывает, что отказавшись от поиска ответа, человечество перестает понимать, куда оно идет.

Франк дает и критический портрет русского человека — мечтателя, живущего верой, что жизнь изменится без его усилий и что в ней сам собой установится порядок и смысл. Русский человек, ориентировавшийся на западные ценности, продал свое первородство за мечту о прогрессе и комфорте. Не зная, как жить в эпоху катастроф, войн и революций, растерянный человек снова начинает искать каких-то точек опоры, и чаще всего находит суррогаты религии. Однако они не спасают. Франк проводит читателя через разные возможности постановки вопроса о смысле жизни, начиная с вечного русского вопроса «Что делать?» К концу книги становится очевидной необходимость в поиске ответа вновь обратиться к Новому Завету и посланиям апостолов.

В книге «Смысл жизни» система доказательств уходит в подтекст и автор обращается к чувствам читателя, отрывая его от повседневности, заряжая его энергией своей мысли, жадной духовного поиска, прорыва к подлинной реальности бытия. Эти качества придают книге ценность «проповеди» в высоком религиозно-философском смысле.

Книга **«Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии»** (1930–1937; 1939), совсем иная по характеру — это, можно сказать, богословский трактат, по определению Зеньковского — «метафизика всеединства», «введение в философию религии»⁵¹. В разговоре о Непостижимом Франк особенно остро чувствует потребность в поэтических образах искусства. Он убежден, что в передаче религиозного опыта, выражении невыразимого у поэзии больше средств, чем у отвлеченного знания: «Быть поэтом — значит быть в состоянии

выразить в словах и дать нам почувствовать непостижимое и несказанное»⁵². «Только художнику слова дана способность не говорить о реальности, а заставить нас увидеть ее. Отвлеченное знание никогда не достигает этой цели до конца» (230). В основе книги «Непостижимое» лежит идея о том, что подлинная реальность сверхрациональна, непостижима в понятиях. Только полноценный и многогранный первичный опыт позволяет составить соответствующее реальности представление о мире (232). Соединяясь с поэзией, философия постигает реальность средствами интеллектуальной интуиции (482).

О том, что подлинны философские книги создаются самой жизнью, человеческим опытом, субъективным переживанием, свидетельствует поздняя книга Франка **«Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии»** (1941–1945; 1950), которую он писал в годы Второй мировой войны. В этой книге субъективность персонализма сочетается с объективной и реалистичной социальной позицией. Философ показывает, что жизненные уроки XX в. обнажают иллюзорность веры русских и европейских интеллектуалов в прогресс разума и добра. Современную эпоху, пользуясь библейским образом, Франк называет «властью тьмы». Мир лежит во зле, ходом человеческой истории правят слепые страсти: корысть, ненависть, властолюбие. Инстинкт зла находит оправдание в идеологических доктринах. И тем не менее, и в этом мире «свет во тьме светит».

Эсхатологическая вера, которую продолжает исповедовать в этом произведении Франк, основывается на сознании, что нынешние формы человеческого и космического бытия не соответствуют исконному замыслу Божию о мире. Это — одна из основополагающих идей религиозно обоснованной философии. «Христианская эсхатология решительным образом изменяет все наше жизнечувствие; она есть неотъемлемая, интегральная часть христианского откровения, раскрывающего нам глаза на иное, лучшее, более истинное бытие. Она дарует нам острое сознание отличия подлинной реальности от той формы бытия, которую мы называем “действительностью”. <...> Это знание, расширяя наши духовные горизонты, радикально меняет всю перспективу нашей жизни, все наше основоположное жизнечувствие»⁵³. Как христианин Франк верит в то, что истинный образ мира когда-то будет явлен, хотя произойдет это вне измерения исторического времени. Наше существование в мире и бытие всего мира — лишь странствие, ведущее к настоящей цели жизни. Знание, что цель существует, что за пределами земного странствия есть настоящая жизнь, меняет ценностную ориентацию человека, все его представления. Трезвая эсхатологическая установка сочетает религиозное настроение с ответст-

венным христианским реализмом. Вера в преображение мира сочетается с исполнением заветов христианской жизни в мире.

Религиозно-философская книга С. Франка **«С нами Бог. Три размышления»** также создавалась в годы Второй мировой войны и была впервые опубликована в 1946 г. на английском языке. В 1967 г. она была издана по-русски. После войны был опубликован философский трактат **«Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия»** (1949, 1950). Обе эти книги, хотя и являются трактатами по структуре и предмету, тем не менее могут быть прочитаны и восприняты как литературно-философская эссеистика.

* * *

Н. О. Лосский (1870–1965) — основатель интуитивизма, был, как Ильин и Франк, представителем академической, «профессорской» философии. Он стремился к созданию системы, но много внимания уделял и внесистемному мышлению на литературные и эстетические темы. Тип его философствования тесно связан с установками эстетического познания, с теорией искусства. Его мышлению присущи черты художественного видения, так как интуитивизм по своему существу родствен искусству, поэзии, религиозному опыту, так как все эти сферы деятельности опираются на «первичные интуиции». Антропология Лосского опирается на художественные открытия литературы и искусства и в наибольшей мере обязана психологизму Достоевского. Важным материалом для размышлений служит для него личный жизненный опыт.

Уже в ранней книге Лосского **«Обоснование интуитивизма»** (1904) разрабатывается теория познания, родственная эстетике: она основывается на цельном восприятии вещей и явлений, на их непосредственном созерцании. В философии интуитивизма раскрывается познавательный смысл «красоты», «идеала», «нормы» и «здоровья», своего рода платоновской идеи, определяющей природу вещей и явлений. Интуитивизм проникает в индивидуальность конкретных вещей реального мира. Лосский пишет в восьмой главе этой книги: «Интерес к индивидуальному и способность улавливать его есть утонченный цветок культуры, распускающийся лишь там, где развито стремление к художественному, эстетическому созерцанию, созиданию и преобразованию действительности»⁵⁴.

Сочинения Лосского периода эмиграции отличаются литературно-эссеистическим характером, это становится особенно очевид-

ным, если сопоставить их с «Обоснованием интуитивизма», сложным для восприятия неподготовленного читателя философским трудом. В эмиграции Лосский разработал новые жанры и создал произведения, которые можно читать как философскую эссеистику и литературную критику, как психологические этюды, как литературоведческие исследования и как религиозно-этические «наставления», направленные на постижение глубин души и воспитание человека.

В книге **«Свобода воли»** (1927) центральная проблема философии рассматривается в своей захватывающей истории от античности до современности. Хотя это и несомненно философское сочинение, написано оно в стиле свободной эссеистики. Автор обращается к широкому читателю и говорит с ним на всем понятном языке. Чтобы быть понятным и в то же время завладеть вниманием читателя, философ пользуется аналогиями из современной жизни: такими понятиями как свобода печати, свобода торговли, свобода национального самоопределения.

Понимание свободы в этой работе Лосского укоренено в христианской антропологии. Мыслитель выступает с критикой психологического и физиологического детерминизма, которым отличается антропология Шопенгауэра и Фрейда. Основная идея этой книги заключается в утверждении, что эмпирический характер человека может изменяться под воздействием его высшего «я», его представлений об идеале и долге. Эта идея вытекает из представления о грехопадении человека и возможности его спасения при взаимодействии личной воли человека с Божественной благодатью. Лосский пользуется понятиями богословия и патристики, но стремится проложить пути для их интерпретации на общепонятном языке психологии и антропологии. Подбирая аналогии, он, например, трактует Образ Божий как «идеально-совершенное “я”», как «должное направление поведения индивидуума», как «индивидуальную норму поведения, служащую путеводной звездой в жизни»⁵⁵. Такими путями он приходит к традиционному выводу святоотеческой антропологии о том, что «эмпирический характер не есть нечто данное нам свыше; всякое “я” само создает свой характер, постепенно вырабатывая его» (547).

Если человек в своей жизни стремится осуществить идеал любви к Богу и ближнему, усвоить чувство единства всего мира, свобода его и творческие силы возрастают. Но если он попадает в зависимость от черт своего эмпирического характера: от эгоизма, гордыни, жадности, властолюбия — свобода и творчество убывают, поскольку поведение человека в этом случае определяется его зависимостью от стра-

стей, от низшей природы. Человек может преодолеть эту низшую природу, стать выше своего эмпирического характера, он может «творить себя».

Возможность изменения эмпирического характера, как считает Лосский, предполагает свободу от своего прошлого: то есть прошлый опыт не обязательно должен предопределять нравственные качества человека. Чтобы понять это, надо признать, что в составе «я» наличествует «сверхвременное начало», а значит, и возможность господствовать над событиями, текущими во времени. Человек творчески отбирает из прошлого ценное, но оставляет в нем то, что недостойно воскрешения и сохранения в настоящем. Господство над прошлым, продолжает Лосский, «обнаруживается в акте раскаяния, прожигающего душу до дна и отсекающего прошлое так, что не только пережитые события, но и владевшие душой страсти внезапно отпадают в бездну времени и становятся предметом наблюдения, не содержащим в себе больше никакого соблазна. Здесь получается разрыв между прошлым и настоящим» (552).

В развитии идеи свободы в этой работе Лосского очевидно влияние патристической аскетики. Мыслитель лишь переводит писания отцов церкви на язык философии и психологии. Однако ему не всегда удается найти в научном языке подходящие понятия. Например, когда речь заходит о преображении, философ использует традиционный язык богословия: «Без помощи благодати Божией попытки падшего человека достигнуть возрождения не действительны», — пишет он (570).

Материал для разработки темы свободы черпается Лосским из жизни, философии, искусства и литературы, в значительной мере из творчества Достоевского. Философ подчеркивает, что «в свободе таится возможность и высочайшего добра и низменнейшего зла» (566). Зло порождается духом и волей человека из неверно понятой идеи свободы. Он показывает, что «пустое самоволие» таких персонажей как Ставрогин или Иван Карамазов не имеет ничего общего с истинным, религиозно наполненным пониманием свободы, которое человек находит в своей совести — своем высшем «я».

В книге **«Условия абсолютного добра. Основы этики»** (первое изд. 1944, на словацком языке) автор выстраивает систему этики на основе христианских заповедей. Первая глава посвящена анализу тех типов стихийного мировоззрения и мироощущения, которыми определяется поведение людей в современном обществе. Это прежде всего гедонизм, эвдемонизм, биологизм — утверждение первостепенной значимости естественных потребностей. Жизнь по принципу удо-

вольствия обосновывается и оправдывается утилитарной этикой. Этой идеологии Лосский противопоставляет «идеал абсолютного совершенства», который дан человеку в Откровении. Затем автор переходит к исследованию природы зла и изложению «нормативной теонормной этики». В следующих главах Лосский анализирует развитие нравственности, начиная с «дочеловеческой природы», и переходит к доказательству единства нравственных принципов в человеческом обществе.

Особый интерес для литературоведения представляют главы, в которых основным источником идей становится творчество Достоевского и Толстого, философов И. Ильина и С. Булгакова. Шестая глава книги, названная «О природе сатанинской», открывается указанием автора на то, что он «будет пользоваться художественными образами из произведений Достоевского и фактами действительной жизни, которые он имел в виду». Объясняет он это тем, что «художественное видение жизни направлено у Достоевского преимущественно на те моменты бытия, в которых скрещиваются в сгущенном виде самые насущные религиозные, этические и социальные интересы, особенно на те, где мировое зло обнажается до самых своих корней и проедает душу человеческую насквозь»⁵⁶. Творчество Достоевского, считает Лосский, представляет наиболее глубокое и полное на данный исторический момент понимание природы зла. Но Достоевский не просто художник — он религиозный мыслитель, без анализа его идей не обходится ни один философский труд. Из хода рассуждений Лосского следует, что признанные гении мысли, включая Канта, в трактовке природы человека не смогли с той же смелостью, что Достоевский, посмотреть в глаза реальности. Их вера в силу нравственного закона, в способность разума руководить поведением человека, кажется наивной людям Новейшего времени. Сама жизнь опрокинула эти иллюзорные построения, и психоанализ эффектно развенчал их.

В книге «Условия абсолютного добра» дается наиболее детальный анализ проблемы «подполья»: этот анализ показывает, насколько ограничены возможности рациональной нормативной этики. Поведение героев Достоевского определяется вытесненными в бессознательную сферу духовными запросами, их искаженным пониманием свободы. Лосский пишет: «У Достоевского находим целую галерею исковерканных душ». Все они изуродованы какой-нибудь обидой — личной или социальной. Одних людей «обиды возводят на высоту святости, а других, особенно гордых и самолюбивых, загоняют в подполье...» (344).

Лосский спорит с исследователями, утверждавшими, что героям Достоевского присуща немотивированная жестокость, и что они по-

лучают удовольствие от чужих страданий. Мнение о Достоевском как о «жестоком таланте»⁵⁷, считает Лосский, выросло из недостаточно глубокого понимания его творчества. Объясняя причину этого непонимания, философ ставит вопрос о существовании «сатанинского зла» — зла ради зла, которое не имеет никаких психологических мотиваций, и единственная причина которого заключается в том удовольствии, которое получает человек от чужих страданий. Такого зла Лосский не находит не только в человеческой природе, но даже и в характере сатаны. Ненависть сатаны к Богу, считает он, есть не самоцель, а производное явление, вытекающее из жажды первенства, желания самому быть богом, из гордыни, обиды и зависти. Чувство ущемленности приобретает богоборческие формы у гордых, сильных и талантливых людей: оно перерастает в недовольство своей судьбой, своим второстепенным положением, своей неценностью.

Душевные травмы становятся причиной болезненного развития самолюбия, приобретающего иногда формы мании и безумия. Из обиды на Бога и на весь мир возникает настороженность, мнительность и недоверие. Лосский оригинален в утверждении, что женщины у Достоевского тоже имеют подполье. Бердяев, например, а за ним и другие исследователи, полагали, что у Достоевского нет полноценных женских персонажей и что женщины у него служат раскрытию мужских характеров. Лосский показывает, что среди «униженных и оскорбленных» у Достоевского женщин не меньше, чем мужчин, и при этом многие из них глубоко переживают свое унижение, и у них тоже развивается болезненная гордость. Мыслитель указывает на таких героинь как Настасья Филипповна, Грушенька, Екатерина Ивановна (333, 344, 758).

Комплекс подполья своеобразно проявляется в любви, которая в этом случае содержит в себе равносильный элемент ненависти, вызванной жаждой мести за свои прошлые обиды. Человек с таким психологическим комплексом ненавидит и губит того, кого более всего любит. При этом подпольный человек и сам страдает. Нравственный садомазохизм может пропитывать отношения «подпольного человека» не только с взрослыми людьми, но даже и с собственным ребенком («Вечный муж»). Тема униженных и оскорбленных детей — особая тема у Достоевского: он показывает, как подпольные люди в роли родителей формируют новое поколение «людей с надрывом». Унижен самим своим появлением на свет в «случайном семействе» Аркадий Долгорукий, незаконный сын барина Версилова и его дворовой девушки («Подросток»). Состояние любви-ненависти и сопер-

ничества характерно для отношений Версилова с сыном. Аркадий и обожает и ненавидит его, завидует ему и восхищается им.

Соперничество, жажда превосходства, достижение которого допускает любые средства, — постоянный мотив романов Достоевского. Соперничество ведет к враждебному отношению к людям и их отчуждению друг от друга. «Отрицательный интерес к другим “я”, выражающийся в зависти или гордости, не терпящей чужого превосходства», постоянное оглядывание на других людей, сравнение их с собой, по Лосскому, тоже является формой подполья (334).

Чем более одарен человек, чем более он способен оценить чужие таланты, тем острее его зависть и чувство соперничества. Характер такого «артистического» подполья с едкой иронией выражен в словах карамазовского беса: «Я, ведь, ты знаешь, очень чувствителен и художественно восприимчив. <...> Я, может быть, единственный человек во всей природе, который любит истину и искренне желает добра» (336–7). Мысли, которые высказывает черт, гнездятся в тайниках сознания Ивана Карамазова. Иван, умный и глубокий человек, присваивает себе одному знание высшей истины. Размышляя о несправедливом устройстве мира, он подвергает критике творение Бога и «возвращает билет» в царство будущей гармонии. Подполье Ивана Карамазова характерно для многих героев Достоевского, в том числе для тех, кто задумал изменить мир по своим представлениям о справедливости. У людей этого «революционного» типа могут быть разные мотивы протеста, в том числе и самые по видимости благородные.

Лосский видит в проблеме «подполья» объяснение кризиса современной безрелигиозной цивилизации. Проекты создания мира, более совершенного, чем творение Бога, характерны для утопистов и реформаторов различных эпох и социальных систем. Лосский отмечает, что эти проекты очень похожи на гордый замысел дьявола переделать творение по своему плану. Идеи переделки мира всегда мотивируются любовью к человечеству, стремлением к благу, тогда как реальная почва для этой деятельности — самолюбие, властолюбивые амбиции.

Многим рационализаторам жизни приходила в голову мысль, что чем больше ограничить свободу, тем легче построить хорошо организованное общество. А если бы человек вообще отказался от свободы, можно было бы устроить мир без зла и без страданий. Однако «Легенда о Великом Инквизиторе», которую Иван рассказывает Алеше, разбивает иллюзии утопизма.

Лосский дал в своих работах наиболее разработанную классификацию разновидностей подполья — от утонченных интеллектуаль-

ных и духовных форм до самых мелких и бытовых. Проявления «подполья» он обнаружил в истории искусства и культуры и показал, какие сложные интеллектуальные формы принимает расхождение между видимостью и сущностью в жизни и творчестве поэтов и мыслителей. К видам подполья относится, например, «романтическая ирония». Романтики защищают истинные ценности в форме насмешки, скепсиса, самоиронии. По мнению Лосского, гордые богоборцы — такие как Байрон, «имели связь с Богом в подсознании». Под видом борьбы с Богом, байронический герой борется с ложными религиозными понятиями, в том числе и со своими собственными. Однако отсутствие прямой и открытой борьбы говорит о том, что «ирония» в этом случае является признаком «духовного» подполья.

Лосский показывает, что аффектированная защита гордости, воли к власти, жестокости, скрывала болезненно чувствительную и романтическую душу Ницше (424). Он боролся с собственной слабостью и сентиментальностью, видя в ней жалкую и смешную форму выражения высоких запросов духа. «Подполье» Ницше — это запрятанная вглубь мечтательность и чувствительность. Самолюбие и гордость заставляли его скрывать свою пылкую любовь к Богу, а своим идеалам придавать форму жестокости и силы. Последующими вульгаризаторами была воспринята только «производная», фасадная, сторона его учения (425). Тонкая ирония не была оценена читателями и смысл его идей был искажен.

Лосский видит в современной жизни и в современном человеке многочисленные мелкие проявления душевного подполья, в том числе ставшие привычными в художественной среде. В главе «О борьбе со злом» он пишет: «Угнетающий душу комплекс малоценности есть скрытая драма жизни множества артистов, художников, поэтов, ученых, политиков, но также и людей всех классов и положений» (423). Это душевное состояние, проистекающее из самолюбия, тщеславия и гордости, заставляет людей постоянно присматриваться к другим, «следить» за их достижениями и соревноваться с ними. Особенно острым является соперничество людей в узкопрофессиональной сфере: поэт, например, легко признает заслуги ученого или актера, но ему очень трудно справедливо оценить другого поэта. Так же и философам чрезвычайно трудно быть справедливыми в оценке друг друга.

Мыслитель уделяет много внимания бессознательным мотивам, которые оказывают влияние на поступки. Известно, что в своей деятельности, в том числе творческой, человек часто руководствуется эгоистическими интересами: мечтает о славе, богатстве, высоком положении в обществе. Результаты такой деятельности могут быть по-

лезными для общества. Однако Лосский считает, что честолюбие и эгоизм не могут быть признаны законным стимулом творчества. Человеческие страсти могут и должны быть преображены в процессе формирования характера. Честолюбие должно быть вытеснено бескорыстной любовью к истине и тогда человек перейдет на новую ступень и в личностной и в творческой сфере. Лосский постоянно подчеркивает педагогическое значение принудительной дисциплины, аскезы, ученичества. Лосский был, пожалуй, единственным мыслителем в зарубежье, который с такой отчетливостью поставил вопрос об ответственности человека за свое «подполье».

Как и многие другие русские мыслители в эмиграции, Лосский сумел оценить достижения психоанализа, но именно психоанализ заставил его вспомнить о глубокой традиции святоотеческой антропологии и аскетики. Пожалуй, наиболее удачно противопоставление идей и методов патристической аскетики и психоанализа проведено именно Лосским, хотя подобное сопоставление можно найти у Ильина, Бердяева, Вышеславцева. Лосский пишет: «Наставления христианских подвижников указывают пути для освобождения от душевных ран и комплексов, открытых Фрейдом, с тем отличием, что они ведут к цели прямее и проще, без психоаналитического копания в душе» (422).

Патристика, считает Лосский, дала более ценные рекомендации для исцеления от духовных недугов, чем психоанализ. Все христианские отцы рекомендуют прежде всего устранить первопричины заболеваний души: очистить душу от гордости, самолюбия, тщеславия, то есть освободиться от всех тех страстей, которые связаны с преувеличением значения своего «я». Тонкие виды «подполья» Лосский рекомендует изучать по Никодиму Святогорцу. Афонский старец советует «не сосредоточиваться бесплодно на своем “я”», но думать о том высоком образце человека, который раскрывается в Евангелии.

Но приложимы ли высокие и строгие критерии аскетики к современному человеку с его «разрыхленной душой»? Не утратил ли современный человек волю и способность формировать себя по образу и подобию евангельского идеала? Лосский, вместе с другими русскими мыслителями, ставит перед современниками эти животрепещущие вопросы. Позитивная научная психология давно пришла к пессимистическим выводам о полной и безысходной детерминированности человека: зависимости его от унаследованного характера, национальности, «расы, среды и исторического момента». Святые отцы, напротив, никогда не сомневались в возможности преображения и даже обожения человека: но для начала человек должен самостоятельно и

свободно избрать этот путь, непреклонно решиться пойти по нему, и положиться на помощь свыше.

Проблема новейшей эпохи в том, что она уже давно идет в противоположном направлении: она повернулась к языческим «идеалам», создала культ демонической силы, гордыни, богоборчества. Позитивизм окончательно вытравил в человеке веру в духовные начала. Человек Нового времени перестал понимать важнейшие категории религиозного мышления, такие как «грех» и «покаяние». Возродить в нем религиозное чувство становится все труднее. Лосский видит в литературе и искусстве все еще понятный человеку новейшей формации язык, на котором можно говорить о Боге.

Персоналистические проблемы составляют основное содержание книги Н. О. Лосского **«Достоевский и его христианское миропонимание»** (окончена в 1939 г., изд. на словацком языке в 1945 г., на русском в 1953 г.). Автор сравнивает здесь методы философской и эстетической гносеологии: «Художественное изображение мира, действительного и воображаемого, стоит ближе к Божественной правде, чем философское, потому что оно имеет конкретный характер»⁵⁸. Таким образом, истину надо искать прежде всего в искусстве. Однако из дальнейшего развития этой идеи следует, что художественное изображение, чтобы нести эту высшую правду, должно опираться на религиозно обоснованное мировоззрение.

Важную роль в гносеологических построениях Лосского имеет категория «разумной интуиции», восходящая к работам П. А. Флоренского. Лосский дает свое определение этому понятию: «В Божественно совершенной разумной интуиции конкретно-художественное созерцание мира сочетается с дискурсивно-философским пониманием его» (614). Мыслитель указывает на необходимость выработки христианской философии, на которой могла бы быть выстроена христианская культура. В исторической действительности, в истории науки он такой философии не обнаруживает. Ее построение, считает он, является миссией русской эмиграции.

В книге о мировоззрении Достоевского Лосский предстает как глубокий психолог, тонкий знаток извилин и тайников души, болезней современного сознания. С помощью Достоевского, как проводника по кругам ада внутреннего мира современного человека, он изучает симптомы болезней современного сознания. Он рассматривает персонажей Достоевского в категориях святоотеческой психологии, показывает действие в них «гордыни», раскрывает различия между «угрызениями совести» и истинным раскаянием, анализирует чувство вины, проблемы раздвоения мыслей и расколотого рефлектирую-

щего сознания. Анализ души современного человека через призму святоотеческой аскетики, как практической дисциплины духа, не только углубляет понимание Достоевского, но и учит читателей самопознанию.

В этой работе Лосский снова обращается к проблеме подполья, видя в нем проявление гордыни человека, обладающего богатыми дарами духа (глава «Сатана и гордыня его»). Подполье, таким образом, неразрывно связывается с гипертрофированной гордостью. В этой работе Лосский приводит исчерпывающий список «подпольных» персонажей Достоевского, включая второстепенных. Оригинальное открытие Лосского в этой работе состоит в обнаружении подполья у душевно здоровых героев Достоевского, в том числе в его «положительно прекрасном человеке». В подполье вытесняются идеалы, которые осознаются личностью как ушедшие в прошлое, «не современные». Подпольным человеком может оказаться «прекрасная душа», идеалист, которому приходится приспосабливаться к прагматическому миру. В главке об Алеше Карамазове подполье определяется как «надрыв». Молодой максималист хочет видеть в жизни воплощение высших идеалов, в том числе идеала святости. Но жизнь, конечно, разочаровывает его. В процессе духовного роста Алеша преодолевает свои идеалистические установки и учится любить человека в его действительном состоянии. Тема подпольной духовности как вытесненных в подсознательную сферу идеалов затрагивается также в книге Лосского **«Бог и мировое зло»** (1941).

Одна из книг Лосского, не изданная при его жизни, специально посвящена вопросам искусства и литературы: **«Мир как осуществление красоты. Основы эстетики»**. Две главы в ней построены на материале творчества Достоевского («О красоте демонической») и Толстого («О красоте в общественной жизни»). Лев Толстой занимает важное место в работах Лосского, который часто обращается также к творчеству других поэтов и писателей: Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Тургенева, Лескова, Салтыкова-Щедрина, Некрасова, Чехова; он упоминает и современников: А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова, М. Горького, А. Ремизова, И. Шмелева, И. Бунина, З. Н. Гиппиус, В. В. Набокова; из европейских авторов ссылается на Гомера, Данте, Мильтона, Сервантеса, Шекспира, Гете, Гейне, Шатобриана, Шиллера, Гюго, Диккенса, Гамсуна, Ибсена. В литературе европейского модернизма Лосский не находил достаточно глубокого понимания души. Он считал, что человек в ней показан таким, каким его сделала современная цивилизация. На этом признании факта, характерном также для натурализма, литература останавливается, сознательно отказываясь от

поиска идеала. Тогда как философия и богословие Новейшего времени взяли на себя ответственность за решение вопроса о должном, нормальном, здоровом — идеальном состоянии человека и общества.

* * *

Творческий путь **Г. В. Флоровского** (1893–1979) показывает, насколько сложными и многообразными были в эту эпоху поиски мировоззрения, насколько характерными были для этого поиска радикальные изменения направлений. Оказавшись в эмиграции в 1920 г., Флоровский выступал в первых основополагающих изданиях евразийского движения, таких как «Исход к Востоку», «На путях. Утверждение евразийцев» (1921), «Россия и латинство» (1923). В евразийских изданиях он опубликовал статьи «Разрывы и связи», «Хитрость разума», «О народах не-исторических», «О патриотизме праведном и греховном», «Два завета». Сближение Флоровского с евразийцами можно объяснить дружескими и родственными связями с основателями движения, его дружбой с Н. С. Трубецким, общим интересом к славянофильской проблематике: философии истории, теме России и Запада, миссии России в Европе. Флоровский позднее признавался, что «никогда не был евразийцем в доктринальном смысле этого слова»⁵⁹, он трактовал евразийство не как политическое движение, но как движение культурное, «критическое». Критицизм этот он понимал как «принципиальное отвержение позитивизма, рационализма и хилиастического историзма»⁶⁰.

В работах Флоровского «евразийского» направления уделяется много внимания истории русской мысли, проводится сопоставление русского и европейского типа культуры и типа мышления, ведется тщательный отбор ценностей в наследии славянофилов и их последователей. Мыслитель убежден, что европейский и русский менталитет радикально различаются по религиозному опыту и мировоззрению, а следовательно, они творят разную жизнь. Флоровский не сомневается в существовании особой, русской философии. Вслед за славянофилами он утверждает, что русская религиозная философия должна излечить Европу от рационализма: в этом ее миссия.

В статье «**Хитрость разума**» («Исход к Востоку», 1921) Флоровский противопоставляет русскую религиозность европейской духовности. Он показывает, что в эпоху кризиса не только в России, но и в Европе происходит восстание против духа научности и рационализма, но выражается этот протест по-разному. В европейской филосо-

фии и литературе непреодоленный рационализм сквозит даже у его противников: А. Бергсон — автор понятия «жизненного порыва» и основатель теории интуитивного познания остается рационалистом в своей внешне поэтической «философии жизни»; в самом его интуитивизме чувствуется сухость научности. Его реакция против рассудочности дает сочетание интуиции с позитивизмом.

Рационалистом является и Гуссерль, который разоблачает современную философию, однако восстанавливает права истины во имя новой абсолютной системы идей, возвышающихся над жизнью и бытием. Католицизм превратил религию в теологическую систему и правовой кодекс. К этому добавилось законничество юридического понимания добра и зла, греха и воздаяния. Католическая церковь впитала в себя все рационалистические течения. Даже ее мистика сращена с рационализмом западной мысли. Всепроникающий рационализм западного мира порождает бытовые формы «религии здравого смысла». Люди начинают относиться к познанию как к пассивному восприятию, послушанию, а не как к творческому подвигу.

Как и многие другие русские мыслители, Флоровский не прошел мимо книги У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта», которая несомненно внесла важную лепту в создание интеллектуальной атмосферы модернизма. Представители различных течений модернизма заговорили об утрате веры в рассудочное знание, в значимость философских систем, в плодотворность социально-политических учений, обещающих всеобщее благоденствие человечества. Однако, отказываясь от рационализма, европейский человек не столько возвращался в христианство, сколько уходил в новые для него сферы религиозного опыта: в переработанный для западного восприятия буддизм, в теософию и антропософию, спиритизм и оккультизм. Религиозный опыт заменялся опытом познания всевозможных духовных систем, не достигая при этом перехода интеллектуального знания в реальную жизнь.

Определенный эстетический рационализм царит и в литературе. В Гюисмансе Г. Флоровский видел писателя-декадента, охваченного жадной жизненной полнотой, ищущего самореализации в ниспровержении условностей, в оргиастическом индивидуализме, сатанизме, черной магии. На этом пути Гюисманс остается типичным «упадочником», религиозные ценности он воспринимает эстетически, но не религиозно. В целом на Западе «за видимой пеленой иррационализма происходит всеобщая мобилизация всех рационалистических сил»⁶¹, — заключает Г. Флоровский.

Антитезой западному рационализму является русская духовность — ей посвящена статья Флоровского «О патриотизме правед-

ном и греховном» («На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2», 1922). В России всегда жива была идея свободного развития личного духа: «Не о строе, а о духе томилась русская душа». Русский человек верил, что можно построить жизнь не на юридических началах, но на законе, запечатленном в человеческом сердце. Эта идея восходит к самым истокам восточного православия: «Нити тянутся от Достоевского и Толстого, от Гоголя и Самарина, от отца Амвросия и преп. Серафима Саровского к Нилу Сорскому и преп. Сергию Радонежскому, на Афон и Фиваиду». Средоточиями русского культурного творчества называет Флоровский обители и монастыри, напоминает о значении Оптиной пустыни в русской культуре и литературе. «Оптиною пустыню питались и все старшие славянофилы, и Гоголь, и Леонтьев, и Достоевский, и Вл. Соловьев; ведь к ее же стенам приходил и Лев Толстой в глухой тоске предсмертного часа». «Достоевский по быту порождение страшного града Петрова, по культуре — отпрыск Оптиной пустыни»⁶². Традиция культуры неосвязаема и невещественна. Перед рассудочным анализом интуитивно-несомненная русская культура, «русская стихия» оказывается пустым местом.

В этой статье Флоровский анализирует смысл русской революции, обрушивая обличающую критику на поэтов, особенно на Александра Блока и Андрея Белого за «метафизическое примирение» с революцией. В этом примирении он видит «идолопоклонство перед фактом». Флоровский обвиняет также литераторов группы «Скифы» в том, что они не видели реальной революции, а видели лишь «свою грезу». В этой статье звучит критика и в адрес самих евразийцев, которые разделяли заблуждения скифов.

В этот же период в других изданиях Флоровский публикует статьи, посвященные развитию русской религиозной мысли, ее выражению в философии и литературе. Статья **«Смысл истории и смысл жизни»** («Русская мысль», 1921) посвящена творчеству Герцена, Толстого и Достоевского. К этим трем фигурам мыслитель подходит долгим путем изучения истории мысли от Просвещения до немецкого идеализма и романтического культа индивидуальности. Флоровский показывает, как в философских системах немецкого идеализма, столь популярного в России и в Европе, исчезает личность человека, приносимая в жертву «Абсолютному».

Флоровский подвергает критике «философию жизни» как течение мысли, которое опирается на идею прогресса. Эта идея в его время имела огромную власть над сознанием людей, веривших в нравственный смысл эволюции и прогресса. Исключение представляла русская мысль, в особенности литературно выраженная. Из трех

мыслителей, героев его книги, Флоровский отдает решительное предпочтение мировидению Достоевского, который отвергает «разумную гармонию», порожденную рассудком реформаторов, во имя свободы самодовлеющей личности.

Стараясь найти смысл истории, заключает Флоровский, мы впадаем в апологию зла, утверждаем предопределенность и разумность всего существующего. Если в истории есть предопределение, то нет смысла в отдельной человеческой жизни: потому что в этом случае у человека нет свободы, нет выбора, нет возможности творчества своей судьбы. В некоторых моментах Флоровский согласен и с Толстым — в частности в том, что настоящее совершенство можно искать только в возделывании отдельной души. Проповедь трех величайших русских мыслителей, как считает Флоровский, не была оценена по достоинству, но тем не менее она раздавалась не даром: их внушениями «пронизано все русское сознание недавнего прошлого»⁶³.

В статье **«Человеческая мудрость и премудрость божия»** (1922) Г. Флоровский обращается к анализу идей Вл. Соловьева, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского — предтечам и пророкам периода нового религиозного подъема. От них он проводит линии к новейшим течениям русской мысли, таким как утопизм, хилиазм, богоискательство. В статье дается анализ идей Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, Вяч. Иванова и других авторов, которые, как считал Флоровский, искали воплощения идеала анархической общины. По их представлениям, «восстановление вселенской гармонии заслоняет задачу просветления и спасения отдельных душ». В искусстве декаданса, символизма и модернизма язычество объединялось с христианством, свобода и святость духа со свободой и святостью плоти. Казался достижимым рай на земле. Таким иллюзиям, как особо опасному явлению мысли в литературе, философии, политике, Г. Флоровский посвятил глубокое исследование **«Метафизические предпосылки утопизма»** («Путь», 1926). В писаниях отцов церкви он находит указания к тому, как научиться трезво видеть реальную действительность, как выработать критерии для оценки явлений современной жизни.

В 1924 г. в английском университетском журнале «The Slavonic Review» была опубликована статья Г. Флоровского **«Исторические прозрения Тютчева»**. Чтобы дать европейскому читателю понятие о значении и масштабе русского поэта, Флоровский сопоставляет его с Гете. В статье анализируется как поэзия, так и публицистическая проза Тютчева. Флоровский указывает на поразительную современность звучания политических воззрений поэта. Особое внимание

уделяет Флоровский идеям книги Тютчева «Россия и Запад». Еще одна статья Г. Флоровского в том же английском журнале была посвящена М. О. Гершензону («Михаил Гершензон», 1926). В статье раскрывается влияние А. Бергсона и У. Джеймса на Гершензона, который испытывает интерес к «подпольям человеческого бытия, откуда берут начала все мысли и желания людей»⁶⁴.

Как уже говорилось, причастность Флоровского к евразийскому движению изначально была в большей мере случайной. Он утверждал, что его разрыв с движением произошел в 1923 г. на одном из собраний в Берлине⁶⁵. Однако в 1925 г. в журнале «Путь» появилась его статья **«Окамененное бесчувствие»**, которая давала основание думать, что Флоровский защищает евразийцев от нападок консервативной эмиграции. Более отчетливо разрыв Флоровского с евразийством был декларирован лишь три года спустя в статье **«Евразийский соблазн»**, появившейся в журнале «Современные записки» в 1928 г. — год раскола евразийства на «правое» и «левое» крыло⁶⁶. В ней Г. Флоровский опровергает идею принадлежности России к восточной культуре. Россия в духовно-исторической динамике неотделима от Европы, считает он: их объединяет христианство. Россия — это православный восточный полюс для христианского Запада внутри единого культурно-исторического цикла⁶⁷.

Со второй половины 1920-х годов Флоровский сотрудничает в журнале Н. А. Бердяева «Путь». В нем были опубликованы помимо уже упомянутой статьи «Окамененное бесчувствие» (№ 2, 1925), «Метафизические предпосылки утопизма» (№ 4, 1926), «Дом отчий» (1927, № 7), «Филарет, митрополит Московский» (1928, № 12), «Спор о немецком идеализме» (№ 25, 1930), «Богословские отрывки» (№ 31, 1931), глава из книги «Тютчев и Вл. Соловьев» (№ 41, 1933).

На протяжении многих лет внимание Флоровского было сосредоточено на «великом ледоходе русской мысли», который начался в конце 1820-х гг. и привел к оформлению «русской идеи» на рубеже веков. В статье **«Искания молодого Герцена»** (1929) Флоровский писал: «Философская рефлексия проявляется у нас сперва под видом литературной критики и историософских размышлений»⁶⁸. Своеобразие русской философии мыслитель видел в том, что ее истоки находились в русской жизни, а вовсе не в заимствованиях из немецкого идеализма, как считали многие историки философии. Заимствования были переработаны русским духом на почве русской жизни: русская философия и литература явились живым и творческим отзывом русской души на европейские идеи.

В 1932 г. Г. Флоровский принял сан священника. 1930-е годы в его творчестве отмечены шедеврами в области истории духовности. Такова его книга «Восточные отцы церкви» (1932), воссоздающая историю святоотеческой мысли на протяжении пятнадцати веков. Хотя она создавалась на основе лекционного курса в богословском институте, она рассчитана и на читателя, не имеющего богословского образования. В этой книге выразительно раскрывается творческая сторона православной духовности, аскетического духовного делания. Особый интерес для осмысления проблем православной культуры представляют страницы об иконе и иконоборчестве. В книге «Пути русского богословия» (1937) духовные искания увязываются с историей русской культуры. Связь различных областей культуры и духовности многогранно раскрывается в главе о XIX веке и в последней главе, где дается картина «конца века».

* * *

Среди религиозных деятелей эмиграции, писавших на литературно-философские темы, особое место занимает **митрополит Анастасий** (в миру Александр Алексеевич Грибановский, 1873–1965). Ему принадлежат работы о Пушкине, размышления о Гоголе, Толстом и Достоевском. Литературные темы нашли отражение в его наиболее известной книге «Беседы с собственным сердцем» (1935). По жанру, это «дневник», основу которого составляют «созерцания», философско-религиозные этюды и фрагменты. Размер этих этюдов варьируется от афоризма до небольшого эссе типа «стихотворения в прозе».

Открывается книга размышлением о философии и поэтике Слова. Автор видит в слове не только символ высших законов бытия, но и сгусток волевой энергии действия. Он наблюдает снижение ценности слова в Новейшее время, стирание его смысла от частого употребления. Упрощение смысла слова сопровождается его эстетизацией, с одной стороны, и увеличением количества словесной информации, с другой. «Все эпохи упадка, особенно сумерки классической греко-римской культуры, запечатлены одновременно опустошением человеческой души и гипертрофией слова, которое из средства обращается в самоцель»⁶⁹. Простота и ясность мысли воспринимается как признак старомодности. Развивается игра словом, игра понятиями, «софистическая изворотливость мысли, при помощи которой высмеивается истина и добродетель и оправдывается ложь и порок» (51). Только критический, скептический ум может претендовать на внима-

ние публики. Таков испорченный вкус современного общества: «положительные умы кажутся пресными», в утверждении простых истин усматривается морализм и скука.

«Слова потеряли ныне прежнюю цену, не имея за собою обеспечивающего золотого фонда, т.е. реального содержания и волевой силы». «Нам нужны ныне не ораторы, а вдохновенные пророки, подвижники долга и творцы новой жизни» (52). Митр. Анастасий видит возможность восстановления истинной ценности слова в литературе и поэзии. Секрет действенности литературы и поэзии на сердце, ум и волю человека он объясняет особым законом: «От соприкосновения с великой мыслью или высоким настроением по закону душевной детонации у нас сейчас же рождается ряд отраженных собственных мыслей или высоких чувств и желаний» (56).

Подлинным искусством митр. Анастасий считает только то, которое питается из религиозных источников. В искусстве он видит возможность «перекинуть мост между христианством и миром». Проблема вхождения христианства в мир, по его мнению, заключается в том, что соприкосновение с мирской жизнью «приводит к обмирщению христианства и принижению его высокого идеала» (77). Искусство же способно стать передаточным звеном в проникновении христианской идеи в мир. Такую роль и выполняла в XIX в. русская литература.

Митр. Анастасий отметил, что Запад не понимает духа нравственно-религиозной традиции русской литературы, выраженной у Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Толстого и Достоевского. Для европейского сознания поиски Бога в современном мире — это юродство, безумие. Но и в России обращение поэта и писателя к духовным проблемам далеко не всегда получало поддержку читающего общества. Гоголь как истинный христианин был отвергнут всеми как раз в тот момент, когда поднялся на высшую нравственную высоту. От него идет нравственная и религиозная традиция русской литературы: не только изображать жизнь, льстя низменным вкусам толпы, но поднимать его на высоту и служить духовному обновлению человечества. Митр. Анастасий считает Толстого и Достоевского преемниками Гоголя (165).

Признавая гениальность Толстого и Достоевского, митр. Анастасий считал их предтечами русской революции, так как «революция сначала зарождается в душе человека» (201). Критика митр. Анастасия в адрес Достоевского диссонировала с восторженным поклонением писателю в эмиграции, однако вытекала она из стремления глубже постичь его религиозно-философские идеи. «Наше общест-

венное мнение давно уже как бы канонизировало великого писателя» (203–204), — пишет автор и показывает, что изображение зла у Достоевского по своей художественной силе значительно превосходит его попытки нарисовать идеал «положительно-прекрасного человека». «Он так глубоко перевоплощается в своих отрицательных героев, как бы срастаясь духовно с ними, что это чувство невольно переживает читатель» (205). «Кроткий облик старца Зосимы или Алеши Карамазова не в состоянии затмить пред нами яркий образ Ивана Карамазова, с его самоутверждающейся гордыней, сверкающей перед нами каким-то зловещим, фосфорическим блеском» (206).

Митр. Анастасий ставил Гоголя выше других писателей по уровню сознания своей ответственности за то влияние на людей, которое окажут его произведения. Гоголь был убежден, что произведение искусства должно вносить в человеческую душу успокоение и примирение, а не смятение и раздвоение. Митр. Анастасий считал, что в искусстве должно быть выражено определенное отношение к проявлениям зла. В творчестве Пушкина и Лермонтова он видит образец такого выражения.

Митр. Анастасию принадлежат несколько работ о Пушкине, вдохновленных юбилейными торжествами и опубликованных в виде книг в 1939 г.: «Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви» и «Нравственный облик Пушкина». В более ранней статье «Духовные прозрения Пушкина, в драме “Борис Годунов” (1926) митр. Анастасий восхищается образом Пимена и приходит к выводу, что в минуты духовного прозрения Пушкин был по настроению близок к аскетам Добротолюбия. Митр. Анастасий размышляет об аскетическом начале в творчестве Пушкина, анализирует духовное содержание его произведений. Положительно оценивая духовное начало светской культуры, митр. Анастасий в то же время утверждает, что иноческий подвиг, как высшее проявление духовной культуры имеет не меньше прав на признание, чем поэзия.

* * *

Религиозным мыслителям Русского зарубежья близок по духу литературный критик и философ **К. В. Мочульский** (1892–1948). В своих критических статьях он размышлял о стирании границ между художественной литературой и документальными и дискурсивными видами словесности. Он отмечал, что сближение с литературой происходит в философии, психологии, исторических науках и в богословии.

В статье «Кризис воображения (Роман и биография)» (1927) К. В. Мочульский констатирует кризис жанра романа. Воображение перестает играть основную роль в литературе: происходит «кризис фабулы», построения сюжета, создания характеров. В читательской среде возникает повышенный интерес к историческим и документальным жанрам. Память начинает преобладать над воображением. Таков нынешний «социальный заказ», делает вывод критик: читатель «позитивен», в том смысле, что «ему нужна не сказка, а быль». Читатель интересуется фактами и обращается к тем произведениям, из которых он может что-то узнать о реальных событиях и людях. На авансцену литературного процесса выходит беллетризованная документальная биография. Создатели этого жанра — А. Моруа во Франции, Литтон Стрейчи в Англии — пользуются большой популярностью как в интеллектуальной среде, так и у широкого читателя.

В своих главных работах «Духовный путь Гоголя» (1934), «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» (1936), «Достоевский. Жизнь и творчество» (1947) Мочульский ставит важнейшие для своего времени задачи: постичь природу художественного и философского творчества и проложить пути к возрождению христианской культуры. Он держит в поле зрения связь между духовным состоянием общества и расцветом культуры. Мочульский сознает, что в эпоху позитивных наук, благодаря усилиям историков религии, Священное Писание стало восприниматься как один из литературных памятников, как одна из книг в библиотеке. Христос представляется одним из пророков, а религиозные искания толкуются как одно из проявлений культуры. Теперь к душам людей нужно искать новый подход: через интеллект, через веру в науку и разум, через логическую убедительность.

Выбранные Мочульским фигуры эпохальные: они отражают этапы «ледохода русской мысли» XIX века. Но в отличие, например, от Бердяева, который в своих пневматологических работах оставляет в стороне факты жизни и быта, Мочульский досконально исследует фактографическую сторону жизни своих героев. В его работах осуществляется синтез разных видов познания: аналитического исследования и целостного художественного видения.

Феноменальное «чувство чужой личности» позволяет ученому постигать природу гения, проникать в его озарения, жить его мыслью. Не будучи создателем философских систем, как Вл. Соловьев, или романов, как Гоголь и Достоевский, не являясь пророком или визионером как все они, Мочульский, тем не менее, умеет показать читателям те сложные пути, которыми гений приходит к своим духовным открытиям. О своих гениях Мочульский судит по их высшим

достижениям, загораясь их идеями. Но при этом он остается достаточно отстраненным и трезвым, чтобы видеть заблуждения гения, вызванные ослеплением страстями, стремлением к самооправданию. От читателя критик во всех своих работах требует самостоятельного движения мысли и сопереживания своему герою в его исканиях истины.

Книга К. В. Мочульского «Духовный путь Гоголя» (1934) представляет собой религиозно-философское и литературоведческое исследование духовного пути писателя. Работа базируется на анализе текстов художественных произведений, писем и публицистики, на мемуарных документах. Все цитаты снабжены библиографическими ссылками. Казалось бы, налицо все признаки научного исследования. Однако по своему эмоциональному воздействию работа «Духовный путь Гоголя» далеко выходит за границы научного жанра: она потрясает, заставляет испытать «катарсис». Но если в искусстве катарсис может быть только эмоциональным, здесь он носит еще и интеллектуальный характер.

Мочульский показывает Гоголя в непрестанной борьбе с непониманием окружения, с собственными внутренними противоречиями, с физическими немощами. Портрет оказывается живым и многоплановым: его образ по своей выпуклости не уступает персонажам романа. Читатель этого произведения может пережить, хотя и на чужом опыте, интеллектуальный и духовный кризис. Мочульский показывает, что из духовных исканий Гоголя выросла вся последующая русская литература. Из Гоголя вышли Достоевский и Толстой, Гоголю обязан своим рождением религиозно-философский ренессанс Серебряного века, на опыте Гоголя продолжает учиться эмигрантское зарубежье. Вслед за Гоголем новые поколения ищущих истины людей испытывают конфликт религиозного мировоззрения с обыденным видением мира.

В книге «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» (1936) Мочульский цитирует начало книги «История и будущность теократии», где Вл. Соловьев формулирует задачу: «Оправдывать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания»⁷⁰. Именно к этому призывали религиозные мыслители зарубежья, в большинстве своем, в той или иной мере последователи Соловьева.

Вл. Соловьев разделял человечество на «тех, кто с Христом», и «тех, кто с Антихристом», признавая при этом, что последние составляют большинство. Он призывал мыслящих людей «противопоставить количеству врагов свое духовное качество» (186). Соловьев, как показывает Мочульский, — предтеча той моральной взволнованно-

сти, тревоги, которая охватила мыслящих людей в XX в. Характерные для Соловьева противоречия, как показывает Мочульский, чрезвычайно злободневны. Хотя он был человеком верующим, но тем не менее пытался построить «естественную этику», основанную на разумных началах, на руссоистском признании «доброй натуры» человека. Исследователь подробно анализирует этот замысел, положенный в основу важнейшей книги Соловьева «Оправдание добра» (1897). Проблема безрелигиозной рациональной этики особенно остро стояла в зарубежье, ей уделили внимание все без исключения мыслители. Раскрывая заблуждения Соловьева, Мочульский, тем не менее, оценивает его книгу как самую ценную в истории русской мысли, так как ее автору удалось создать философскую систему.

Среди лучших страниц этой книги — изображение Соловьева в повседневной жизни. Читатель видит погруженного в мысль философа, беспомощного в решении бытовых проблем, неожиданно до сентиментальности доброго: он раздает «все свое имение» нищим и просителям, заботится о птицах и животных, в быту довольствуется малым. И этот же человек в духовно-интеллектуальной ситуации предстает как воплощение демонизма, эстетства, аристократизма.

Портрет, созданный Мочульским, позволяет увидеть в творческой личности человека, с его человеческими страстями и слабостями. Добро и зло в гениальном человеке, как показывает критик, воплощено в ярких и даже гротескных формах, оттого его внутренние противоречия, борьба Бога и дьявола за его сердце носят катастрофический характер. Несмотря на радикальное отличие «великого» человека от обычного, познание жизни и духовного становления гениев может многому научить всех: через жизнь и творчество великих людей человечество познает себя.

Книга **«Достоевский. Жизнь и творчество»** (1947) значительно превосходит другие критико-биографические произведения Мочульского по объему: это академическое исследование. Но по своему подходу это тоже «пневматология»: вся сложная система литературоведческого и религиозно-философского анализа подчинена в ней стремлению ощутить дух Достоевского, почувствовать главный нерв его творчества.

По книге можно проследить, как складывались и развивались религиозные взгляды писателя от первых детских впечатлений и до последних лет жизни. Разгадкой религиозной философии Достоевского Мочульский считает «Сон смешного человека», в котором нашло выражение чаяние Царства Божия в земной жизни. Но, по всей видимости, Достоевский сознавал наивность веры в возможность рая на

земле и напряженно размышлял на эту тему. Критическим моментом в его мировоззрении стало постижение сущности христианской свободы в романе «Братья Карамазовы», который Мочульский называет «духовной биографией автора и его художественной исповедью»⁷¹.

В предшествующий период критики было принято считать Достоевского писателем без стиля, Мочульский же увидел в нем предшественника модернистов: «За много лет до Пруста и Джойса, символистов и экспрессионистов, Достоевский разбивает условность логической литературной речи и пытается воспроизвести поток мыслей и образов в их непосредственном ассоциативном движении». В результате появляется «запись мышления вслух смятенного и потрясенного человека» (496).

Мочульский показывает, что уже в XIX в. писатели испытывают потребность в оправдании культуры, художественного творчества. Художественная литература не удовлетворяла их стремления к возможно более широкому и действенному распространению своих идей, и тогда они обращались к публицистике, дававшей возможность непосредственного обращения к читателю. Гоголь, получив признание как писатель, хотел, чтобы в нем видели в большей мере христианина и человека, чем литератора. Достоевский и Толстой, утвердившись на литературном Олимпе, использовали свою известность и авторитет для открытого обращения к читающей публике.

В своих исследованиях Мочульский не выходит за границы «фактов», он не пытается создать беллетризованную биографию. Его метод — «вживание» в изучаемый предмет — требует концентрации всех душевно-духовных сил: интеллектуальной интуиции, эмоционального сопереживания, психологического анализа. Хотя его работы построены по всем законам жанра исследования, в них дышит тайна искусства. Исследование становится «искусством» благодаря цельности постижения предмета. Можно сказать, что это особый вид научного творчества, удача которого обусловлена не столько методом, сколько индивидуальным дарованием автора.

Литературная биография, как правило, рождается в результате встречи конгениальных, родственных по духу автора и героя: таким образом она, как правило, содержит в себе элементы автобиографии. За исследованием духовной драмы Гоголя, Соловьева, Достоевского в книгах Мочульского просматриваются его собственные духовные искания, хотя присутствие его авторского «я» предельно завуалировано. Выбранных им писателей-философов, таких непохожих, объединяет стремление всеми путями, рациональными, интуитивными,

опытными прийти к религиозному мировоззрению. На их опыте Мочульский подтверждает истину о том, что всякий сдвиг в бытии, всякая попытка изменения мира должна начинаться с внутреннего, духовного преображения человека.

* * *

Размышления мыслителей Русского зарубежья о проблемах культуры и литературы показывают, что при всех различиях их мировоззрений и темпераментов, их объединял интерес к центральным темам и проблемам эпохи, таким как духовный кризис, кризис искусства и кризис личности. В центре внимания всех представителей русской мысли в эмиграции стояла проблема возрождения религиозно ориентированного мирозерцания и создания христианской культуры.

В зарубежье получило завершение начавшееся в России движение мысли «от марксизма к идеализму». Пережив исторический опыт войны, революции и изгнания, религиозные философы осмыслили идейные заблуждения прошлого и дали критическую оценку предреволюционной культуре. От своих социалистических упований и материалистических убеждений большинство мыслителей, переживших историческую катастрофу, пришли к трезвому осознанию ошибочности безрелигиозных путей культуры. На расстоянии, из Европы им виднее стали пути и перепутья русской истории, очевиднее стала та роль, которую играет в жизни духовная реальность и ее верное отражение в индивидуальном сознании; роль системы ценностей и мировоззрения, направляющего деятельность отдельного человека и целого народа.

Мыслители зарубежья искали выхода из тупиков истории, приведших к апокалипсису мировой войны и русской революции. Они преодолевали прагматизм и рассудочность европейской цивилизации своего времени, противопоставляя ей подлинный духовный опыт предшествующих времен европейской и русской культуры. Если «миссия» русской культуры в Европе состоялась, то в наибольшей мере она состоялась именно в сфере мировоззренческого, идейного творчества.

Рассмотрение религиозной философии Русского зарубежья в литературном контексте убеждает в том, что ее движущим импульсом был великий «ледоход русской мысли» XIX века. По заветам И. В. Киреевского, славянофилов, К. Н. Леонтьева, Ф. М. Достоевского, философы эмиграции создавали христианскую философию,

вырабатывали основы христианской культуры, возрождали «верующее мышление», «верующий разум». Именно решением этих задач обусловлена жизнеспособность религиозно-философского наследия Русского зарубежья, его влияние на европейскую культуру и его возвращение в современную Россию.

¹ Вейдле В.В. Умирание искусства. М.: Республика, 2001. С. 8. Далее в статье после первой ссылки страницы указанного издания приводятся в скобках после цитаты.

² Струве Г.П. Русская литература в изгнании. Париж; Москва: YMCA-Press–Русский путь, 1996. С. 248.

³ Степун Ф.А. Задачи эмиграции // Степун Ф.А. Чаемая Россия. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. С. 149.

⁴ Вейдле В.В. Русская философия и русский «Серебряный век» // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург: Изд-во Питтсбургского университета, 1975. С. 68.

⁵ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Разум на пути к Истине. Философские статьи, публицистика, письма. М.: Правило веры, 2002. С. 276.

⁶ Дильтей В. Сущность философии. М.: Интрада, 2001. С. 54.

⁷ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 246. См. также: Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. Париж: YMCA-Press, 1983. С. 160.

⁸ См., например, работы Вяч.Иванова «Две стихии в современном символизме» и «Достоевский и роман-трагедия».

⁹ Бердяев Н.А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 2. С. 152.

¹⁰ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Изд-во Белорусского Экзархата; Харвест, 2006. С. 487.

¹¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: АСТ; Фолио, 2001. С. 5.

¹² Степун Ф.А. Мысли о России // Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 21–22.

¹³ Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 366.

¹⁴ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Смысл творчества. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. С. 384. Термин «пневматология» («пневматика») в философии начал применять Г. В. Лейбниц для обозначения важнейших разделов метафизики: психологии, философской антропо-

логии, гносеологии. Понятие употреблялось русскими последователями Лейбница в XVIII в. Термин имеет разное значение в богословии и философии.

¹⁵ *Кремнев Ив.* [Чаянов А.В.] Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. М.: Гос. изд-во, 1920.

¹⁶ *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. С. 227–228.

¹⁷ *Бердяев Н.А.* Спасение и творчество (Два понимания христианства) // *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 650.

¹⁸ «Простая баба» — аллюзия на эпизод романа «Идиот», в котором князь Мышкин рассказывает, как простая женщина открыла ему глубины веры.

¹⁹ *Бердяев Н.А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. С. 10.

²⁰ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1989. Т. 2. С. 319.

²¹ *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность (1905) // *Бердяев Н.А.* Опыты философские, социальные и литературные. М.: Канон+, 2002. С. 281.

²² *Адамович Г.В.* Вклад русской эмиграции в мировую культуру (1961) // *Адамович Г.В.* Одиночество и свобода. М.: Республика, 1996. С. 143–148.

²³ *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. (Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи). Париж: YMCA-Press, 1964. С. 304.

²⁴ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. 319.

²⁵ *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность (1905) // *Бердяев Н.А.* Опыты философские, социальные и литературные. С. 282.

²⁶ The Quest for Ranim: D. H. Lawrence's Letters to S. S. Kotliansky: 1914 to 1930. Montreal; London: McGill-Queen's University press, 1970. P. 188.

²⁷ *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // *Шестов Л.* Аполофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 341.

²⁸ Полная публикация книги была осуществлена издательством «YMCA-Press»: *Шестов Л.* Sola fide. Париж, 1964.

²⁹ *Шестов Л.* Преодоление самоочевидностей. К столетию рождения Ф. М. Достоевского // На весах Иова (Странствования по душам). Париж: YMCA-Press, 1975. С. 25.

³⁰ *Шестов Л.* На страшном суде (Последние произведения Толстого) (1913–1914) // *Шестов Л.* На весах Иова (Странствование по душам). С. 106.

³¹ *Шестов Л.* Кьеркегор и экзистенциальная философия // *Шестов Л.* Аполофеоз беспочвенности. С. 620.

³² *Левицкий С.А.* Предисловие // *Вышеславцев Б.П.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 14.

³³ *Стенун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. Т. 1. С. 261–2.

³⁴ *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. Т. 1. М.: Канон, 1996. С. 403.

- ³⁵ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 7.
- ³⁶ *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. С. 156.
- ³⁷ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. С. 49.
- ³⁸ *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. С. 163.
- ³⁹ *Ильин И.А.* О возрождении философского опыта // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1994. С. 87.
- ⁴⁰ Эта тема более подробно рассматривается в статье И.А.Ильина «Модарт и Сальери» Пушкина (Гений и злодейство)» (1941).
- ⁴¹ *Ильин И.А.* Основы христианской культуры // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. 1996. С. 295.
- ⁴² *Ильин И.А.* Основы искусства. О совершенном в искусстве // Там же. Т. 6. Кн. 1. 1996. С. 63.
- ⁴³ *Ильин И.А.* Творчество Мережковского // Там же. Т. 6. Кн. 2. 1996. С. 173.
- ⁴⁴ *Ильин И.А.* О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин — Ремизов — Шмелев. // Там же. Т. 6. Кн. 1. С. 215.
- ⁴⁵ *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2002. С. 245.
- ⁴⁶ *Ильин И.А.* Путь к очевидности // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 421.
- ⁴⁷ *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. С. 392, 410.
- ⁴⁸ Идея Франка о «кумирах» соотносится с понятием «идолов» в работах Ф. Бэкона «Великое восстановление наук» и «Новый органон».
- ⁴⁹ *Франк С.Л.* Крушение кумиров // *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 142.
- ⁵⁰ *Франк С.Л.* Смысл жизни // Смысл жизни. Антология. Вып. 2. М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1994. С. 495 (Сокровищница русской религиозно-философской мысли).
- ⁵¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. С. 404, 410.
- ⁵² *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 220.
- ⁵³ *Франк С.Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. С. 127.
- ⁵⁴ *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма (1904) // *Лосский Н.О.* Избранное. М.: Правда, 1991. С. 251.
- ⁵⁵ *Лосский Н.О.* Свобода воли // Там же. С. 546–547.
- ⁵⁶ *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра // *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. М.: АСТ, 2000. С. 325.

⁵⁷ «Жестокий талант» — название широко известной в то время статьи Н. К. Михайловского о Достоевском.

⁵⁸ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Ценность и бытие. С. 613–14.

⁵⁹ Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1995. С. 30.

⁶⁰ Флоровский Г.В. Письмо к П. Б. Струве об евразийстве («Русская мысль», 1922) // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 127.

⁶¹ Флоровский Г. Хитрость разума // Там же. С. 62.

⁶² Флоровский Г. О патриотизме праведном и греховном // Там же. С. 160.

⁶³ Флоровский Г. Смысл истории и смысл жизни (1921) // Там же. С. 115.

⁶⁴ Флоровский Г. Михаил Гершензон // Там же. С. 296.

⁶⁵ Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. С. 31.

⁶⁶ О расколе в евразийстве см. Казнина О.А. Евразийский комплекс идей в литературе // Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 214–287.

⁶⁷ Флоровский Г. Евразийский соблазн // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 333.

⁶⁸ Флоровский Г. Искания молодого Герцена // Там же. С. 360.

⁶⁹ Анастасий (Грибановский), митр. Беседы с собственным сердцем. СПб.: Библиополис, 2002. С. 50.

⁷⁰ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 157.

⁷¹ Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Там же. С. 521.