

Религиозно-философские чтения

П. А. Флоренский

В. В. Розанов

Кострома

1992 г.

Костромское областное отделение Всероссийского фонда культуры
Костромское отделение Российского философского общества

П. А. Флоренский. В. В. Розанов

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ЧТЕНИЯ

(Материалы конференции)
25—27 мая 1992 г.

Кострома
1992 г.



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Кандидат философских наук А. П. Дурилов (отв. ред.), доктор филологических наук Ю. В. Лебедев, кандидат философских наук Ю. И. Сидоренко, зам. председателя правления Костромского областного отделения Всероссийского фонда культуры А. В. Соловьева.

Ценность книги определяется не ее тиражом, объемом и прочими входящими соображениями, а всецело лишь ее содержанием. И еще: в силу каких причин и при каких обстоятельствах она появляется на свет.

В этом отношении предлагаемый читателю сборник — явление знаменательное и обнадеживающее. Прежде всего, не все, как это кажется поверхностному взгляду, наше общество, слава Богу, захвачено политическими страстями и погрязло в стремлении к наживе. Оказывается, есть еще люди, для которых существуют и непреходящие ценности более высокого порядка. И здесь, в высших ценностях духа, благодаря подвижнической жизни и трудам наших соотечественников — нам не только не след иделопоклонствовать перед Западом, но и научиться-то, собственно говоря, у него особенно нечему. Скорее, наоборот: заслуги русского человека в этой сфере настолько очевидны всякому непредубежденному взору, что наше духовное достояние для цивилизации, стоящей на грани самоуничтожения, признается ее наиболее проницательными умами, светом с Востока.

Поэтому знакомство образованного слоя нашего народа с творчеством русских философов, сами имена которых до недавнего времени либо не упоминались вовсе, либо произносились не иначе как с ругательными эпитетами, стало подлинным откровением.

В одночасье вдруг мы, к великому своему стыду и огорчению, обнаружили, что не знаем и не помним сами себя, что мы опасно и тяжело больны, и болезнь эта есть нарушение национального самосознания.

И обращение в столь трудные, особенно для интеллигентных россиян, времена к духовным свершениям предков, есть свидетельство свободного, искреннего и бескорыстного движения души, ее инстинктивной жажды прозрения и выздоровления. Это свидетельство того, что нам еще безразличны ни дело исторической правды и справедливости, ни понятия нравственного долга, национальной совести, чести и достоинства.

Знаменательно, что инициатива в этом исходит из костромской земли, с которой неразрывно связаны имена о. П. Флоренского и В. В. Розанова. Обнадеживает, что деяние это объединило людей столь разных жизненных позиций, образования, профессии, политических и иных воззрений. В этом нельзя не видеть реальный шаг к духовному единению, без которого нет и не может быть ни гражданского мира и согласия, ни житейского благополучия. И, наконец, знаменательно и обнадеживающе то, что само это событие стало возможно как усилиями и стараниями гражданских лиц и учреждений, так и благодаря деятельной помощи Русской Православной Церкви в лице Костромского епархиального управления.

А. Дурилов.



Костромское областное отделение
Всероссийского фонда культуры

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО И СОВРЕМЕННОСТЬ

Идеи русского философа П. А. Флоренского находят отклик в душе и понимание у человека нашего времени. Рассмотрим его суждения по ряду философских вопросов. Один из них—понимание диалектики.

1. Философское миропонимание включает не только представления о бытии, но и воссоздает многообразие связей, развитие бытия. Диалектика как учение о развитии дает глубокое понимание мира как связанного целого, помогает осмыслить тенденции его изменения. П. А. Флоренский отмечает связь диалектики с философией: «Философия, как дело творчества (но не как предмет преподавания), философия совершенно неотделима от диалектики, т. е. от процесса **вглядывания** и, следовательно, мысленного углубления и вживания в реальность. Величайшие образцы философского творчества—лучшие достижения диалектики.»¹

П. А. Флоренский высказывает свое мнение и о понятии диалектика: «Слово **диалектика** в его широком значении—жизненного и живого непосредственного мышления, в противоположность мышлению **школьному**, т. е. рассудочному, анализирующему и классифицирующему. Это—не речь о процессе мысли, а самый процесс мысли в его непосредственности—трепещущая мысль, демонстрируемая (лат. наглядно).

«В чем же смысл диалектики?—рассуждает далее П. А. Флоренский.—В целостности. Тут нет отдельных определений, как нет и отдельных доказательств. Что же есть?—Есть все нарастающий клубок нити созерцания, сгусток проникновений, все уплотняющийся, все глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета.»² Эти мысли обогащают представления о диалектике.

2. Наряду с суждениями о диалектике П. А. Флоренский как философ размышляет и о терминах, их роли для науки. Известно, что философское мышление открывает всеобщие черты, отношения, присущие не отдельным видам явлений, а всеобщему бытию. Эти знания выражаются в универсальных формах человеческого мышления—понятиях, терминах. Они—итог познания мира на данный момент времени. «Научная речь,—считает П. А. Флоренский,—выкованное из повседневного языка орудие, при помощи которого овладеваем мы предметом познания. Суть науки—в построении или, точнее, в устройении терминологии. Слово, ходячее и неопределенное,

1. Флоренский П. А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине». //Флоренский П. А. Столп и утверждение истины.—М.—1990.—Т. I (II).—С. 822, 823.

2. Флоренский П. А. Указ. соч.—С. 822, 823.

выковать в удачный термин—это и значит решить поставленную проблему. Всякая наука — система терминов. Поэтому жизнь терминов и есть история науки... Изучить историю науки—это значит изучить историю терминологии. «Термины — это какие-то границы, какие-то межи мысли».¹ Это мнение способствует выбору пути в познании наук.

3. Не менее важно, на наш взгляд, то, что П. А. Флоренский уделяет значительное внимание другому философскому вопросу — о душе человека. XX век показал, что насильственное навязывание только материалистического мировоззрения ведет к серьезным издержкам в духовном развитии. На сегодняшний день упущено многое в духовном воспитании людей. Постоянно слышим о телесных потребностях человека: упорно рекламируют пищу, одежду, обувь и т. п., но о роли духовной жизни человека, о ее значении говорят слишком редко. Ценность же человека измеряется не ценой его материальных благ, а тем, что он реально собой представляет, каковы его человеческие качества, что он может дать людям. «Честь, порядочность, совесть — это качества, которыми дорожить нужно так же, как мы дорожим своим здоровьем, ибо без этих качеств и человек—не человек.»²

В разъяснениях и доказательствах некоторых частных к сочинению «Столп и утверждение истины», в разделе «Сердце и его значение» П. А. Флоренский приводит выдержки из статьи П. Д. Юркевича, в которой он указывает на источник духовной жизни человека: «Сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека,... душевных чувствований, волнений и страстей. Сердце есть исходное место всего доброго и злого в словах, мыслях и поступках человека,... оно составляет глубочайшую часть нашего существа.»³ В этом разделе П. А. Флоренский дает обоснование своему мнению, обращает внимание на особую роль сердца в жизни человека, на его душу.

4. Следующий философский вопрос — о жизни и смерти человека. Он занимает центральное место во всей культуре человечества. Человек может размышлять на эту тему. Она вызывает сильнейшие эмоциональные потрясения, затрагивает глубины внутреннего мира. Знание о грядущей смерти влияет на духовное развитие, обостряет вопрос о смысле и цели жизни, определяет «линию поведения», поступки человека, его взаимоотношения с миром. П. А. Флоренский в разделе «Время и Рок» излага-

1. Флоренский П. А. Термин. //Мир философии. — М. — 1991. — Т. I.— С. 563, 570.

2. Лихачев Д. С. Тревоги совести. // «Лит. газ.» — 1987. — Янв. (№ 1). — С. 8.

3. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М. — 1990. — Т. I (II). — С. 535, 537, 538.

ет свое понимание жизни и смерти: «Существование во времени по существу своему есть умирание, — медленное, но неуклонное, наступление Смерти. А Смерть — ничто иное, как более напряженное, более эффективное время, более обращающее на себя внимание Время. Живя — умираем, умирая — живем. Умирание есть **условие** жизни. Не бывает настоящего без прошедшего; не бывает жизни без смерти. Смерть завита в акт рождения, и рождаемое — тленно. Рождение и смерть — полюс одного»¹. В этих словах отражение истины и призыв к примирению с неизбежным.

5. Важна здесь оценка П. А. Флоренским религии. В наше сложное время человек особенно нуждается в душевном равновесии, в опоре, в вере. На источник душевного равновесия указал П. А. Флоренский. Он пишет о сущности религии: «Религия есть, — или по крайней мере притязает быть художницей **спасения**, и дело ее — **спасать**. От чего же спасает нас религия? — Она спасает нас от нас — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу.

Так, хотя и внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место ее — душа, ... религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе **спасение**. Спасение... есть **равновесие душевной жизни**². — подчеркивает П. А. Флоренский.

Несомненно, идеи известного русского философа П. А. Флоренского внесли значительный вклад в сокровищницу русской философской мысли, оказали и оказывают влияние на умы людей и их духовную жизнь.

Анохин В. Б. (Череповец)

ЖИВАЯ ИСТИНА П. ФЛОРЕНСКОГО

С точки зрения западного аналитика русский философ обладает национальной особенностью, — неспособностью держаться на высоте абстрак-

1. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М. — 1990. — Т. I (II). — С. 530.

2. Флоренский П. А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине». // Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М. — 1990. — Т. I (II). — С. 818.

тно-логического мышления, — что не позволяет ему приблизиться к, якобы, подлинному пониманию истины. Мыслители типа П. А. Флоренского оказываются досадными недоразумениями, скорее подтверждающими, чем опровергающими западный стереотип относительно нашей философии. Казалось бы, Флоренский, обладающий высоким уровнем абстрактно-логического мышления, должен был пойти по проторенной колее западного рационализма. Однако он не только не принизил значение истины, выработанное русской религиозной философией, но, наоборот, поднял его на такую высоту, на которую западной философии не удалось еще подняться.

Сейчас становится очевидным, что мыслители Запада блуждают в поисках выхода из лабиринтов семантики, синтактики и прагматики истины. Все чаще они задаются вопросом о смысле слова «истина» и начинают понимать, что его нельзя раскрыть без прояснения словосочетания «смысл жизни человека». Иначе говоря, западная философская мысль приближается к той теме, которая на рубеже XIX — XX веков была центральной для русской религиозной философии. В этом плане живая мысль П. А. Флоренского может оказаться своеобразной пропедевтической моделью или метафорой пути развития западной философской мысли, поскольку логико-математическое мышление русского философа не явилось преградой, а оказалось трамплином на пути постижения более высокого уровня истины.

Истина, согласно Флоренскому, не разъединяет, а соединяет, поэтому при ее обосновании он обращается к национальным корням. Русское слово «истина» есть «естина» и имеет смысл подлинности, верности, жизненности и укорененности в божественном. Поскольку слово в системе Флоренского обладает мистическим и синергетическим воздействием, постольку русский мыслитель обречен на поиск живой и выходящей за пределы тварности истины. Иначе дело обстоит с латинянами и евреями. Их традиции акцентируют внимание на надежности обетованного Слова и правоте истца, поэтому им не свойственно стремление к восприятию живой истины.

Чтобы убедиться в подлинности истины, рассуждает Флоренский, необходимо знание условий достоверности. Ни интуиция, ни рассудочность по отдельности не дают их. Критерий достоверности следует искать в един-

стве противоречия «интуиция-дискурсия». Здесь на помощь мыслителю приходят неплохие знания математики. Он разобрался в отношениях между бесконечными множествами и понимал, что более высокие по мощности множества снимают определенные противоречия меньших по мощности множеств, подобно тому, как снимает противоречие между кругом и квадратом трехмерный цилиндр. Проекция цилиндра на двухмерную плоскость могут дать нам взаимопроверчивые фигуры — круг и квадрат. Один, из наблюдающих в двухмерной плоскости, будет утверждать, что цилиндр — это круг, другой — цилиндр — это квадрат. Спор их будет непримиримым. И только человеку, имеющему любовь к истине, открывается над-двухмерная истина — круглый квадрат — это цилиндр. Интуиция и дискурсия для Флоренского — это проекция живой истины на наш мир, каждая в отдельности из которых не дают верного представления об истине. Чтобы поймать верное представление, надо совершить подвиг веры. Тогда истина раскроется как дискурсивная интуиция и интуитивная дискурсия, предстанет в свете конечной бесконечности и бесконечной конечности, движимого покоя и недвижимого движения, то есть целокупного единства или законченного в себе субъекта. Поэтому если истина существует, то она дается со всеми своими основаниями. Таковым может быть только Господь.

Живой ум религиозного философа не останавливается на этом пункте. Он требует, согласно геометрии четырехмерного пространства — времени, раскрыть единосущность Истины через ипостасную трехмерность. Живая Истина есть Любовь и Красота, поэтому вне любви и красоты нет истины. Так Флоренский связывает в четырехмерности нравственную, эстетическую и гносеологическую проблематику, которые западный трехмерный ум имеет обыкновение разъединять.

Истинная любовь есть акт трансцендирования, выход за пределы эмпирического существования субъекта. При этом человек свободен выбрать: либо умирать в агонии «на нашем крае бездны», либо искать Троицу, путь к которой лежит через истинную человеческую реальность — четвертую ипостась — Софию. В ней обретается реальное, а не пустое существование. Собрание в Софии — это преображение Духом и обретение своего подлинного и уникального бытия, корнем которого является род. В Софии человек обретает живую Истину и сам раскрывается как истина рода. В этом плане субъект обретает истину не ради истины, как это часто представляется в западном мире, а доводит свой род до обретения истины.

София как четвертое — временное — измерение снимает разъединенность пространственных проекций-ликов и придает духовно-софийный смысл истине.

Подобные мысли в русской религиозной философии сравнимы по своей глубине разве что с идеями физиков в области единой теории поля. Но между членами сравнения есть существенная разница. Естествоиспытатель стремится найти едино-сущность мира в тварности — материальной субстанции, а религиозный философ — в Духе. Смысловые векторы направлены в разные стороны. Однако это противоречие не абсолютно и может быть снято в едино-совокупном теле Софии, но лишь при условии непринятия тварного едино-сущия в качестве подлинного Единосущия.

Дурилов А. П. (Кострома)

МИСТИКА ПРИРОДЫ о. П. ФЛОРЕНСКОГО

Культура во всех ее проявлениях, будучи органичным порождением и выражением национального бытия, неразрывно связана с миром природы. Это справедливо и по отношению к философии как к личностной форме теоретического самосознания вообще и к русской философии в особенности. «Метафизика всеединства» — эта системообразующая основа и ведущая интуиция русского философствования — могла возникнуть и получить развитие лишь на бескрайних российских просторах, что очевидно из всего ее смыслового пространства и ярким выражением чего является философское творчество о. П. Флоренского.

Картины природы — не просто ландшафты, но и ее состояния, в той или иной мере соответствующие определенному духовному настрою философского «Я» — мы находим во многих работах о. П. Флоренского. Здесь все: время года и суток, погода и пейзаж — исполнено глубокого значения и служит не только предметом мысли, но и средством раскрытия многообразно выраженного, но в своей основе единого скрытого смысла бытия. «В моем понимании, — подчеркивал автор «Столпа и утверждения истины», — эти места были не украшением и виньетками, а методологическими прологами соответственных глав. Удачны ли эти места, судить не мне. Но я хотел именно таких вступлений, подготовляющих читателя к пониманию догматических и философских построений.»¹

Но если уже в ранний период творчества вплетение этого художественного приема в ткань философствования вышло далеко за рамки лишь способа организации восприятия читателя, став по существу методологической установкой, то в более поздних работах оно получило уже статус

1. ОРГПБ, ф. 194, архив Н. Н. Глубоковского, оп. 1, д. 391.

разработанного и глубоко обоснованного метода познания, преодолевающего ограниченность рассудочного мышления. В итоге, два плана философских построений и два стиля философствования — интуитивно-образный и понятийно-категориальный — не противоречат друг другу, и тем более не взаимоисключаются, а взаимодополняются, выступая различными сторонами единого и целостного процесса постижения истины.

Таким образом, если у А. С. Хомякова и даже у Вл. Соловьева доминирует в основном лишь критика ограниченности рассудочного мышления, а осуществление целостности знания выступает скорее лишь интуицией и в лучшем случае установкой и задачей, чем творческим свершением, то у о. П. Флоренского мы находим уже ее определенную реализацию как органичного метода познания, выходящего далеко за рамки собственно гносеологии в традиционном ее понимании. В этом нельзя не признать яркого проявления глубокой оригинальности философии о. П. Флоренского, которая выразила самобытность национального духа, его религиозно-мистическую укорененность в мире родной природы, что связано с тем, что о. П. Флоренский не просто христианский мыслитель, а философ православия.

Кошелев В. А. (Череповец)

ПОЛЕМИКА П. ФЛОРЕНСКОГО И Н. БЕРДЯЕВА О ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИОСОФИИ А. С. ХОМЯКОВА

Эта последняя по времени собственно российская полемика о существовании наследия А. С. Хомякова-философа относится к самому кануну «новой эры в истории человечества». В июльском-августовском номере «Богословского вестника» за 1916 г. появилась обширная статья П. А. Флоренского «Около Хомякова (Критические заметки)» (вскоре изданная отдельной книгой: Сергиев Посад, 1916). Ответная статья Н. А. Бердяева «Идеи и жизнь. А. С. Хомяков и священник П. А. Флоренский» появилась в февральском номере «Русской мысли» за 1917 г. Последовавшие вскоре напряженные исторические события сделали неуместной эту, сугубо теоретическую полемику, которая, в других условиях, несомненно, должна была широко развернуться. Впрочем, она была продолжена, уже в известных эмигрантских работах по истории русской философии (Н. Лосский, В. Зеньковский, Г. Флоровский, Н. Рязановский и др.).

«Отправная» для полемики статья Флоренского была построена как рецензия на трехтомную монографию В. З. Завитневича «А. С. Хомяков»

(Киев, т. 1, ч. 1—2, 1902; т. 2, 1913). Собранные здесь «критические заметки» группировались вокруг трех основных проблем: 1) идея семьи и «родства» как определяющая для славянофильской теории (Флоренский даже приложил к статье подробную схему родственных связей славяно-филов); 2) несостоятельность антиномии «иранство» — «кушитство», — выдвинутой Хомяковым в «Семирамиде» (ср.: «В области государственной был ли он верным слугой самодержавия, этой основы русского государства, или наоборот, в нем должно видеть творца наиболее народной и поэтому наиболее опасной формы эгалитарности?»); 3) учение Хомякова о соборности не может считаться принципом церковной организации, ибо церковное единство не должно основываться на «имманентных силах человека».

Возражая Флоренскому, Бердяев также отталкивается от своей книги «А. С. Хомяков» (М.: Путь, 1912), в которой он охарактеризовал антиномию «иранство» — «кушитство» как «самую замечательную, наиболее приближающуюся к гениальности идею Хомякова». Исходя из этого представления, он яростно обрушивается на оппонента: «Для Хомякова Православие, как самое чистое выражение христианства, целиком находится в линии «иранства», в нем торжествует дух «иранский», свобода творящего человеческого духа. Отец П. Флоренский пребывает в «кушитской» стихии, в необходимости и в Православии видит торжество «кушитства». Бердяев заметил, что Флоренский неправильно истолковал хомяковское определение соборности как альтруизм; славянофильский идеолог понимал соборность как свободный союз членов церкви, основанный на единой любви верующих к Христу — вне этого «свободного единения» Православия просто не существует...

Позднейшие исследователи этой полемики единодушно считали критику Флоренским философских воззрений Хомякова «неоправданной». Между тем, интересен сам факт появления этой критики в тот сложный период бытия русского общества, когда в реальную действительность как раз воплощались понятия имущественного неравенства и эгалитарности, самодержавия и либеральной демократии, «иранского» и «кушитского» путей развития.

Задолго до Флоренского русская историософия пыталась с помощью найденного Хомяковым «разделения» («иранство» — «кушитство») дать всемирно-историческое истолкование современных европейских событий. Тот же В. Зивитневич (идеи которого вызвали сомнение Флоренского), говоря о современном (конце XIX в.) кризисе европейской политики,

1. Зеньковский В. История русской философии. — Париж. — 1948. — Т. 1. — С. 114; Лосский Н. О. История русской философии. — М. — 1991. — С. 246.

идеологии и философии (и представляя в качестве «кризисных» системы А. Шопенгауэра и Ф. Ницше), заявлял: «...современная действительность представляет то, что, по историческим исследованиям Хомякова, неизбежно должно было случиться. Торжество начала Кушитского, начала вещественности, подчиненной закону необходимости, начала случайности и условности, неизбежно должно было вытеснить из жизни противоположное ему начало Иранское, начало духа, свободы, безусловности» (Завитневич В., А. С. Хомяков. — Т. I. — Кн. 1. — С. 521).

Далекий от такого, неизбежно «прямого» и потому ложного, вывода, Флоренский предпочитает строить свои рассуждения по законам парадокса: «Инквизитору Достоевского соответствует «кушитство», «Христу» Достоевского — «иранство», но тогда Духу Христову, Церкви, не находится истинного места в системе... «Иранство», которое для Хомякова почти синонимично христианству и Церкви, на самом деле, по характерным чертам своим, напоминает протестантское самоутверждение человеческого «я» и, во всяком случае, не ближе к православию, чем «кушитство», в котором Хомяков карикатурно представил многие черты онтологизма».

Представленный «парадокс» великолепно демонстрирует существо рассуждений самого Хомякова, который всегда протестовал против попыток связать истину с одним «иранским» началом, а неистину — с одним «кушитским». Поэтому, в сущности, критика Флоренского только подчеркивала многозначность и широту его отправных теократических и историософских идей.

Роднов Л. Н. (Кострома)

ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И ИММАНУИЛ КАНТ: разум и проблема истины.

1. Тот, кто не понаслышке знаком с критической философией Канта, совершившей своеобразный «коперниканский переворот» в сфере познавательного процесса, знает, что немецкий мыслитель свел определение истины к опредмеченному в теле науки результату синтезирующей деятельности рассудка — к системе синтетических суждений а priori. Последние истинны потому, что обладают признаком всеобщности, в силу чего и необходимости, и достоверности, а также признаком научности, то есть способности к производству в мышлении нового знания, его «расширения», его «прироста». Впрочем, у Канта рациональная форма научности и истинности совпадают. Несомненным достижением кантовской философии является то, что он впервые в истории вывел традиционную (аристотелевскую) логику рассудка из мертвой оцепененности

формально-аналитического тождества и, поместив ее под черепную коробку познающего субъекта, заставил этот субъект мыслить активно, производить из себя знания, синтезируя внешний чувственный опыт, идущий от «вещи в себе», но принадлежащий ему же, за счет априорных форм — чистых форм созерцания (пространство и время) и чистых категорий того же рассудка. По форме с этим положением не согласиться невозможно. Действительно, нет необходимости знать все тонкости философских конструкций, чтобы понять очевидное: чем богаче, полнее, конкретнее в мышлении познающего субъекта до осуществляемого им процесса познания (считай, априорно для него) представлены понятия, которыми он уже владеет, тем у него больше возможность познать новое, еще неизвестное до этого процесса. Напротив, чем невежественнее человек, тем и возможность познания у него ниже. С помощью пустой головы можно, видимо, лишь забивать гвозди в стенку, но не познавать.

2. Но, начав исследование возможностей «чистого разума» с вопроса как возможно научное познание, Кант миновал более существенный вопрос: почему это «как» само становится возможным? Другими словами, он пропустил как природу мышления, так и природу самого познающего субъекта, самого человека. Согласно его трансцендентальной философии, всякий человек для него является лишь трансцендентальным, предельно рационализированным субъектом, которому принадлежит лишь бессодержательная рассудочная апперцепция (самосознания) — «Я мыслю», но знать по существу о себе он ничего не может, кроме тех же явлений (внутреннего опыта) о себе, так как представляет из себя ту же «вещь в себе», таинственно непознаваемую вещь. Вот и результат: непознанное в себе осуществляет познание непознаваемого вне себя.

3. В своем «Столпе и утверждении истины» П. А. Флоренский дает понять, что на такой методологической основе Кант не мог не придти ни к чему иному, как логическому запрету трансцендентных идей чистого разума, пытающихся на той же трансцендентальной основе осуществить синтез не условного, а безусловного опыта, что означало невозможность логической диалектики, невозможность синтеза противоположных понятий и категорий. Но в таком случае, пишет П. А. Флоренский в письме «Противоречие, невозможна и сама истина — истина, как знание об Истине. Потому что такая «истина есть антиномия, и не может не быть таковою». Так великий русский мыслитель приходит к определению истины через форму диалектического противоречия, правда, поместив для этого в пределе рассудочной антиномии Канон православной

1. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М. — 1990. — Т. 1 (I). — С. 147.

Святости, чтобы таким образом оправдать тождество и тварного духа на уровне Святости Божественной, тождественной Истине с большой буквы. В своем «Вступительном слове» на защите своей книги «О духовной истине» он прямо указывает на незаконность учения Канта об истине и разуме, которая ограничивает разум рассудком, а истину превращает в бесформенную груду тезисов и антитезисов, не ведущих к пониманию сущности бытия. На вопрос, адресованный Канту, возможна ли описанная им организация разума, да и сам разум, как таковой? — Флоренский отвечает так: «Кант пытается доказать, что есть: и то, и другое (и организация разума есть, и сам разум есть—Л. Р.). Как же именно? — Наличностью разумных функций. Но где же они? — В науке. Почему же мы знаем их общего единство (всеобщность и необходимость)? — Потому-де, что наука всееленска. Итак, последней опорой у Канта оказывается факт науки или, точнее, математического естествознания. Разум есть, а стало быть, есть и Истина, ИБО Кант ВЕРИТ в вавилонскую башню механического естествознания.

Наши рассуждения начинаются с той точки, на которой кончает Кант. «Есть ли разум?» — спрашиваем мы себя¹. На самом деле, у Канта в «Критике чистого разума» есть лишь рассудок и известные три трансцендентальные идеи чистого разума: психологическая, космологическая и теологическая, но которые выступают лишь как регулятивные принципы, то есть, предупреждающие о недействительности, «иллюзорности» (Кант) мышления, если ему вздумается следовать в русле этих идей. Другими словами, эти идеи есть не что иное, как результат заблуждения рассудка, решившегося переступить собственные свои полномочия, т. е. решившегося синтезировать весь безусловный опыт, что, по Канту, невозможно сделать. Потому-то Кант и обращается за помощью в нравственную сферу — к «практическому разуму» в своей второй «Критике», чтобы хоть как-то по-мирному решить «войну всех против всех» в сфере «чистого разума», где оказываются правыми и «тезисы» и «антитезисы» в их антиномийно-рассудочном, нетерпимом противостоянии друг другу.

4. По Флоренскому, «разум перестает быть болезненным, т. е. быть рассудком, когда он познает Истину: ибо Истина делает разум разумным», а не наоборот, когда разум делает истину, как у Канта — тогда он погибает, превращается в рассудок. Но тогда он лишается и истинности². Очень интересная мысль, но основание ее надо искать в русской религиозной философии, где за Истину принимается сама Святость, само диалектическое растворение субъекта, его тварного духа в религиозном,

высшем духе Сущего. Можно принимать или не принимать эту концепцию Истины и разума, но не считаться с нею нельзя.

Ласкин А. И. (Кострома)

ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Мысль, материализованная посредством слов, красок, звуков, перестает принадлежать только автору и начинает вполне самостоятельное существование. Причем, чем шире эрудиция и чем везвышнее душевное состояние философа, тем большей глубины он может достигнуть в постижении сущности окружающего нас мира и самого человека. Энциклопедичность знаний и вера в Бога в сочетании с талантом мыслителя и литератора позволили о. Павлу Флоренскому создать подлинные шедевры русской философской мысли, богатое содержание и внутренний потенциал которых еще очень далеки от полного осмысления богословием и наукой.

Рассмотрим несколько параллелей из всего многообразия ассоциаций, сравнений, связей, которые могут возникнуть у писателя при штудировании работ Флоренского.

В теодицее «Столп и утверждение истины» Флоренский рассматривает вопросы гносеологического характера на примере духовной деятельности в рамках постижения православной церковности. При этом им высказываются следующие положения:

1. Возможность формирования в нашем рассудке антиномий при рассмотрении объекта духовного знания с разных сторон.
2. Невозможность познания природы разума «вне его функционирования».
3. Непостижимость церковности как особой формы духовной жизни, которая «подобно всякой жизни», недоступна рассудку.

Эти же вопросы сходным образом обсуждаются датским физиком Нильсом Бором с позиций квантово-механического описания мира. В частности, он подчеркивает, что сведения о поведении исследуемых объектов, полученные с помощью различных измерительных приборов, «не могут быть связаны друг с другом обычным образом». Далее, он проводит аналогию между взаимодействием измерительного прибора и объектом исследования в атомной физике и трудностями психологического анализа мыслительной деятельности. Здесь Бор обращает внимание на неизбежность изменения духовного содержания при сосредоточении внимания на определенной стороне этого содержания. И, наконец, само существование жизни должно рассматриваться как элементарный

1. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М. — 1990. — Т. 1 (II). — С. 821.

2. Указ соч. — С. 821, 822.

факт, неподвластный полному и всестороннему исследованию с помощью физических и химических методов.

В книге «У водоразделов мысли» в предисловии в главе «Пути и средоточия» Флоренский вводит понятие «мысленной ткани», свойства которой удивительным образом перекликаются со свойствами физического вакуума, который потенциально содержит в себе всю физическую реальность точно так же, как «мысленная ткань» у Флоренского служит основой разумной деятельности.

Глубокое сходство описаний явлений духовной жизни и физических процессов позволяет высказать предположение о принципиальном единстве определенных сторон мыслительной деятельности и свойств физических объектов на квантовом уровне.

Войтнюк Т. В. (Кострома)

ИСТОРИЯ ОДНОЙ ДРУЖБЫ

(П. А. Флоренский и С. С. Троицкий)

«Ваше Превосходительство!

Обращаюсь в Вам, как к Председателю Ученой Архивной Комиссии с покорнейшей просьбой передать членам Комиссии мою глубокую благодарность за честь избрания меня в члены. Сочту приятным для себя долгом содействовать Комиссии в изучении Костромского края, который, кроме собственно научного интереса, вдвойне дорог мне — как родина моих предков.

В виде первого опыта присылаю в Комиссию собрание Костромских частушек с примечаниями и вступительной статьей.

В надежде оправдать доверие Комиссии остаюсь

П. Флоренский.

Сергиев Посад

1909 (дата обгорела)¹.

Это письмо, отправленное в 1909 году в Костромскую губернскую ученую архивную комиссию Павлом Александровичем Флоренским, хранится в костромском архиве, в делах комиссии. Возможно, что в архиве хранилась и сама рукопись. Это предположение проверить уже невозможно, так как тома, объединявшие рукописи членов комиссии за эти годы, сгорели во время пожара в 1982 г. Однако, сама работа Флоренского «Собрание частушек Нерехтского уезда» была издана Архивной комис-

1. ГАКО, ф. 179, оп. 1, д. 4.

сией в 1910 году, а спустя два года вышло ее переиздание.¹

Фамилия Флоренских часто встречалась среди священников двух уездов Костромской губернии — Костромского и Нерехтского. Именно с Нерехтским уездом в 1904 — 1908 г. г. связан П. А. Флоренский. Это годы удивительной дружбы с Сергеем Семеновичем Троицким (8 августа 1881 — 2 ноября 1910).

Село Толпыгино на р. Шаче находилось в 40 верстах от Нерехты и в нескольких от фабричного села Большого Яковлевского (сейчас г. Приволжск Ивановской обл.). В 1904—1908 г.г. в нем было 55 крестьянских дворов, в котором жило 338 крестьян. Посреди села стоял Воскресенский храм. Сюда в 1883 году, получив сан священника, приехал из Костромы о. Симеон Троицкий. В его семействе к тому времени были матушка Надежда Васильевна и двое сыновей—Сергей, старший, и Петр, 1883 года рождения. Позднее родилась дочь Анна. Ей в 1908 году П. А. Флоренский подарил одну из своих работ, надписав «сестре Анне».

Петр и Сергей Троицкие окончили костромское духовное училище, затем семинарию. Летом 1903 года оба брата поступают в Московскую Духовную Академию. П. А. Флоренский поступает годом позже, и с 1905 года они практически не расстаются. Живут в одной комнате общежития Академии, на каникулы ездят в Толпыгино.

С. С. Троицкого называли «маленьким Толстым». Именно ему многие крестьяне Толпыгина обязаны своим духовным развитием, далеко необычной для русского «мужика» начитанностью. На заработанные уроками деньги П. А. Флоренский и С. С. Троицкий посылают в Толпыгино книги. Здесь с течением времени собирается хорошая библиотека — книги по религии, философии, истории, сельскому хозяйству, классика русской литературы.

По инициативе С. С. Троицкого в Толпыгине была основана церковно-приходская школа. В ней во время приездов Павел Александрович и Сергей Семенович устраивали чтения со световыми картинками, давали уроки, подолгу беседовали с крестьянами.²

Особенно любили ранние сельские утрени. Здесь в толпыгинском храме читали свои первые проповеди. «Радость навеки» — слово, сказанное за литургией 7 января 1905 года в храме с. Толпыгина Нерехтского уезда Костромской губернии Павлом Флоренским, одна из его первых про-

1. П. А. Флоренский. Собрание частушек Нерехтского уезда. Издание Костромской Губернской Ученой Архивной Комиссии. — Кострома, — 1912.

2. Сборник памяти С. С. Троицкого. — Тифлис. — 1912.



поведей: «...Царство Небесное — это божественная часть души человеческой. Найти ее в себе и в других, увериться очами в святости твари Божией, в доброте и любви людей — тут вечное блаженство и вечная жизнь.»¹

В безвестном Толпыгине Флоренский начинает изучать народную жизнь. Он считал что есть «царский путь» — это путь монографического изучения народной жизни, для чего необходимо изучить тот или иной уголок «до тончайших сплетений жизненной ткани и, притом, всесторонне.» Материал, собранный в Толпыгине, Флоренский намеревался опубликовать по мере обработки и начал с публикации частушек. Изданием сборника частушек, по собственному признанию, он хотел побудить многих сделать то же самое для других уголков Костромского края. В предисловии к изданию он писал, что Костромская губерния с точки зрения лингвистики и фольклора — одна из наиболее интересных губерний России. Как перспективу Флоренский видел восстановление на основе подобных работ древней этнографической карты края.

Однако, эта работа осталась единственной.

Летом 1907 года С. С. Троицкий вместе с П. А. Флоренским уезжает в Тифлис после окончания МДА, остается там, получив должность преподавателя русского языка в I гимназии. Это решение было для него мучительным, и сам он писал, что вряд ли удержится от того, чтобы стать священником где-нибудь в родном краю.

6 июля 1909 года С. С. Троицкий венчается в Тифлисе с сестрой П. А. Флоренского. 2 ноября 1910 года он был заколот кинжалом в здании гимназии учеником Тавгеридзе.

Сразу же после его смерти Троицкие уехали из Толпыгина. Петр Семенович, его брат, подготовил к печати «Сборник, посвященный памяти С. С. Троицкого», который вышел в Тифлисе в 1912. В нем письма и записные книжки, воспоминания о С. С. Троицком. По воспоминаниям дочерей Петра Семеновича, он долго хранил архив брата и уничтожил его только в 1937 году.

Григорьева Т. Н. (Кострома)

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ И ПРОБЛЕМЫ ЭСТЕТИКИ ФОЛЬКЛОРА

Мыслители такого масштаба, как П. А. Флоренский, всегда ощущали глубинные национально-народные истоки русской культуры и, в частности, русской философии. Д. С. Лихачев отмечал, что Флоренский сложился в среде слияния европейской и народной культуры, культуры светской и церковной. П. А. Флоренский проявлял пристальный интерес к народно-

1. Радость навеки. — «Христианин». — 1907. — № 4.

му искусству, к эстетике фольклора. Фольклористические изыскания ученого протекали наряду с исследованиями материала различных наук и искусств. Данные исследования составляли фундамент той «конкретной метафизики», создание которой русский мыслитель считал своей задачей.

Фольклористические взгляды Флоренского выражены в статье «Несколько замечаний к собранию частушек Костромской губернии Нерехтского уезда», в «Материалах по изучению языка и быта Костромской губернии», отдельные ценные замечания о народном творчестве содержатся во многих искусствоведческих, литературоведческих работах, в письмах и воспоминаниях.

Статья 1909 года «Несколько замечаний к собранию частушек Костромской губернии Нерехтского уезда» писалась одновременно с работой «Общечеловеческие корни идеализма», в это время шло обдумывание главного труда мыслителя «Столп и утверждение истины». Центром мировоззрения Флоренского выступают его богословские идеи. Не вызывает сомнения, что фольклористические идеи Флоренского одновременно с его богословскими, философскими, научными, искусствоведческими, литературоведческими, лингвистическими и другими идеями пролагали, как выражался сам ученый, пути к «будущему цельному мировоззрению».

Как и во многих других работах П. А. Флоренского, в статье «Несколько замечаний к собранию частушек Костромской губернии Нерехтского уезда» можно выделить два аспекта: прагматический и общетеоретический. Во-первых, исследователь вводит факты, объясняет условия создания и бытования именно нерехтских частушек и т. п. Во-вторых, Флоренский анализирует фольклор как вид искусства и выявляет его специфику по сравнению с профессиональным искусством, рассматривая русскую частушку на широком фоне мировой культуры.

Ученый рассматривает живое бытование фольклора и применяет к его исследованию метод, оптимальный для анализа многих культурных феноменов. Флоренский называет данный метод «микробиологией народной жизни». Этот метод позволяет глубоко вскрыть динамику фольклора и его синтетический характер. Фольклор предстает как исторически развивающийся синтез слова, музыки, пения, танца, жеста и т. д. Размышления над синтетическим характером фольклора, несомненно, прокладывали путь для позднейшего анализа храмового действия как синтеза искусств и т. д.

Внимание к динамике русского фольклора позволило Флоренскому прозорливо увидеть художественную ценность его новых жанров, в час-

тности, частушек. Безупречный художественный вкус, занятие собственным поэтическим творчеством, глубокие филологические знания, чутье и интуиция ученого способствовали тому, что Флоренский рассматривал русскую частушку как культурное достояние XX века. Не случайно молодой ученый оказался среди тех русских исследователей, которые стали собирать и изучать частушку, а ведь многие фольклористы видели в короткой частой песенке «извращение народного творчества».

Анализируя эстетику фольклора, Флоренский размышляет над природой фольклорного метода и фольклорного художественного образа. Ученый не считает фольклорный метод реалистическим, подчеркивает роль художественного воображения в устном народном творчестве. Флоренский вскрывает глубинные философские основания народной культуры, в частности, фольклора, определяет элементы диалектики в художественном народном мышлении.

Фольклор для Флоренского полифункционален. Молодой исследователь подчеркивает бытовую, информационную, коммуникативную, эстетическую функцию устного поэтического творчества. Фольклор обладает структурной целостностью и выступает стройной системой жанров.

Весьма любопытно размышление Флоренского о роли различных возрастных групп в создании и восприятии произведений определенных фольклорных жанров. Ученый, таким образом, раскрывает глубинные природно-биологические основания народного искусства, в частности, фольклора.

Поразительная эрудиция Флоренского проявляется и в статье 1909 года о костромской частушке. Русская частушка типологически сближается с баттакскими стихотворениями (Ява), китайскими песнями шикин, малайскими пантуанами, японской танкой, с испанскими соларес и копулас. И хотя не со всеми положениями Флоренского в данном вопросе можно согласиться, широта культурологического фона при анализе частушек поистине впечатляет.

Актуален для культурологии и эстетики анализ Флоренским проблемы эротичности искусства, в частности, фольклора. Мнения у современных исследователей по данному вопросу весьма разнообразны: от полного неприятия эротического искусства до необоснованного его преувеличения. И, наверное, стоит прислушаться к авторитетному суждению Флоренского: эротичность рассматривается им как одна из художественных констант фольклора. Более того, мыслитель жалеет, что только по внешним причинам не приходится печатать образцов так называемой похабной частушки, «весьма живо напоминающей эпиграммы Марциала». То, что многие исследователи трактуют как вульгарность, как извращение

вкуса, как аморальность, для Флоренского предстает как художественное явление. Пользуясь терминологией М. М. Бахтина, можно сказать, что Флоренский подчеркивает своеобразную «эстетику низа» в фольклоре и считает, что она имеет полное право на существование в народной культуре.

Русский мыслитель выделяет высокие этические идеи в фольклоре, указывает на «чистоту нравов, выраженную в частушке». Флоренский обнаруживает несомненную связь эстетики и этики.

Чтобы подчеркнуть художественную ценность частушки, Флоренский неоднократно указывает на ее типологическую близость к мировой поэзии XIX — нач. XX века (Гейне, русские символисты). Проблема «Фольклор и литература» у Флоренского ставится в несколько ином аспекте, чем у большинства современных исследователей, которые преимущественно рассматривают фольклорные основы творчества писателей и поэтов (Есенина, Твардовского и др.).

Семенов Р. А. (Галичский район)

ОБРАЗ МЫСЛИТЕЛЯ П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Флоренский, подобно крестьянину-пахарю, перепашивающему каждый год землю для нового плодоношения, перепашивает душу. Заинтересованный читатель, независимо от того, насколько он воспринял это учение, насколько согласился с ним, прежде всего впитывает в себя образ Учителя и испытывает те же чувства, к нему, какие высказал он, о Гамлете: «...ведь и для нас мучился он, и из-за нас погиб он, ища пути, по которому можно перейти к новому сознанию... Не чувствуем ли, слушая его, что нет времени между нами, что это подлинный брат наш, говорящий с нами лицом к лицу».

Само слово «образ» — очень емкое и многозначное — более всего, на мой взгляд, подходит к самобытной трактовке Флоренским различных понятий, к исследованию разных сторон жизни. Например, разум определяется им как «нечто живое и центростремительное — орган живого существа, модус взаимоотношений познающего и познаваемого, то есть, вид связи бытия.» Нам же более привычно то представление о разуме, которое отвергает Флоренский: «геометрическое вместилище своего содержания».

Соотношение и зависимость разума и Истины.

При изучении Флоренского встает перед нами вопрос, на чем более сосредоточиться — на критическом анализе прочитанного или на выяс-

нении следствий для каждого из нас от «перепаханной души». (Здесь следует напомнить, что на протяжении целой человеческой жизни существовал известный запрет на обширные области знаний).

В. В. Розанов писал С. Н. Булгакову о Флоренском: «он есть ... священник», подчеркивая этим самое главное во Флоренском. Но мы в наше время не знали священников вообще, и тем более священников, занимающихся вместе с богословием (и часто на основе его) также и философией, и математикой, и филологией, и многим другим. Невольно встают перед нами в совокупности образы Леонардо да Винчи и Николая Кузанского.

И все же, не претендуя на многое, рассмотрим критически из доступной нам области знания статью «Имена». В целом подход к слову, к писателю, к литературному произведению определяется у Флоренского сильным влиянием эпохи символизма в литературе.

При трактовке образа и значения главного героя через его имя, на наш взгляд, теряется образ самого автора, а также и образ созданного им Слова (ср. «Слово о законе и благодати», «Слово о полку Игореве» и т. п.). В таком случае мы не чувствовали бы и самого отца Павла, стоящего за именами в его письменах. Но это не так. Без этого могучего образа изыскания автора рассыпались бы на отдельные абстрактности или, в лучшем случае, остались бы позитивистской системой неких научных знаний. Но против подобной «голой» систематики, как мы теперь знаем, выступал непрерывно сам Флоренский.

Понятие «перехода» у Флоренского. Переход от логического аппарата к конкретно-чувственному опыту происходит у Флоренского в момент отчаяния сознания от попытки «болезненного» разума познать мир по частям. Рассыпание и мира, и сознания. Переход, таким образом, одно из важнейших понятий у Флоренского: переход от «предмысли» к самой мысли, переходы между «я», «ты», «он» — понятие о тричности. Переходы от языческого сознания к христианскому (статья «Гамлет»). Наш переход, в свою очередь, из мира сугубо материального, прагматического в мир Павла Флоренского обещает нам Истину «в первой инстанции», которую мы так опошлили своим иронизмом. Вместе с тем, не забудем, что одновременно с попранием церкви Христовой произошло и попрание другой святыни для нас — земли, с которой ушел истинный землепашец и которая также дорога была Флоренскому-патриоту. Флоренскому-натуралисту, Флоренскому-собирателю народного творчества.

ОСМЫСЛЕНИЕ СУДЬБЫ ФЛОРЕНСКОГО

Идеологи модернизации православия родились своевременно. Российская империя, помимо православия, жила на факторах самодержавия и народности, которые в лицах Столыпина и Толстого тоже нашли своих реформаторов. Народная пословица утверждает, что «рыба гниет с головы». Квинтэссенцией гниения народа всегда становится схоластическая религия. В такие моменты следует возвращаться к исходным догмам, которые, дополненные естественными сомнениями, должны высветить наиболее точный курс в современной жизни. Но выполнить это удастся не всем и не всегда. Русские начала века не смогли и были поражены коммунизмом, выросшим на основе идеи народности, ставшим ее конечным пунктом. Главный изъян православной схоластики в лишении образа Бога свойства жития. Русский Бог удален в бесконечность. Он творец, но Он в прошлом. А на чем основана уверенность, что Бог две тысячи лет назад и Бог сегодня — это одно и то же? Если Бог не живет, метафизичен, то все беды от слабости веры. А если не так, то какие еще катаклизмы ждут народ, принимающий упрощенную веру?

В отличие от православия, западные ветви христианства более акцентировали религию на аспектах страшного суда и служения Богу опосредованно, через человека. Русское православие всегда искало прямой, непосредственный путь к Богу. Такая бесцеремонность и вела практическую церковь на грань безбожия и в такую его форму, как коммунизм. Православная вера коммунистична.

Под категорией коммунизма здесь понимается презумпция быта над культурой, а под категорией религии презумпция культуры над бытом. Если попытаться оба полюса совместить в одном человеке, то он непременно начнет колебательные движения между доступными ему крайностями, то есть жить. По частоте колебаний можно судить о глубине духа. Чем глубже дух, тем выше частота. Если размещать те же полюса в разных людях, то люди не меняются или даже становятся менее духовно подвижными. Общество в своей массе стандартизируется, но появляются в нем цементирующие связи, это идеологи и коммунисты. Они собой выполняют функцию духа, формообразующей субстанции общества. Души обывателей могут мельчать при этом, но появляется собственность, являются Бог и сатана. Иисус Христос — идеолог. Спартак — коммунист.

Кто является исторически раньше, идеологи или коммунисты, неопределимо, как в вопросе о первичности курицы или яйца. Главное, что они стороны одной медали. Этой медалью являются подспудные мировые процессы, смысл которых нам неведом. Они лежат глубже нашего духа и выше нашей веры. Мы сами являемся связующей субстанцией этих полюсов. Почему Бог и сатана являются идеологов и коммунистов? Пото-

му что в нашем месте Пространства образуются натяжения, неравномерности от воздействия неведомых сил. Они — боль Вселенной. Вместе с тем, обывателю наивно поддаваться им безответно, резонировать с Господином, и тем раскачивать лодку. Принять узкую и неглубокую веру то же, что в байдарке поплыть в бурное море.

Взаимосвязь коммунизма и веры такова, что коммунизм делает веру более функциональной, а вера делает коммунизм более распространяемым. Тяжело иметь их антагонистами, но и отождествлять опасно. Как выше приводилось сравнение, все узкие лодки переворачиваются и тонут в небытие. Конечная цель любой человеческой конструкции в воспроизводстве духа на почве поколения. В основе воспроизводства лежит естественный ритуал, но уходящий истоками в Божье провидение. При этом человечеству неизбежны модификации. И живая вера дает полигон для испытания новой модели человечества прежде, чем допустить модификацию к детям. Коммунисты же никогда не создают идеологий. Все коммунистические доктрины, это дошедшие из глубин истории вероисповедания, первично созданные безымянными идеологами. Живая вера начинается с имени и живет в нем. Коммунисты не имеют потребности в имени. Имя требуется лишь для выражения всей коммуны, как совокупности. То есть Ленин, Мао, Фидель. Конечно, речь идет о чистом, неизвращенном «коммунизме». Коммунистические формы извращения всегда заканчиваются тем, что все «вкусное и красивое» объявляется коммунизмом, а «невкусное и некрасивое» антикоммунизмом. Все же формы греха ведут к забыванию имен. А материализуются, как извращения, так и грехи в войнах и катастрофах. И, по большому счету, невозможно понять, отчего возникают катаклизмы, от Бога, или от сатаны. Критерий приближения гибели народа в исчезновении из него обывателя, исчезновении массы покоя.

Но возможен ли народ только из массы? Соответственно, осуществим ли народ—философ? Этого, в разные моменты истории, пытались добиться как верующие, так и коммунисты. Во всех случаях истребление как народных масс, так и идеологических слоев общества, завершалось падением самой веры, либо исчезновением самого народа. Остается сегодня лишь остановиться на простой истине, что компетентно ответить на вопрос, может ли дух без остатка раствориться в народе, современное человечество не может. Можно определить точную дату появления коммунизма на планете. Это дата появления первого города, как образования племени в единой коммунальной системе. А верующие, из среды которых выходят идеологи, появились тогда, когда стало оставаться время, свободное от борьбы за выживание.

Что было до этого, неведомо. Если сумеем познать, то обретем бессмертие. Можно служить хоть Богу, хоть сатане. Человечность теряют те, кто в обоих случаях выслуживается. Надобна широкая и массивная лодка, как у Ноя. Каков киль, стержневая балка современного ковчега? Список вечных вопросов жизни сегодня, антиномий по выражению о. П. Флоренского, сосредоточен в трех мыслях.

Первая. Кто возмутитель зла, Бог или сатана?

Вторая. Бессмертна ли душа?

Третья. Личность или народ творит историю?

Ответить на эти вопросы невозможно ни теоретически, ни практически. Сама наша жизнь и есть ответ Вселенной на эти вопросы.

Сидоренко Ю. И. (Кострома)

ЧУДО ВЕЛИКОЕ И НЕПЕРЕДАВАЕМОЕ

В тысячелетнем параде русской гениальности—от киевских князей Олега и Владимира через неведомого автора «Слова о полку Игореве», протопопа Аввакума, П. Я. Чаадаева, великих граждан мира А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского и далее, далее — не может потеряться и лик Василия Васильевича Розанова. Его глубинный «симфонический» талант в каждой своей части может соперничать с целокупными талантами самых известных европейских (и мировых) «властителей дум». Как философ он не ниже Л. Фейербаха, как социолог и политик — Ж. Ж. Руссо, как мыслитель в поразительном блеске своей оригинальности он выше Ф. Ницше, А. Шопенгауэра. Он предвосхитил основные идеи З. Фрейда о влиянии пола на все «душестроение» человека. Он заговорил об особой роли «п о н и м а н и я» (работа «О понимании») намного раньше, чем возникла герменевтика как направление современной философии. (Так, «Общая теория понимания» Э. Бетти вышла лишь в 1955 г.). Особое место занимает в творчестве Розанова—философа его истолкование природы потенциальности мира (работа «О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом»). Здесь он обосновывает чрезвычайно глубокую мысль о том, что так называемый «Мир» — лишь частица «Потенциального мира», который и есть настоящий предмет философии. У Розанова есть еще немало блестящих философских идей и озарений, которые все еще не оценены по достоинству философской общественностью ни в его время, ни в нынешнее.

Это произошло, в частности, потому, что его философские изыскания либо оказывались элементом его литературных исследований, либо при-

обретали столь законченную и своеобразную литературно-эстетическую форму (как, например, у А. И. Герцена, Ж. П. Сартра или А. Камю), что их нередко оценивали лишь как одну из сторон его литературного таланта.

Действительно, одной из самых сильных сторон его «духовного действия» был особый тип литературного видения, поразительная способность прочитывать человека в его немислимо завораживающих противоречиях. («Много вообще антиномий кроется в странной душе человека...»). М. Горький считал В. В. Розанова «самым интересным человеком русской современности», видел в нем «фигуру, м. б., более трагическую, чем сам Достоевский». После смерти Василия Васильевича, Горький писал его дочери: «Я считаю В. В. гениальным человеком, замечательнейшим мыслителем, в мыслях его много совершенно чуждого, а порою — даже враждебного моей душе, и — с тем вместе — он любимейший писатель мой». И такую или подобную оценку давали почти все замечательные современники Розанова, которые знали его близко или были знакомы с его произведениями, в частности, Н. Бердяев, П. Флоренский, А. Блок, Д. Мережковский, З. Гиппиус, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб, А. Белый и др. (Н. Бердяев: «Литературный дар его был изумителен, самый большой дар в русской прозе». З. Гиппиус: «Розанов — писатель громадного, почти гениального дарования»).

Особая сила таланта В. В. Розанова — в поражающей способности чувствовать мир в его «рыдательной диалектике». Он владел умением «одновременно смотреть в разные стороны», «идти в двух направлениях». Он ощущал, а, главное, передавал «самое мелочное, мимолетное, невидимые движения души, паутинки быта», ибо «смысл — не в Вечном; смысл — в Мгновениях». Воистину его голосом заговорило само Бытие.

Разительную силу почти всем его главным работам и, прежде всего, таким, как «Опавшие листья», «Смертное» придает их «внутренняя» стилистика — особая достоверность его душевного многоголосия, нравственный дар откровения, исповедальности (до такой степени свойственный может быть только «душевному жанру» Августина Блаженного или Ж. Ж. Руссо). Эта удивительная «рукописность души», которой внятен весь безоглядный мир человеческий, постоянно облекаемая к тому же в свежую, неожиданную афористичность (как, например, у С. Шамфора или В. О. Ключевского) поднимает В. В. Розанова как писателя-философа до вершин русского и общечеловеческого значения.

Громадная внутренняя честность, сопрягаемая с тончайшим всевидением (и всеведением), способность принадлежать только истине (особая моральная гениальность) поражала современников, заставляла их, в том числе, самых великих, например, Л. Н. Толстого («Хитрейший Змий Роза-

нов»), прислушиваться и уважать даже самые парадоксальные мнения В. В. Розанова. Это касается любой его позиции — по отношению к полу и семье («чресленному началу»), Христу и христианству («религии смерти, апологии сладости смерти»), еврейству («поругаемому народу, имя которого обозначает хулу»), к социализму, ко многим другим социальным и нравственным явлениям.

Его глубокие и верные мысли о судьбах и месте российского социализма (во многом совпадающие со взглядами Н. Бердяева) помогают и нам понять наше настоящее и грядущее. Социализм, прорицал он в «Опавших листьях», — тяжелый и неизбежный этап в историческом развитии России. «Социализм пройдет как дисгармония. Всякая дисгармония пройдет».

И кончает свою жизнь и творческий путь этот великий человек земли русской тем, что от века печалило и заботило всякого русского патриота: «До какого предела мы должны любить Россию? До истязания, до истязания души своей». «Боже, куда девалась наша Россия... Ну, прощай, былая Русь, не забывай себя. Помни о себе. Если ты была когда-то величава, то помни о себе. Ты всегда была славна». Это слова и о нас с вами, о нашем времени.

Гений Василия Васильевича Розанова будет светить через множество поколений.

о. Евгений Никитин (Судиславский район)

В. В. РОЗАНОВ И ЦЕРКОВЬ

Церковь является в мир с Воплощением Сына Божия. Говоря более конкретно, Воплощение — это встреча Божественного и человеческого. И не просто встреча, как касание двух разностей, а встреча как проникновение, когда два, не теряя своей субстанции, становятся одним лицом, т. е. перед нами — абсолютная открытость каждого, завершенная в единстве и полноте.

Желаемая же человеком полнота невозможна. Грехопадение, сделавшее человека познавшим «добро и зло», делает абсолютную открытость незавершенной. И эта неспособность открываться друг другу — трагедия каждого и всех. Стремясь друг к другу, мы лишь касаемся. И в этом касании или равнодушно вежливы или злобны.

Внутреннее же наше объемно, там свет и тьма, добро и зло в нерасторжимом единстве. И быть искренним, чего мы постоянно требуем друг от друга, — это значит обнажить перед ближним всю эту объем-

ность. Наша «искренность», наша правда о себе печальна не только для нас самих, она невыносима и для ближнего. И понести ее смог только Богочеловек. Именно благодаря нашей «искренности», Он оказался на Кресте.

В. В. Розанов понимал «религию как свет и радость» и считал христианство самым светлым и жизнерадостным мировоззрением. Историческое христианство как бы изъяло этот «свет и радость». «Сущность Церкви и даже христианства определилась, как поклонение смерти», — говорит он.

Но «свет и радость» — это День Восьмой, Воскресение, и они предвзрываются страстной седмицей. Вот почему историческое христианство не может быть «светом и радостью» или только ими. Живя в скорбном настоящем, трудно радоваться будущему.

Говоря о «свете и радости» и будучи чутким человеком, он постоянно спотыкался о Крест Сына Божия и невозможность обойти Его. Всмотриваясь в самого себя, в окружающих его людей, не без боли видел, что добро и зло в человеке неразделимы. О себе он говорил как о «дымящейся головешке», которой Бог «надымил» в мире.

Его критика Церкви, перешедшая в тязбу с самим Богочеловеком, не является бредом или глупостью — это страстная любовь к Богу и человеку. «Всю жизнь посвятить на разрушение того, что люблю, — говорит он, — была ли у кого печальнее судьба».

Последние дни его «были сплошной осанной Христу», — пишет Голлербах. «Обнимитесь все, поцелуемся во имя Воскресшего Христа. Христос Воскресе! Как радостно, как хорошо...»

О его жизни и творчестве можно сказать как об исповеди, завершившейся покаянием. А об исповеди нельзя сказать, хорошая она или плохая, правильная или неправильная. Это выход к Богу через человека.

Возлюби Бога и ближнего как самого себя.

Морозов Н. Г. (Кострома)

ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СТАТЬЕ В. В. РОЗАНОВА «С ВЕРШИНЫ ТЫСЯЧЕЛЕТНЕЙ ПИРАМИДЫ»

1. Высоко оценивая значение древнерусского литературного наследия, «золотого по форме, по чекану: золотого и по содержанию, по духу»,¹ Розанов ощущал и трагическую перспективу развития отечественной словесности. Люди древней Руси, считал Розанов, по национальному складу характера оказались восприимчивыми к влиянию Византии, но в этом обнаруживался и гибельный момент: «Славянские же певучие говоры, заунывные тягучие песенки и весь «зимний сон» сказок предвещал литературу из чистого золота, как и странное призвание князей из-за моря го-

ворило о народе безвольном, бесхарактерном, не могущем «управиться с собою и учинять у себя «свой собственный наряд». Говорит о народе пассивном, мягком, «зазевывающемся» при зрелище другого народа и всегда готовом побежать и «сделать так же, как он»¹. Эти мысли Розанов высказывал в статье «С вершины тысячелетней пирамиды. (Размышления о ходе русской литературы)», которая по своему общему тону напоминает «Слово о погибели русской земли», известный памятник древнерусской литературы времен татаро-монгольского нашествия.

2. Крушение монархической России В. Розанов воспринял как общенациональную катастрофу, явившуюся следствием реализации негативных свойств национального характера в общественно-исторической и литературной деятельности русских. Уподобляясь, в известной мере, древнерусскому книжнику, Розанов доискивается до космических истоков, высчитывая «мировой гороскоп» общерусской трагедии, вспоминая, вслед за своими древнерусскими предшественниками, былую славу Руси, любясь и гордясь расцветом ее культуры и литературы, в первую очередь.

В контексте оценок, рассуждений Розанова о судьбах общественно-исторического бытия России отчетливо выражается мысль о младенчестве русских, не сумевших удержать и сохранить золотую духовность киевских времен в процессе создания державы Российской. Великая литература, вознесенная книжниками древней Руси и вознесшая высоко Россию в мировом общественном мнении, стала, как ни прискорбно это признавать, причиной гибели русской державности, со всеми вытекающими из этого последствиями.

3. То, что Розанов в других своих работах называет «женственностью» русского народа по отношению к грубому и прагматичному миру западных стран, — есть, в сущности, ловушка для любой западной экспансии. Пришелец будет незаметно для него «переработан» и затем сокрушен Россией. Происхождение этой уверенности Розанова в благоприятном для России и русских исходе любого нашествия коренится в евангельском призыве: идти с нехристианином два поприща вместо одного, чтобы обнаружить перед ним тупиковость, гибельность такой дороги и вернуться на стезю добра и жизни. Это, кстати, Розанов относит и к самому русскому народу, подпавшему, по его мнению, под иго бездуховности. Русский мыслитель опирается здесь на известный разговор Ставрогина с Шатовым («Бесы» Ф. М. Достоевского): «Истинный Вечный Бог избрал убогий народ наш, за его смирение и терпение, за его невид-

¹ Розанов В. В. Сочинения. — М. — 1990. — С. 450.

¹ Розанов В. В. Сочинения. — М. — 1990 — С. 450.

ность и небливание, в союзе с С собой: и этим народом...

Отсюда:

— Смирись, гордый человек! — брошенное русской интеллигенции, — т. е. «не изменяй своему Богу, Богу смирения, Который призвал тебя в сыновство». Ибо тогда, без идеала и помощи Божией, — мы погибнем!»¹

И здесь Розанов опять рассуждает как древнерусские книжники, усматривавшие в бедах злой и незаконной татарщины наказание за утрату благочестия, главного духовного сокровища Руси, о котором упоминается в «Слове о погибели русской земли». Надежда на обретение духовности русским народом и придает статье «С вершины тысячелетней пирамиды» оптимистический характер вопреки печальному тону заключительных строк.

Коптелова Н. Г. (Кострома)

А. БЛОК И В. РОЗАНОВ

Главная задача предлагаемого сообщения — приблизиться к реконструкции взаимоотношений Блока и Розанова, которых, по свидетельству А. Белого, во многом объединяла способность чувствовать «апокалипсический ритм времени».

В период 1902-1904 г.г. Блок относится к творчеству Розанова настороженно и даже враждебно, находя в нем ярко выраженные черты «декаденства». Начало их личных контактов связано с сотрудничеством в журнале «Новый путь», посещением кружка Мережковских.

В 1905 году поэт и философ встречаются на «средах» у Вяч. Иванова, а также на «шумных собраниях» у самого Розанова. Блок вступает в заочную полемику с Розановым в письме к Г. Чулкову от 23 июня 1905 года. Поэт стремится защитить своего духовного наставника В. Соловьева от нападок «лукавого мистика».

1907—1909 г.г. отмечены для Блока и Розанова напряженным интересом к личности и творчеству друг друга. В это время оба они активно участвуют в заседаниях Религиозно-философского общества, смысл деятельности которого оценивают по-разному. Розанов, в отличие от Блока, считает религиозно-философские собрания «одним из лучших явлений петербургской умственной жизни». На статью Блока «Литературные итоги 1907 года», очень резкую по тону, Розанов отвечает ядовитым фельетоном «Автор «Балаганчика» о петербургских религиозно-философских собраниях» в «Русском слове» (1908 г.).

Несмотря на полемику, 1908 год становится для Блока и Розанова временем их наибольшего личного сближения.

Доклад «Стихия и культура», прочитанный Блоком в Религиозно-философском обществе, а также статья поэта «Мережковский» рождают новый «критический залп»: розановские заметки в «Новом времени» (январь-февраль 1909 г.). Желание Блока объясниться с Розановым вызывает к жизни переписку, которая выходит за рамки личных отношений, но справедливо воспринимается исследователями как значительное явление культурной жизни начала XX века. Уже в 1909 году Блок внутренне готов принять стихию революции, символизирующую для него «юность с нимбом вокруг лица», Розанову же революция «противна», как и всякое насилие.

В последующие годы (1910 — 1916) духовный облик Розанова продолжает для Блока двоиться: с одной стороны, это гениальный писатель и философ, автор «Уединенного» и «Опавших листьев», наследник традиций А. Григорьева, с другой стороны — кошмарное воплощение «духа Нового времени». Для Розанова же — поверх всех идейных разногласий и литературных раздоров — всегда было важнее человеческое лицо Блока, поражающее своим благородством.

Октябрьскую революцию Блок и Розанов воспринимают совершенно по-разному, оставаясь при этом верными себе, тем мыслям, которые высказали друг другу в 1909 году. После смерти Розанова Блок знакомится с его последней работой «Апокалипсис нашего времени» (пометы и подчеркивания, сделанные поэтом на страницах «Апокалипсиса нашего времени», нуждаются в расшифровке и специальном изучении), переписывается с Н. Розановой и Э. Голлербахом по поводу публикации писем философа.

Ненадолго пережив своего талантливого оппонента, Блок в одном из своих последних писем к К. Чуковскому совершенно «по-розановски» прощается с Россией: поэт переосмысливает розановский образ «России-Свиньи Матушки», в свое время так поразивший Д. Мережковского.

Волков Г. Ю. (Кострома)

«И ВСЕ РАСТЕТ В ДУШЕ ТРЕВОГА...»

(В. В. РОЗАНОВ В 1917 ГОДУ).

Весна 1917 года была бурной. Уже в середине марта в Петрограде сошли снега. На Невском проспекте солнце, толпы народа, всюду алеет кумач и продают цветы. Отмечая состояние людей, подобное тогдашней

¹. Розанов В. В. Сочинения. — М. — 1990. — С. 319.

погоде, А. Толстой объяснил его так: «Мы еще слишком все под обаянием утреннего тумана свободы». По всей стране газеты и журналы выходили с кричащими заголовками о свободной России, о наступившем «царстве свободы», «эре всеобщего братства».

Пришла революция, права которой, как отмечал В. Розанов, «совершенно бесспорны». Но в то же самое время он признавался себе: «Но почему же нет радости? И все растет в душе тревога, и боль, и недоумение? Тревога за судьбу родины, за ее целостность, за юный, нежный, едва проклюнувшийся росток нежданной свободы...»¹. Постоянно возникало всеобхватывающее чувство — чувство необъятности России и огромности стихии, бушующей в ней.

Наступает великое «завтра». А за этим что? А за этим кто? Тягостные вопросы. Отсюда и тревога «личная и всероссийская». Он был одним из тех, кто имел «мужество на слово и на мысль», стремился осмыслить происходящее, видеть революционную Россию всех оттенков.

Многое настораживало. Это и агитаторы, ласковым, вкрадчивым голосом уговаривающие толпы солдат и рабочих, что народ любят одни только социалисты. Это и безответственные выступления некоторых деятелей, провоцирующих низменные инстинкты толпы.

«Завтра» для Розанова — это, прежде всего, «позаботиться о всесторонней нужде народной, то есть о нужде его как исторического существа, как исторического лица»². Отсюда неприятие разного рода безответственных деятелей и агитаторов, смотрящих на народ «как на пассивный этнографический материал в своих руках, для проведения в нем плана новых теоретических построений»³.

Внимательный взгляд писателя и мыслителя подмечает, что слово «буржуазия» стало жупелом, перешло в категорию слов опорочивающих, политически указывающих — как на врага общества. Отсюда возникло трагическое предчувствие, что недолго и до того, чтобы заподозрить все умственное и трудолюбивое население страны. И тогда «не перейдет ли это в глухой рев народных волн: срубить у нации все золотые головы. Срубить и оставить одни оловянные. Тогда нация не процветет...»⁴.

1. Розанов В. В. Социализм в теории и в натуре. //Под созвездием топора: Петроград 1917 года — знакомый и незнакомый. — М. — 1991. — С. 50.

2. Розанов В. В. В Совете рабочих и солдатских депутатов. //Под созвездием топора: Петроград 1917 года — знакомый и незнакомый. — М. — 1991. — С. 36.

3. Указ. соч. — С. 36.

4. Указ. соч. — С. 42.

Страшнее всего для В. Розанова было забвение долга перед Родиной. И болит, болит у него душа, «трепетом объята за родину, в стружьях и в язвах лежащую, задыхающуюся от величайшего напряжения...»¹.

Но были и ростки светлой надежды, что пройдет черный час революции, когда она просто месть. И пойдет устроительная волна, когда «народ сам правит себя». Станет оберегать, строить, хранить Русь. И сохранит. А сам Розанов всегда ощущал сыновнюю причастность к судьбе своей Родины: «...клянусь, как ни бедна и истерзана и, наконец, унижена теперь наша Русь — я не захотел бы ни за что быть сыном какой-нибудь другой земли, кроме нее»².

Шакелина С. П. (Кострома)

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ В. В. РОЗАНОВА В ДВИЖЕНИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

Вполне можно согласиться с Н. А. Бердяевым в том, что «... как это ни странно с первого взгляда, но именно из недр марксизма, — скорее, впрочем, критического, чем ортодоксального, — вышло у нас идеалистическое, а потом религиозное течение». Пожалуй, лишь В. Соловьева нельзя в этом «обвинить», хотя и он в юности увлекался Писаревым и русским «нигилизмом», сменившим русских «идеалистов 40-х годов». В свою очередь, русский «нигилизм» перерос в революционно-демократическое движение, отличающееся в определенной степени аскетизмом. Пожалуй, в то время совершенно не воспринимался тезис о том, что материя первична, а сознание вторично лишь в рамках основного вопроса философии, и материалисты практически не обращали внимания на проблемы сознания, требующие своего решения. Представляется, что только Энгельса волновала эта проблема, о чем и его знаменитые письма 90-х годов. А затем нахлынула вторая волна позитивизма с его ярко сциентистской направленностью, отодвигая все далее от человеческой личности истинно духовные ценности: искусство, мораль, философию и т. д. Материализм же в борьбе с позитивизмом был просто не в силах решать и проблемы духовности, к тому же материалисты были атеистами, и причем убежденными. Вот тогда и появилась русская философская школа с религиозной философией, как «альтернатива традициям русского «нигилизма», утопизма, материализма и позитивизма».

1. Розанов В. В. Социализм в теории и в натуре. //Под созвездием топора: Петроград 1917 года — знакомый и незнакомый. — М. — 1991. — С. 51.

2. Розанов В. В. Сумерки просвещения. — М. — 1990. — С. 589.

Материалы свидетельствуют, что многие религиозные философы испытали на себе влияние марксизма — социально-политические условия предрасполагали к этому. Например, вышли из легального марксизма С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев, С. Л. Франк и П. Струве.

Совершенно своеобразно среди плеяды религиозных философов выделяется фигура Василия Васильевича Розанова, по словам Бердяева, «бесспорно гениального мыслителя и писателя, но определенного врага христианства, которого скорее можно было назвать нео-язычником». Что навело Бердяева на такие выводы? Может быть, вот эта фраза из «Места христианства в истории»: «Человек одинок, никто не видит его на этой кружащейся планетке, и он может делать на ней, что ему угодно. Нет никакого верховного закона над человеком, нет другой ответственности для него, кроме той, которую придумывают люди, сегодня условливаясь считать добром и злом одно, завтра — другое. Вся жизнь человечества, вся история его — это только игра случайностей, к которой невозможно относиться серьезно, в которой нечему радоваться и не о чем сожалеть? А, может быть, эта: «Я хочу сказать, что идея пассивного христианства имеет одну мучительную в себе сторону: «успокаивая» нас, она наконец оледеняет нас; мы становимся несколько похожи если не на «почивших» Лимонария св. Софрония, то на обыкновенную ледяную сосульку, и в таком виде не только говорим, думаем и чувствуем —

Спящий в гробе — мирно спи,

зрелище обледенелой в сущности христианской цивилизации, где есть все добродетели, но все номинально...» («Христианство пассивно или активно?»).

Пожалуй, эти мысли можно, действительно, сопоставить с экзистенциалистическим направлением идеалистического течения «философии жизни» и в то же время со стремлением наполнить жизнь истинным живым чувством.

И в то же время: «... Не понимаю, почему я особенно не люблю Толстого, Соловьева и Рачинского... Последняя собака, раздавленная трамваем, вызывала большее движение души, чем их «философия и публицистика» (устно)». Вот уж поистине двойственность или «принципиальная беспринципность»...

Нифонтов А. В. (Кострома)

РОЗАНОВ СЕГОДНЯ ИЛИ ПОДРАЖАНИЕ РОЗАНОВУ

Советская Россия после очередного «помела» оказалась без «царя» и без «икон». Оглянулись — в духовной пустыне ни маяков, ни пирамид

нет. Куда идти? Кому молиться? «От всего ушел и никуда не пришел». Протянули руки к Западу — а оттуда стали сбрасывать мусор индустриальной цивилизации. Пошли за Новыми Моисеями, но вскоре поняли, что «с точки зрения Костромы, Ельца, конкретного, жизненного» это «пустые люди, без значения, ненужные России, хотя и талантливые».

И кинулись к Церкви, вдруг прозрев, что Она есть «единственно поэтическое, единственно глубокое на земле». И возрадовались, что в безумии Ее не разрушили, хотя сколько было положено усилий, чтобы Ее разрушить. И ужаснулись: «Да чем была бы земля без церкви? Вдруг обесмыслилась бы и похолодела». И сказали, что были мы «люди верующие, религиозные, люди благочестивой жизни в самом лучшем смысле, — в спокойно—русском... о религии специально ничего не думали, а всю жизнь трудились... Религия была каким-то боковым фундаментом, который поддерживал всю эту гору благородного труда». Но оказалось, что православие в высшей степени отвечает гармоническому духу, но в очень малой степени отвечает гармоническому духу, ибо «говоря аллегорически, в Православии есть Марс и Зевс, но нет в нем Афродиты, Юноны, «госпожи дома», Сатурна и далекой мистики».

Тогда обратились к Священному Писанию, к Первоисточнику, к истокам и основам. Взяли Библию — и пошли, и зашли в тупик, и, удивив-

шись, вернулись; пошли снова — опять тупик. Надежда сменилась разочарованием и самобичеванием. вспомнили, что современные пророки называют их «ломаным, извращенным явлением, продуктом разложения, вывихом истории» — опять стали «мусорным человеком» цивилизации. И опять впору было отчаяться, но пришла духовная поддержка от неизвестных на Родине русских мыслителей первой половины XX века.

Сила, красота и глубина мысли неизвестных для многих русских философов приподняла над лабиринтами духовного поиска, раскрыла вершины и пропасти русской культуры. Оригинальных мыслей оказалось так много, они переплелись в такие замысловатые узоры, что привыкшие к сухим категоричным схемам соплеменники растерялись среди созвездия. Встала проблема освоения и осмысления завещанного духовного богатства. Как пойдет этот процесс?

Вероятно, сначала обратятся к более эмоционально «созвучным» мыслям, чаяниям и болям людей конца XX века. И первый среди них — Василий Васильевич Розанов. Его сверкающие блестящие «мгновения» притягательны и удивительно знакомы. Знакомы термины (они не требуют «перевода» с классической культурной традиции XIX века, заклеянной

и изгнанной из современного багажа наших соплеменников). Знакомо настроение апокалипсического кризиса. Созвучен противохристианством, ибо тоже не принимаем Евангелие (правда, по причине непонимания), а трепетно внимаем Апокалипсису, который две тысячи лет назад предсказал «бессилие христианства устроить жизнь человеческую, — ... земную, тяжелую, скорбную», а в тот момент, когда настает полное и окончательное торжество христианства, — «оно падет сразу и все, со своими царствами, «с царями, помогавшими ему», — и «восплачут его первосвященники». И среди полного крушения наступит совершенно «все новое... ни на что прежнее не похожее». А «остаток от народа спасается и получает великое утешение, в котором, однако, ни одной черты христианского и церковного уже не сохраняется». Человечество «переживает» свое христианство и будет еще долго после него жить ... бесконечно долго».

Сочувствуем розановской критике христианского метода «спасения мира». В выборе: «дело» или безгрешность — Христос выбрал второе через уход, но-делание, нигилизм — оставил мир и обессилил его. Как много созвучного и оправдательного в нашей вине за судьбу России, превращенной в запущенный и нищий край.

И мы жадно и восхищенно вслушиваемся в восторженные слова Розанова о Ветхом Завете, Библия открывается новыми притягательными сторонами и красками: «Чтение Библии поднимает, облагораживает, ... омывает душу и никакой занозы в ней не оставляет. От Библии — всегда «лучше» ... всегда это для души — освежение и воскресение.» Эти эмоции воодушевляют больше уговоров и дотошных разборов, после таких слов хочется возвратиться к священной книге, самому найти источник восторга и ту «ось мира», «смысл жизни», которые придают «значение» существованию.

Такое место, миссия и значение произведений Василия Розанова в сегодняшнем духовном процессе «русского Возрождения».

Усл. печ, л. 2. Тираж 500 экз.

Нейская типография Управления по делам печати и массовой информации администрации Костромской области, 1992 г. Зак. 1666.