

# Начала

3  
1991



РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ  
ЖУРНАЛ

# НАЧАЛА

№ 3

МОСКВА ● 1991

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

Н. В. Скоробогатько (главный редактор), А. Т. Казарян  
(зам. главного редактора), Л. Е. Моторина

**В ПОДГОТОВКЕ НОМЕРА ПРИНЯЛИ УЧАСТИЕ:**

Л. В. Поляков, Т. Б. Бухвалова

**ТЕЛЕФОН РЕДАКЦИИ:**

450-16-97

Философское общество  
Ассоциация преподавателей гуманитарных наук

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Николай ГАВРЮШИН.</i> Философия и богословие . . . . .	4
<i>Валентин НИКИТИН.</i> Н. Ф. Федоров и Православие . . . . .	14

### ПУБЛИКАЦИИ

<i>Сергей ХОРУЖИЙ.</i> Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский (Предисловие к публикации) . . . . .	22
<b>Георгий ФЛОРОВСКИЙ.</b> Вечное и преходящее в учении русских славянофилов (Из Пражского Архива) . . . . .	30
<i>Александр КАЗАРЯН.</i> С. Л. Франк о нигилизме и революции (Предисловие к публикации) . . . . .	51
<b>Семен ФРАНК.</b> Религиозно-исторический смысл русской революции . . . . .	56

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Ирина ПОСНОВА.</i> Издательство «Жизнь с Богом» . . . . .	78
Каталог-библиография издательства «Жизнь с Богом» (Материалы к публикации подготовил С. А. Гуськов) . . . . .	86

## ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ

(Выступление на религиозно-философском семинаре журнала  
«Начала» 9 октября 1991 г.)

Я бы начал с того, что напомнил бы один средневековый афоризм, с которым приходится сталкиваться каждому изучающему историю самого понятия «философия». К сожалению, автора его не знаю ни я, не знают и те, кто его приводит, но это не уменьшает его авторитетности для средневековой традиции. «Ipsa philosophia Christus»: Христос — сама философия. Этот афоризм весьма показателен для всего христианского средневековья, поскольку выражает собственно понимание того, что есть философия. И в свете средневекового взгляда на философию, когда перед нами ставится проблема «встречи» православия и философии, естественно возникает вопрос: как возможна такая встреча? В какой момент, собственно, произошло *разделение* православия и философии, кто их разделил и насколько это разделение *вообще правомерно*? Если вспомнить отцов Церкви, то многие из них (в основном представители Александрийской школы) называли всю греческую философию «детоводительницей ко Христу». Ее не отторгали от христианской традиции, а, наоборот, рассматривали как некоторое евангельское приуготовление, и, более того, в какой-то степени была даже тенденция ставить греческих мыслителей на один уровень с ветхозаветными пророками. Эта тенденция отразилась позднее в дневнерусской книжности и в изображениях Платона, Аристотеля в Московском Кремле. С другой стороны, если мы вспомним уже более конкретно, как христианское средневековье рассматривало философию, обращаясь, скажем, к сочинениям Давида (мыслителя, которого отождествляют нередко с Давидом Непобедимым), к его определениям философии, введенным вполне в контекст христианской культуры и христианского миропонимания, то увидим там шесть определений философии:

- как «разум сущих» (это по церковно-славянски; по-русски — познание сущего);
- как познание божественных и человеческих вещей;
- как поучение добровольной смерти;
- как уподобление Богу;
- как «хитрость хитростем и художество художеством» (т. е. некоторое технологическое определение философии);
- как любовь к мудрости.

Все эти определения, которые сохраняло христианское средневековье и в более поздний период (т. е. во времена преподобного Иоанна Дамаскина и, соответственно, уже в Древней Руси, которая жила византийской традицией и опиралась в первую очередь на Иоанна Дамаскина), полностью восходят опять же к греческой философии: они в том же порядке и в том же объеме фиксируются, скажем, у Аммония, который к христианской традиции не имел никакого отношения. Произошло совершенно удивительное событие: философия, как она понималась мыслителями *дохристианской* эпохи, в этом именно понимании входит в состав *христианской* традиции и нисколько не противоречит ей. Когда мы говорим о становлении собственно православного вероучения, то для нас совершенно очевидно, что такие мыслители, как Василий Великий, Григорий Нисский, были философами в самом подлинном смысле этого слова, и о каком-либо принципиальном конфликте в их сознании между философией и верой говорить довольно трудно. Если все-таки был период в истории христианской культуры, когда философия и вера отождествлялись до неразличимости (а об этом свидетельствует афоризм «*Ipsa philosophia Christus*»), то возникает вопрос: когда же произошло это разделение?

Вопрос о статусе философии в рамках христианской культуры довольно детально исследован, и я не буду углубляться в эту тему, а только напомню, что христианское средневековье все-таки выделило *два* основных понимания философии, которые в общем-то являются двумя сторонами одной медали. Одна — это философия как монашеский подвиг, умное делание, аскеза, и в этом смысле действительно «*Ipsa philosophia Christus*», — путь подвижника есть путь подражания Христу; другая сторона более интеллектуалистическая, в ней делается упор на *познание* сущего, а само по себе это познание тоже протекает, разумеется, не в отрыве от религиозного самоопределения, от духовного и аскетического делания. Самый наглядный пример такого понимания философии — это те определения, которые мы находим в XVI веке у митрополита Даниила, редактировавшего «Диалектику» Иоанна Дамаскина; он писал о том, что философия осуществляется в трудах и по́тах, в молитвах, в слезах и т. д.

Просто подчеркиваю, что для средневековья, даже при наличии двух аспектов видения философии, оба они неразрывны, неразделимы, и неразрывность эта связана с самой христианской антропологией, потому что человек есть целое, мысль в нем неотделима от его сердца, от его сердечных настроений, помышлений, и потому «умное делание» есть погружение ума в сердце. Только разделяя человека, разделяя в нем его сердечное бытие и умственную сферу, можно ставить вопрос о разделении умозрительной философии и аскетического делания. Эти предпосылки, мне кажется, важно учи-

тывать, когда задается вопрос о том, как происходит встреча православия и философии на почве русской культуры. Мне представляется, что сама постановка вопроса не совсем корректна. Действительно, философия как форма интеллектуальной деятельности, конечно, должна отличаться, скажем, от чистого богословия как тоже конституирующей формы христианской культуры; у каждой, по-видимому, есть свой предмет и свои функции. Богословие для себя определяет довольно узкую сферу догматов, оснований вероучения, которые являются общими для всей Церкви. И чрезвычайно важно заметить, что число таких догматов, объединяющих в единомыслии членов христианской Церкви, крайне ограничено. Во всем остальном, по существу, Церковь оставляет какую-то свободу умозрения для своих чад. И совершенно ошибочно распространенное мнение о том, что существует какая-то христианская концепция государства (христианская социология) или христианская гносеология. В строгом смысле их нет как догматизированных, как обязательных для членов христианской Церкви. Православие вырабатывало основу вероучения, используя еще античный философский инструментарий; его рождала живая философская работа, выражавшаяся в богословских терминах, но для русской культуры, для христианства на русской почве возникали проблемы уже другого рода. Это было осмысление особого пути русской христианской культуры как культуры православной, некоторое саморазумение православия на русской почве. И это саморазумение, которое осуществлялось в первую очередь в философских формах, начинается с того момента, как православие к нам пришло. Чтобы мы ни говорили о мозаичном составе, компилятивном характере построенной митрополита Илариона в «Слове о Законе и Благодати», бесспорно, что это сочинение было одной из первых попыток осмысления места русского народа в истории христианской Церкви, в истории человечества вообще; это некоторая религиозная историософия, хотя еще и в очень робких, приблизительных выражениях. И начиная с этого момента, перед русской религиозной мыслью стоит целый ряд вопросов, связанных с саморазумением православия на нашей почве. Это — проблема Церкви и государства, христианская *социальная философия*; это — проблема выразительности всех сторон христианской культуры, или, можно было бы сказать, *религиозная эстетика*. Одно дело получить из Византии иконы и украсить ими храмы, другое дело — осуществить рефлексию относительно тех или иных иконописных изображений, самих форм выразительности и т. д.

Разумеется, возникают и другие проблемы, которые мы склонны относить обычно к сфере философии. Но здесь очень важно отметить, что у всего этого философствования есть в конечном счете совершенно определенный субъект, кто собственно осуществляет

философию. Философия осуществляется в недрах церковного организма; это некоторое саморазумение Церкви в философских формах, и поэтому оно безразлично к своей вероисповедной ориентации. Философия и богословие не думали даже терять друг друга.

Весьма острые проблемы христианской социальной философии были зафиксированы в XVI веке. Потом к ним же возвратились в XX веке, иногда даже в тех же выражениях, но совершенно забывая о том, что эти проблемы ставились уже несколько веков назад. Почему же все-таки возникло ощущение, что православие и философия разорваны? Это, во-первых. И, во-вторых, каковы задачи и мировоззренческие позиции тех, кто хотел бы вообще отделить философию от христианства или, резче, философию от Христа? Здесь я бы сказал, что современные сторонники этой точки зрения не оригинальны, поскольку наиболее последовательно, аргументированно и стилистически ярко эти идеи были проведены Г. Г. Шпетом. И, конечно, если мы не отдадим должного философско-напряженной работе, которую он провел, не проведем ее анализа, то мы не уясним для себя ни истинных истоков этой тенденции, ни ее последствий для нашей современности. Раз об этом заявив, я чувствую некоторую необходимость обратиться к Шпету, поскольку одним из основных мотивов его положительного философского творчества и его работ по истории русской философии как раз и является отделение философии как некоторой особой деятельности от религиозных убеждений. Я должен сказать, что парадигма мышления Шпета, парадигма его аргументации в нескольких работах примерно одна и та же. Но здесь требуется очень внимательный текстологический анализ, потому что малейшие нюансы иногда говорят очень много о самом умонастроении, ведущем мыслителя к тем или иным утверждениям.

У меня в руках первые страницы «Явления и смысла» — книги, в которой Шпет формулирует идеи феноменологии как некой совершенно независимой внеконфессиональной науки, некоторой объективной строгой науки. И вот очень любопытно краткое предисловие к этой книге. Обращу ваше внимание на следующие строчки: «Уже с самого начала его (автора) неотступно преследовала музыка Вагнера, все время он слушал „Тангейзера”». Возникает вопрос: почему для строгой науки оказывается важен Вагнер и его «Тангейзер»? Ответ на этот вопрос мы получим, может быть, не сразу, но буквально через несколько лет. В статье «Мудрость или разум» (1917) Шпет уже идет на решительную борьбу с самым понятием «христианская философия», у него здесь интересные и вполне объяснимые критические позиции. Он решительный критик морализма, законничества, т. е. понимания христианской культуры как формы некоторого закона, например: «Вопреки Блаженному



Августину Христос умер понапрасну». Очень любопытная фраза, и, может быть, не все сразу могут понять, что Шпет имеет в виду. А имеется в виду очень простая вещь: Блаженный Августин развивал идею о том, что в разум Христов и в веру Христову надо обращать даже, может быть, и насильно (существовало такое выражение: «Заставить войти»). И Шпет, конечно же, имеет в виду послание к Галатам (стих 21, гл. II), в котором говорится, что «если законом оправдание, то Христос умер понапрасну», т. е. если обращение в христианство устанавливается как некоторая форма закона, тогда Христос умер понапрасну. Действительно, законническая, ветхозаветная тенденция в самой христианской культуре очень сильна, и особенно ярко она себя обнаружила в западном христианстве (об инквизиции можно было бы и не упоминать, это само собой понятно). Нужно признать, что эта законническая тенденция отразилась и на русском православии. Она отразилась в той мере, в какой русское православие испытывало искушение создать теократическое государство, отождествить Церковь с государством. Такая тенденция сохранилась и в XVIII — XIX веках, и в пору своего становления Шпет действительно ее наблюдал. Государственная религия, конечно же, была *формой закона*, и тем самым она противоречила основной идее христианства. Поэтому внутренние мотивы Шпета как критика этой формы христианской культуры совершенно очевидны. Очевидно также и то, что, когда он все-таки ищет некоторую альтернативу, то он вдруг здесь, в конце статьи «Мудрость или разум», приводит нас не во внеконфессиональную сферу, а осуществляет некоторую апологию язычества и прямо об этом говорит. Он говорит о язычестве в возвышенных тонах, тогда как христианство само по себе может рассматриваться как умаление того языческого идеала, которым обладали европейские народы до принятия этой религии единобожия. Позволю себе процитировать: «И не только в этом аттическом характере, мне кажется, обнаруживается отличительная черта европейской философии по сравнению с мудростью Востока, в этом ее первом слове, в ее альфе, но и особенно в ее последнем слове, в ее омеге — человечности или в словесно-разумном облике последней, в ее язычестве».

Идея чистой философии на самом деле не проходит. Все равно ориентация конфессиональная бесспорно осуществляется, и музыка «Тангейзера», которая звучала в предисловии к «Явлению и смыслу», точно так же определяет лейтмотив «Мудрости или разума». Но этим я не хочу сказать, что Шпет был на самом деле язычником. В действительности все это была большая, утопченная стилистическая игра, потому что сами идеи христианской культуры, сами ее принципы были им впитаны, он жил ими. И более того, человек, принципиально враждебный христианству, никогда бы не назвал книгу Августа Цешковского «Отче наш» *гениальной*, хо-

тя Цешковский был неогегельянцем, но не в его гегельянстве видел Шпет гениальность, а именно в особой интерпретации им христианства. (Цешковский, конечно, был каталиком, но отнюдь не ортодоксальным.) Не мог бы Шпет написать такую проникновенную книгу о Юркевиче, если бы он был враждебен полностью идеалам, которые были у Юркевича. Никогда с симпатией он не сказал бы о мечте Герцена о «человеческом православии», если бы ему самому эта мечта не казалась достаточно привлекательной. Наконец, меня очень интересовала, как и всякого историка философии, внутренняя личная конфессиональная ориентация Шпета, и, когда я готовил к публикации его переписку с Тимофеем Ивановичем Райковым по поводу внутренней формы слова, в письме Шпета я прочитал, что он видит последнюю, *главную* задачу философии в постижении того, что же есть «духовная историческая реальность». Но сам принцип *историзма*, кроме как в христианской культуре, нигде по-настоящему и не выражен, и собственно «духовная реальность», я бы сказал, — это порог экклезиологии, когда мы стоим на пороге подлинного экклезиологического понимания истории. И Шпет безусловно стоял на этом пороге, у него действительно было очень критическое и психологически понятное чувство неприятия формы христианской культуры, которая осуществлялась у нас в России в тот период. Но сам по себе персоналистический идеал (это когда он пишет о том, что нельзя «списывать свой дневник» у кого-то, а надо его писать *самому*) — где вы его найдете, кроме как в христианстве? Шпет ведь вырос в христианской культуре, и нельзя всерьез воспринимать его апелляции к языческому сознанию, но он как раз хотел провести христианский идеал свободы личности, свободы самообнаружения не по какому-то закону, не в традиции августиновского насильственного введения в царство Божие, а именно как свободное самообнаружение личности, как она, как образ Божий, себя осуществляет. Но здесь Шпет, конечно, не учел того, *как* собственно само православие понимает свободу. По этому поводу есть прекрасная статья отца Василия Зеньковского «Соборность и свобода Церкви», в которой он пишет о том, что свободным собственно можно быть только в Церкви, в подлинном понимании Церкви. И вопрос о «списывании своего дневника» с чьего-то как некоторой форме подражательности, копирования (собственно Шпет и всю русскую культуру обвинял в том, что она «списывала» все с Византии, причем со всеми ее отрицательными сторонами), как раз *не стоит* в рамках православной духовной традиции. Потому и для того существует в ней опыт отцов, чтобы *освободить* всех, входящих в лоно Церкви, от этого «списывания», чтобы не повторять того, что уже постигнуто, не повторять опыта прелестной жизни, которая уже изучена и выявлена и в формулировках аскетической философии зафиксирована. Только зная, что

Этот путь пройден, можно искать своего подлинного самообнаружения. Этот момент, конечно, Шпет не учитывал, но у него были на то свои основания: самой идеальной Церкви, в которой действительно господствуют любовь и свобода, он не видел. Он видел то, что видел Л. Толстой, что видели многие, — христианскую религию как форму государственной идеологии.

Действительно, православие оказалось плененным этой формой этатизма. Оно пошло по византийскому пути, очень соблазнительному, слияния с государством, но это привело его к некоторому окаменению и к утрате способности философского саморазумения. То, что философское саморазумение происходит в начале XX века, отчасти правильно, потому что на протяжении XVIII — XIX веков было некоторое окаменение. Собственно, уже с XVII века, когда мы пошли по пути заимствования латинской образованности, латинских философских и, более того, богословских учебников, по существу, не происходило живого философского саморазумения культуры. А. С. Хомяков и некоторые другие пытались что-то сделать, но это были единицы. Я вполне понимаю обращение к мыслителям XX века как знаменующим собой некоторое соединение, сближение христианства и философии.

В этой связи я хотел бы несколько слов сказать о статье С. С. Хоружего, опубликованной в «Вопросах философии», 1991, № 5. Мне представляется, что две фигуры, которые выбраны им для того, чтобы постичь сближение православия и философии на русском философском горизонте, а именно Флоренский и Карсавин, выбраны им произвольно. И более того, что касается П. Флоренского, то это очень нетипичная фигура для русского православия и русской философии. Сам С. С. Хоружий в «Историко-философском ежегоднике» в конце своей статьи сделал замечание, что П. Флоренский не характерен для русской философии, как он не характерен для православия. Более того, то, что мы видим в творчестве П. Флоренского, это не философия, это — метафизика. И я бы здесь с удовольствием воспользовался термином Шпета, который называл такие построения «псевдофилософией». Это действительно «псевдофилософия», которая является некоторой платонической метафизикой, выдаваемой за христианскую. Никакого собственно философского осмысления христианской культуры по большому счету здесь не происходило. И если уж говорить о П. Флоренском, то достаточно посмотреть его статью в «Литературной учебе» (1991, № 3) о государственном устройстве будущего, чтобы убедиться в том, что собственно к православию все эти построения никакого отношения иметь не могут. Статья очень показательна. Нет противоречия между этой статьей, написанной им в заключении, и тем, что он писал в Электротехническом институте до заключения (1931—1932 гг.) о системе отбора людей для буду-

щей объективной культуры, для построения нового общества. Это абсолютно одно и то же мировоззрение. Совершенно естественно в рамках этого мировоззрения в 1933 г. П. Флоренский заявляет, что православная церковь скоро вообще существовать не будет, она исчезнет. Это заявляет священник, который не снимал с себя сана и т. д.! П. А. Флоренский, мне представляется не характерным для осуществления этой рефлексии относительно соединения православия и философии, он не был философом в высоком смысле этого слова. В этом отношении значительно интереснее был бы даже Шпет с его антихристианской направленностью, его осмыслением развития христианской культуры в «Очерке развития русской философии».

Что касается Л. П. Карсавина, то он, конечно, в данном случае гораздо интереснее (я согласен со многими замечаниями С. Хоружего, в частности о влиянии схоластики на мышление Л. Карсавина; не случайно он долгое время занимался западным христианством), но важен он для русской религиозной философской мысли своей историсофией. Ведь, собственно, саморазумение христианства на русской почве и происходило все время в направлении историсофском: что же *мы* суть во всемирно-историческом христианском процессе? И для русской мысли принципиально важным было выйти из некоторых неясных построений, в том числе такого дуалистического характера, как «Записки о всемирной истории» А. С. Хомякова, я уже не говорю — манихейского, во всяком случае, явно дуалистического, с тенденцией к манихейству. Пишет «Записки о всемирной истории» человек, который написал катехизическое учение о Церкви; вроде бы сам — православный мыслитель, а когда начинает заниматься историсофией, то Церкви как субъекта исторического процесса у него, по существу, нет. Л. П. Карсавин делает здесь совершенно изумительное открытие: именно Церковь он рассматривает как подлинный субъект исторического процесса. И, конечно, русское православие у него совершенно четко вписывается в этот процесс, занимает центральное место. И меня удивляет определение карсавинских мыслей как «безблагодатных». Не знаю, как в системе философских рассуждений можно пользоваться таким термином. Это не философский подход. Собственно евразийство было той струей в истории русской религиозной мысли, которая все-таки искала реальный смысл в историческом процессе, какую-то внутреннюю преемственность, объяснение тех или иных катаклизмов.

Фигуры П. А. Флоренского и Л. П. Карсавина в статье С. С. Хоружего выбраны очень произвольно, тогда как сама по себе проблема значительно шире. Мыслителей, которые действительно осуществляли саморазумение русской христианской культуры на рубеже XIX — XX веков, было гораздо больше, и перспективу можно

было бы выстроить более интересную; многими из них проблемы были поставлены гораздо острее и интереснее. В частности, проблема закона и благодати, которая идет от митрополита Илариона до Г. Шпета (укоряющего Августина), четко проработана Б. П. Вышеславцевым в «Этике преображенного эроса», где он, по существу, отвечает Г. Шпету (хотя и не называет его) на те сомнения, которые у него были. Но этого ничего у С. С. Хоружего нет. Лично для меня многие его оценки самоочевидны, так как у нас близкие конфессиональные позиции, и я думаю, что многие прочитают эту статью с большой пользой для себя.

В заключение я хотел бы вернуться к вопросу о различении философии и богословия. Различение, которому мы сейчас следуем, позднесcholasticкое, и, значит, мы здесь реализуем себя как неосcholасты. В конечном счете не в персоналиях дело — создалась школа. Школа есть некий институт культуры. Как только культура прекратила свое живое самосозидание и перешла в сферу формального воспроизведения, организовалась школа как способ передачи культурной парадигмы. Ею и зафиксировано разделение философии и богословия. Пронзительный вопрос о времени различения философии и богословия — действительно страшный. Мне представляется, что в истории нашей христианской культуры действительно есть эпоха религиозно-вдохновенного творчества и — от этого никуда не денешься — есть эпохи вторичные. Ведь эпоха первых семи Вселенских Соборов, выразивших, собственно, и общецерковное учение в борьбе мнений и т. д., еще не разделяла философию и богословие, так как решался вопрос о том, что такое человек (в конце концов, вся христологическая проблематика может быть истолкована как философская антропология). Вот и попробуй отдели здесь. Конечно, это и есть философская антропология. Когда эту проблему решили, тогда позднее она пошла в какой-то мере по ведомству так называемого богословия. А у нас еще вдруг образовалась секулярная философская антропология, для которой в данном случае Христос *не есть* сама философия, иначе бы они сливались.

Но проблема различения есть, и это не только и не столько даже русская проблема, потому что мы — некоторая копия византийской культуры, и в какой-то степени (Шпет прав) мы как копия родились и как копия развивались, хотя у нас и появлялись иногда оригинальные мыслители, решавшие в XVI веке действительно сложные богословские задачи, как тот же Зиновий Отенский, который даже самого Шпета поразил своей диалектической сноровкой. Но это не типично, таких мыслителей было сравнительно немного. Если мы хотим постичь существо самой проблемы, то русский материал здесь не так важен, нужно уходить в Византию, уходить,

по крайней мере, в первые века, чтобы понять процесс, который протекал в это время.

Мое глубинное ощущение таково, что когда все-таки христианство в целом, еще не расчлененное на западное и восточное принципиально, я имею в виду догматически, перешло в форму именно христианской культуры, оно достигло чего-то, но тем самым одновременно стало и некоторым тормозом, когда оно так зафиксировалось. Почему? Да потому, что сама по себе идея христианской культуры невозможна, внутренне противоречива. Так или иначе — это попытка на этой земле устроить, если не царство Божие, то образ царствия Божия, хотя идеал-то — царство, которое «не от мира сего». Поэтому любая христианская культура, как бы она ни созидалась, как только она преуспевает в своем самосозидании, так становится тормозом христианской идеи.

Для меня ясно, что история христианской культуры не есть некоторый положительный прогресс. И поэтому, каким бы назойливым ни казался отец Георгий Флоровский, который постоянно говорит о необходимости возвращения к «отцам», я его прекрасно понимаю: может быть, в данном случае он имеет в виду не только то, что надо читать, перечитывать и повторять, что писали отцы, но и то, что надо возвратиться к тому духовному творчеству, которое было в этот период, этой духовности взискать. Это то, что нам необходимо. С моей точки зрения, этот процесс у нас начался в период нового религиозного сознания, но он чем характерен: все-таки пытались творить в рамках христианской культуры, созданной церковным единомыслием, единомыслием отцов, а само это творчество, по существу, оказалось вне традиции, вне этого консенсуса. Для меня подлинное христианское философское мышление возможно только в этой традиции.

---

## Н. Ф. ФЕДОРОВ И ПРАВОСЛАВИЕ\*

Православие — это сербское и церковно-славянское слово, калькирующее греческое *ορθή δοξα*.

Не имея четких богословских критериев, некоторые критики Федорова отрицают его православие, затем его христианство и, наконец, его религиозность.

Этимология слова «Православие» исключительно прозрачна: **правая вера**; истинное вероучение, верно славящее Бога.

Подлинный идеал Православия — в Самом Христе, Едином Безгрешном, Который истинно прославил Своего Небесного Отца; в Самом Христе, Который есть *путь, истина и жизнь* (Ин. 14,6), Который *вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13,8).

Мы же призваны участвовать в этом прославлении, и чем больше и лучше мы участвуем, тем более мы православные. Православие, говоря словами священномученика Павла Флоренского, не доказывается, а показывается: это живая жизнь и молитва, благочестие, подвиг любви, труда, служения ближнему.

Вероучение Православной Церкви запечатлено в евангельских заповедях, Апостольском и Никео-Цареградском Символах веры, в творениях святых отцов и в Церковных догматах, принятых по изволению Святого Духа Единой и Неразделенной Церковью, то есть в период, исторически завершившийся в 787 году на VII Вселенском Соборе провозглашением догмата об иконопочитании.

Давая оценку учению Федорова, принципиально важно уяснить, продолжается ли эпоха Откровения Божьего в истории и человеческом творчестве согласно новозаветным словам «*Дух дышит, где хочет*» (Ин. 3,8) и «*Се, творю все новое*» (Откр. 21,5) или эти слова исчерпали себя, полнота Откровения нам уже дана и ее эпилогом явился VII Вселенский Собор?

Но в таком случае не следует ли считать венцом годичного богослужебного круга не Праздник праздников — Светлое Воскресение Христово и не «вторую Пасху» — Успение Пресвятой Богородицы, а праздник, установленный Константинопольской Церковью 11 марта 843 года, когда была торжественно провозглашена анафема всем еретикам?

Говоря о богомудром утверждении иконопочитания на VII Вселенском Соборе, отец Сергей Булгаков подчеркивал, что на этом Соборе, однако, осталась догматически не разработанной

---

\* Публикация представляет собой текст доклада, прочитанного автором на Федоровских чтениях в мае 1991 г.

проблема **богочеловечества** как некоего единства в двойстве, а именно силы образа Божия в человеке и образа человеческого в Божестве. Вот почему VII Вселенский Собор символически есть как бы указательный знак, обращенный к будущему. Вселенские Соборы отнюдь не исчерпали своей проблематики. Придет время, «когда веянию Духа Божия угодно будет снова призвать к жизни мертвые кости, лежащие на поле вековой кипучей борьбы».

Богословские проблемы побуждают к дальнейшему догматическому творчеству, которое продолжит живую преемственную связь между святоотеческой эпохой и современностью. Догматические формулы семи Вселенских Соборов нельзя использовать как камни, чтобы поражать ими головы неверных! Формулы эти — «седемчисленное созвездие» на духовном небе наших исканий, немеркнущие ориентиры, по которым следует направлять путь. Достойно сожаления, если богословие устроило из них «род догматической подушки, на которой воинствующе заснуло в позе вызывающей ортодоксии...» (см.: На путях догмы. После семи Вселенских Соборов // Путь. 1933. № 37. С. 31—32, 34). Разделяя эту точку зрения, позволю себе задать следующие вопросы:

Можно ли говорить о каком-то особом «православии» — греческом или русском, православии афонских подвижников или оптинских старцев?\*

Можно ли судить о принадлежности к православию по чисто внешним свойствам — наличию или отсутствию бороды — или по таким формальным признакам, как двуперстие или трехперстие?

Это отнюдь не риторические вопросы. Такие критерии были приняты в допетровской Руси, когда Стоглавый Собор (1551) определил: «над брадобритым ни отпевания, ни сорокоуста не творить, ни просфоры, ни свечи по нем в церковь не приносить — с неверными да причтется». А Собор 1656 года осудил двуперстие как «несторианскую» ересь...\*\* И поныне ревнители старообрядчества не считают православными тех, кто не имеет длинной бороды и осеняет себя крестным знамением инако. А неофиты из «новообрядцев», с такой же, впрочем, сектантской психологией, притязающие быть более православными, чем афонские старцы, готовы обвинять в ереси всякого, кто не разделяет **их представления** о Православии, даже если предмет споров лежит в сфере так называемых **теологуменов** — частных богословских мнений, разномыслие по которым допускается Православной Церковью, именно как свидетельство ее духовной свободы и истинной соборности, в духе апос-

---

\* Если «да», то почему нельзя говорить о «федоровском православии»?

\*\* Другое дело — истинность правовой веры, засвидетельствованная по милости Божией явным чудотворением. Я имею в виду таинственное сошествие Благодатного Огня на Гроб Господень, совершающееся ежегодно за пасхальной утреней в Иерусалиме.



тольского назидания: *«Подобает разномыслиям быти между вами, да откроются искуснейшие»* (1 Кор. 11, 19).

Здесь будет уместно вспомнить, что Церковь не имеет догматических определений по целому ряду вопросов: относительно государства, экономики, устройства социальной жизни, смысла и цели общественных задач, назначения научно-технического прогресса и т. п. И это поистине промыслительно.

Значительнейшая часть федоровской проблематики относится именно к этой сфере допустимого Церковью разномыслия. Утверждать о православии или неправославии таковых воззрений нет достаточных канонических оснований.

Заслуживает беспристрастной оценки тот факт, что по единодушному свидетельству современников, Федоров был глубоко верующим христианином, аскетом и праведником, соблюдавшим все предписания Православной Церкви; его часто видели молящимся в храме Христа Спасителя; последние три года каждое лето он проводил в Новом Иерусалиме под Москвой, и это было безусловное паломничество к святыне Православия.

Чрезвычайно важно и то обстоятельство, что сам Федоров подчеркивал православный характер своего учения.

Субъективные же критерии и личные пристрастия в области теологуменов неизбежны. Вот почему мы наблюдаем столь широкий спектр расхождений в оценке федоровской идеологии. Протоиерей Георгий Флоровский, Борис Парамонов (с некоторыми оговорками) и Н. К. Гаврюшин, например, сурово и не без ригоризма отрицают православие и, более того, христианство Федорова. Протоиерей Василий Зеньковский, В. Н. Ильин, отец Сергей Булгаков, Н. А. Бердяев, Оливье Клеман, Валентина Пазилова в его христианстве не сомневаются. Корифеи федороведения Светлана Семенова и Михаил Хагемейстер говорят о критическом отношении Федорова к официальному православию, имея в виду традиционную отрешенность православия от земных проблем, неприятие Федоровым стремления лишь к индивидуальному спасению, резкую критику неделания и умозрительного догматизма, порождающего разрыв между евангельскими заповедями и действительной жизнью.

Мы полагаем, что в главных своих построениях Федоров безусловно исходил из христианской догматики, и прежде всего из православной концепции Святой Троицы как учения о совершеннейшем Соборе Любви: «Троица — это Церковь бессмертных, и подобием Ей со стороны человека может быть лишь Церковь воскресенных»...

Православие Федоров трактовал смело и даже дерзновенно, но отнюдь не дерзко. На первый взгляд, он ломает все привычные каноны (точнее — трафареты); но при более внимательном рассмот-

рении оказывается, что мыслитель не выходит за пределы допускаемых Церковью теологуменов. Вот парадокс, но не паралогизм, на что прошу обратить особое внимание.

Учение Федорова, конечно же, не тождественно привычному, выражаясь словами В. В. Розанова, «бытовому» православию, не тождественно оно и традиционному христианству вообще. Едва ли возможно называть его *неоправославным*, но вполне допустимо считать проявлением *неохристианства* (прошу не путать с обновленчеством).

Не отрицая православные догматы и церковные Таинства по существу, Федоров переосмысливает их самым радикальным образом — в духе некоей искомой эпохи, намного опередившей свое время.

В этой связи позвольте напомнить крылатую фразу, кажется, Гегеля: «Истина рождается как ересь, а умирает как предрассудок»... Это и дает повод называть ересиархом гениального мыслителя, творческое дерзновение которого вдохновлялось Богоугодным печалованием о спасении всех...

Боюсь, что спор о христианстве Федорова решится даже не нашими потомками, а на Страшном Суде. И это будет Суд Божий над нами.

Христианство вообще и христианство Федорова в частности бесконечно дорого всем, кто отдает себе отчет в универсальности и интегральности этого учения, в неизбежной постановке тех пределных для человеческого рода задач, которые поставил Федоров. Понимание условности апокалипсических пророчеств, учение о воскрешении мертвых по молитвам живых, подвигом труда, освященного Божественной Благодатью, предполагает всеобщее примирение, спасение и преображение, то есть, выражаясь богословским языком, это идеи апокатастазиса и теозиса, которые мы встречаем еще в раннехристианскую эпоху у отцов и учителей Церкви — Оригена и святителя Григория Нисского.

Обозревая исторический путь Православия, вспомним, что до XI века вся господствующая Церковь, в отличие от отколовшихся общин, именовала себя ортодоксальной и кафолической, то есть православной и вселенской. После разделения Церквей на Западную — Римскую и Восточную — Константинопольскую в 1054 году наименованая кафолической (в позднейшей огласовке — католической) закрепилось за Западной, а ортодоксальной — за Восточной Церковью (причем термины Римско-Кафолическая и Греко-Кафолическая были удержаны обеими Церквями как официальные их самоназвания). Но Церковь Христова всегда была и неизменно остается внутренне единой и нераздельной, несмотря на все ее внешние разделения. Она является не только собором верующих, но и мистическим телом Христа; земные перегородки до Неба, к счастью, не доходят... В богослужбном литургическом плане, при некоторых незначительных отличиях, обе Церкви — Западная и Восточная — бережно хранят полноту Святых Таинств; между ними (после II Ватиканского Собора) достигнуто литургическое общение, то есть возможность взаимного причащения. Все это, казалось бы, дает основание говорить об условности самого

противопоставления Западной и Восточной Церкви, как двух крыльев одной птицы, прибегая к замечательному сравнению Вяч. Иванова. Однако в «Философии Общего дела» Н. Ф. Федоров отнюдь не стремится показать относительность различий между Православием и Католицизмом, а, наоборот, подчеркивает глубину этих различий. Особенно раздражает его, по-видимому, догмат о папской непогрешимости, принятый Ватиканом в 1870 году. Нам же этот догмат представляется второстепенным, поскольку он имеет чисто экклезиологический, а не метафизический характер.

В сфере догматики между Западной и Восточной Церковью имеются другие довольно существенные различия. Западная Церковь учит о филиокве, то есть о нисхождении Святого Духа не только от Бога-Отца, но и от Сына, признает существование не только ада и рая, но и чистилища, верует в непорочное зачатие не только Девы Марии, но и Ее матери — праведной Анны.

Вот область, где «Философия Общего дела» требует тщательного и серьезного изучения. Знаменательно, что здесь мы почти не находим сколько-нибудь серьезной критической аргументации в адрес Католицизма. Последний же догмат — о взятии Пресвятой Богородицы в Небесную славу — принят Римско-Католической Церковью в 1952 году, спустя полвека после кончины Федорова, и поэтому, естественно, выпадает из нашего поля зрения.

Что касается оценки главной, наиболее самобытной идеи Федорова — нравственного долга живущих воскресить умерших, то кто из нас, положив руку на сердце, осмелится утверждать, что не к этому призывает евангельский Христос: *«Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду. И если чего попросите у Отца во Имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во Имя Мое, Я то сделаю»* (Ин. 14, 12—14).

Как видим, Господь заповедует верующим в Него, то есть христианам, творить Его дела, Его чудеса, главное из которых — воскресение. Заповедует потому, что Сам возносится на Небо... И в следовании этой заповеди усматривает условие прославления Отца, то есть торжества православия. И дважды уверяет, что ниспошлет благодатную помощь свыше всем, кто попросит этой помощи во Имя Христово. Поистине здесь все ясно. В другом Евангелии, от Матфея, об этом сказано с абсолютной ясностью: *«Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте: даром получили, даром давайте»* (Мф. 10,8).

Не здесь ли ключ к идее синергизма, то есть к идее соработничества человека с Богом, сформулированной еще в VI веке по Рождестве Христовом преподобным Иоанном Кассианом Римлянином, в XIX же веке гениально завершенной великим русским мыслителем Н. Ф. Федоровым.

О том, православны ли заповеди, исходящие из уст Самого Спасителя, полагаю, спорить не приходится. Новозаветный контекст не только не противоречит, но и вполне допускает федоровскую интерпретацию. Вспомним также слова святого апостола

Павла из 1-го послания к Коринфянам: «Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых» (15, 21).

Здесь, пожалуй, можно было бы поставить точку. Имеющий уши, да услышит. Но нельзя умолчать о серьезных критических аргументах в адрес Федорова с позиций настоящих ревнителей Православия.

Федорова не без оснований упрекают в мистической нечувствительности к силе зла. Действительно, он как будто полностью игнорирует иррациональное начало в мире, вмешательство падших духов в человеческую жизнь и историю, порождающее распри и войны, болезни и смерть. Отсюда, быть может, как прямое следствие — недооценка необходимости трансцендентного, Божественного вмешательства — решающего фактора в деле всеобщего воскресения.

Но не будем забывать, что Христос уже явился в мир и уже искупил род человеческий от первородного греха. Догмат искупления — основополагающий догмат, краеугольный камень Церкви! Благодаря крестной Жертве Спасителя силы зла связаны, ад пленен. Воскресение Лазарево предваряет общее воскресение: «Общее воскресение прежде Твоя страсти уверяя, из мертвых воздвиг еси Лазаря, Христе Боже», — поется в православных храмах в Лазареву Субботу.

Вменяют в вину Федорову и сугубо практическую, позитивистскую направленность его построений, и его умолчания о потустороннем мире... Такие умолчания, в отличие, например, от теософских спекуляций на эту тему, я считаю проявлением духовного целомудрия. К тому же надо учитывать, что Федоров был глубокайшим монистом, для него не существовало разделения мира на имманентный и трансцендентный, идея всеединства всецело владела его разумом и чувством. «Проект Общего дела, — писал Федоров, — предполагает чрез возможность в начале, чрез долг в середине и чрез действительность в конце родство всех и всего — **все-единство**»...

Сравним эти слова с молитвой за Божественной Литургией, когда совершается Святая Евхаристия, приносится Бескровная Жертва Христова «за всех и за вся»... Между федоровским гуманизмом и христианством в этом аспекте, как мне кажется, можно поставить знак равенства.

Наиболее уязвимым местом в учении Федорова, его, я бы сказал, «ахиллесовой пятой», является антропология. Увы, приходится признать, что «Философия Общего дела» не свободна от существенных aberrаций, главные из которых — механицизм и рационализм, взгляд на человека как на машину, продуктом жизнедеятельности которой является сознание; отсюда и представление о сновидениях как о болезненных аномалиях или проявлениях

праздной жизни; отсюда и неприемлемое, на мой взгляд, представление о воскрешении: «Соберите разломанную машину, и знание возвратится к ней» (см.: Федоров Н. Ф. *Философия Общего дела*//Соч.: В 2 т. Т. 1.— М., 1982.— С. 288). Между тем душа — не материальный субстрат, как бы ее ни пытались взвесить — на аптекарских или электронных весах, даже самой новейшей технологии. Учение Федорова в этом плане, безусловно, требует преодоления и углубления, дальнейшего развития в духе подлинно христианской антропологии, аккумулирующей все достижения современной науки.

Николай Федорович был бы этому только рад. Не случайно его учение заметным образом эволюционировало, особенно на рубеже столетий. Между текстами, вышедшими из-под пера Федорова или продиктованными им в 60, 80 и 90-е годы, и предсмертными письмами — очевидная разница. Но это уже особая тема.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что не следует смешивать учение Федорова с искажениями его лжепоследователей. Такие искажения страшны. Есть в них, безусловно, и явный прикус тоталитаризма. Не случайно Лев Троцкий был столь увлечен федоровской идеей «трудовых армий».

Нельзя не предостеречь и от увлечения монархическими крайностями в историософии Федорова, от идеализации всего русского только потому, что оно русское. Федоров, например, был склонен считать, что в России запустение кладбищ — простительная случайность, а в буржуазной Европе тщательный уход за могилами, чистота и порядок на кладбищах — «полицейская выправка и желание подбелить смерть». Но это отнюдь не так. Европейцы — католики и протестанты, слава Богу, сохранили и приумножили свое христианство, а вот мы, православные русские, его предали и попрали...

Остается надеяться лишь на милость Божию, благодаря молитвенному предстательству сонма новомучеников Российских, чему и обязаны мы нынешним духовным возрождением России.

Христианскому сознанию искони свойствен чисто федоровский пафос печалования о розни, о спасении всех, о воскресении мертвых и преображении мира. И слово Федорова поистине (цитирую В. Н. Ильина) «растворено подлинной христианской солью, оно от Логоса» (см.: *Евразийский сборник*. — Прага, 1929. — Кн. 6, с. 18).

Христианство Федорова, глубочайшего почитателя Лазаревой Субботы, — это не условно-символическое христианство средневековых схоластов, а деятельное, творчески активное христианство, христианство нашей эсхатологической эпохи, эпохи последних дней. Быть может, если человечество опомнится, последние дни станут началом нового, Седьмого цикла творения, к которому

призваны мы все по слову Спасителя: *«Дерзайте, ибо Я победил мир»* (Ин. 16, 33). И пусть нас не смущает то обстоятельство, что мысль Федорова соединяет в одном русле два мощных потока — литургику и технику. «Литургия» в переводе с греческого и означает «общее дело». Вот почему техника у Федорова руководится литургическим заданием, а литургика осуществляется технически. Таким образом устраняется то парадоксальное противоречие между религией и наукой, о котором писал Федоров: «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред началом дела, за самое дело».

Как справедливо отмечает В. Н. Ильин (1891—1974) в своей статье «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова», «нас это не должно поражать, ибо техника, чтобы быть Богоугодной, должна иметь целью служение Богу и ближним, а литургика вообще осуществляется в своей материальной части через технику (храмостроение, возделывание хлеба и винограда, изготовление всевозможных принадлежностей Богослужения). В центре литургики и техники в качестве объединяющей инстанции находится для Федорова Воскресение — Праздник Пасхи, как задача, основание которой положено Воскресением Господа Иисуса Христа» (см.: Евразийский сборник. — Прага, 1929. — Кн. 6, с. 21).

За пасхальной заутреней звучит «Огласительное Слово» святителя Иоанна Златоуста, которое так любил Федоров. В этом Слове и в этой любви — квинтэссенция его православия: *«Где твое, смерти, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низвергся еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и радуются ангели. Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и мертвый не един во гробе: Христос бо востав от мертвых, начаток усопших бысть. Тому слава и держава во веки веков. Аминь».*

---

# ПУБЛИКАЦИИ

---

Сергей ХОРУЖИЙ

## РОССИЯ, ЕВРАЗИЯ И ОТЕЦ ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ

*(Предисловие к публикации)*

Творчество Георгия Васильевича Флоровского (1893—1979) оставило глубокий след во многих областях российской культуры. Он был философом и историком, богословом, церковным деятелем, не раз представлявшим православие на съездах и конференциях христиан разных исповеданий. Еще при жизни его в Америке на английском языке было выпущено собрание его сочинений в шести томах (оно не достигало даже относительной полноты). Однако особое место, которое постепенно, но прочно утвердилось за его творчеством, не слишком связано с объемом написанного отцом Георгием. В трудах его дан анализ многих явлений нашей церковной и философской жизни, многих фигур этой жизни, многих отдельных произведений... Но это — не привычная сегодня культурология плоско-описательного или формально-аналитического склада: суждения и разборы Флоровского неизменно несут зоркую критику и оценку в свете православной традиции и святоотеческого наследия. Русский религиозно-философский ренессанс (последними фигурами которого надо считать Флоровского вместе с его ровесником Лосевым) отличался богатством воображения и смелостью построений, которые зачастую не очень стесняли себя рамками догматики или заботой о верности духу Предания. Вспомним хотя бы теорию воскрешения Федорова, софиологию Флоренского и Булгакова, эсхатологическое христианство Бердяева... Широкий русский человек! И в этой стихии своевольных дерзаний и новаций особенно ценным было присутствие того, кто был бы способен не осудить и отринуть все разом (таких судей у нас

тоже всегда хватало!), но поняв каждого, как бы с ним пройдя его путь, затем этот путь соотнести не с неким мертвым шаблоном, но с живым духом, стилем и строем Православия. Именно этот нечастый дар — признанное достояние отца Георгия.

«Блестящим самоучкой» назван Флоровский как богослов в предисловии к посмертному изданию его самого знаменитого труда «Пути русского богословия». Будучи потомственным иереем\*, он получил, однако, светское образование, закончив историко-филологическое отделение Новороссийского (Одесского) университета. Первой областью работы Флоровского стала история русской культуры XIX века, но поле его интересов простиралось гораздо шире. В те же университетские годы он занимается и многими другими предметами, как близкими к философии и богословию, так и довольно далекими от них, и в первую очередь биологией. Экспериментальная работа его по физиологии слюноотделения одобрена была самим Павловым и напечатана в Записках Академии наук в 1917 году; а в 1930 году, уже будучи известным богословом, он выпускает по-немецки весьма интересную статью по теории эволюции, незаслуженно позабытую сегодня... В 1919 году Флоровский становится приват-доцентом Новороссийского университета, но уже в следующем году (с окончательным приходом большевиков) эмигрирует в Болгарию.

Пребыванием в Софии открывается евразийский период в творчестве отца Георгия. Движение евразийцев, всю важность которого мы только сейчас начинаем постигать, рождалось по русской традиции из домашних собеседований, в атмосфере кружка, связанного тесными и многообразными узами. Единственно только жизнь членов кружка была уж не привольным московским барством Елагиных и Кошелевых, а скудным и тревожным существованием эмигрантов. Отец Георгий зарабатывал на жизнь частными уроками и корректорством... В 1921 году четыре молодых эмигранта из России основывают новое идейное движение, приняв имя евразийцев и выпустив сборник с длинным, слегка наивно-претенциозным заглавием «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга первая». Этими четырьмя основателями были Петр Савицкий (1895—1968), Петр Сувчинский (1892—1985), Николай Трубецкой (1890—1938) и Георгий Флоровский, которому принадлежат в сборнике три статьи из десяти. Новое движение (к идеям которого мы вернемся позднее) получило быструю и широкую известность среди эмиграции, вызвав враждебность правых кругов, большой интерес литературно-философской общественности и живой отклик у эмигрантской молодежи

---

\* Фамилия *Флоровский* — от места, где служили его предки — Флоровского погоста Новгородской губернии.



жи. Вскоре образовались евразийские кружки в Праге (куда переехали Савицкий и Флоровский), в Берлине и Белграде. Начал работать Евразийский семинар в Праге, а с 1926 года — в Париже, возникло Евразийское книгоиздательство, множились публикации евразийцев... Но всю эту оживленную деятельность мы сейчас можем оставить в стороне: Георгий Флоровский почти не принимает участия в ней. Уже во второй книге «Утверждений» — «На путях», вышедшей в свет в Берлине в 1922 году, имеется лишь одна статья Флоровского с характерным названием «О патриотизме праведном и греховном». Еще одна статья помещена им в сборнике «Россия и латинство» (1923 г.), который евразийцы посвятили целиком антикатолической полемике. Но в следующих сборниках, которые продолжали выходить приблизительно раз в год, приняв название «Евразийские Временники» и существенно расширив круг авторов, он более не участвовал совсем. В течение ряда лет, однако, то был лишь отход от движения, а не разрыв с ним. Флоровский еще долго относился к евразийству с поддержкой. В 1926 году он публикует статью «Окамененное бесчувствие», где говорит о евразийцах в первом лице — «мы», «нас» — и осуждает эмиграцию за враждебную глухоту к их исканиям. В том же году он присоединяется к коллективному письму евразийцев с ответом на возражения кн. Г. Н. Трубецкого против их резкого антикатолицизма. Письмо это — вероятно, единственный документ, под которым стоят совместные подписи Флоровского и Л. П. Карсавина — ведущего теоретика евразийства на его следующем, парижском, этапе. Черты нового этапа — политизация, идеологизация, явный пробольшевизм — разделили Флоровского с основанным им движением окончательно. В 1928 г. появляется продуманный документ разрыва — глубокая аналитическая статья Флоровского «Евразийский соблазн», остающаяся и по сей день самым основательным критическим рассмотрением евразийства.

К этому времени жизнь и творчество философа уже явственно находятся под знаком церковности. После пражского периода 1922—1926 годов, когда в университете им защищается магистерская диссертация о Герцене, он переезжает в Париж, получив приглашение на кафедру патрологии открывшегося в 1925 году Православного Богословского института. Среди работ по философии и истории культуры у него начинают появляться богословские, которые постепенно делаются преобладающими. В 1929 году выходит в свет первая его книга «Жил ли Христос?», небольшая по объему, просто написанная, но ценная сильным и глубоким утверждением новозаветного историзма. В 1932 году он принимает священство. Тридцатые годы — период выхода в свет капитальных трудов Флоровского, выражающих его зрелую концепцию Православия, русской истории и культуры. Два тома по учению отцов

Церкви, вышедшие в 1931 и 1933 годах, весьма отличаются от стандартных курсов патрологии. Они не просто написаны современно, они раскрывают современность самого святоотеческого наследия, убеждают в его способности ответить на запросы верующего разума наших дней. В этом и заключается существо выдвинутой о. Георгием установки «неопатристического синтеза»: учение православных отцов, «патристика и византизм» могут и должны послужить основой чаемого «Православного возрождения», и только в них кроются для Православия «верное мерило и живой источник созидательного вдохновения». Новой эту установку назвать нельзя: хотя и в иных терминах, но это точно та же задача, которую столетием раньше ставил перед русской культурой Иван Киреевский: «сообразить в отношении к Писаниям Св. Отцов все вопросы современной образованности».

В свете неопатристической установки, воспринявшей, как мы видим, подход старших славянофилов, написаны Флоровским и «Пути русского богословия» (1937). Труд этот, ставший уже почти классикой, намного шире своего названия, о чем его автор заявляет первой же фразой: «Эта книга задумана как опыт исторического синтеза, как опыт по истории русской мысли». Синтез «Путей» вобрал в себя все стороны культуры и жизни нации, так или иначе связанные с верою и духовным знанием: это и история русского просвещения, религиозных споров и ересей, идейных движений; это и анализ нигилизма, народничества, интеллигенции; это и курс русской философии от ее истоков до творчества Флоренского и Бердяева; наконец, это и многие тонкие этюды о русской литературе,— о Гоголе, Достоевском, Андрее Белом... Говорят обычно, что патристический норматив автора привел к чрезвычайной строгости и скептичности его оценок; вспоминают слова Бердяева, что книге подошло бы лучше заглавие «Беспутья русского богословия»... Я же скажу только, что с любым заглавием эта книга насущно необходима нам сегодня, и пусть читатель России, покорпев над «Путями» и поумнев, решает сам, не слишком ли они строги и осудительны.

Годы второй мировой войны о. Георгий провел в Югославии, а после окончания войны переехал в Америку. С 1948 по 1955 год он был профессором, а затем и деканом Свято-Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке и одновременно — профессором Колумбийского университета. Затем он переходит в знаменитый Гарвардский университет, где возглавляет кафедру истории Восточной Церкви и становится заслуженным профессором. Последние годы его жизни проходят в Принстоне. Занятия его в американский период были преимущественно посвящены учению о церкви, экклесиологии. В этой области он — один из признанных и крупнейших авторитетов, и для церковных кругов других христи-

анских исповеданий труды и речи отца Георгия — подлинное самосвидетельство русской духовной традиции. «Его признавали почти единоличным и самодостаточным голосом Православия», — писал после его кончины деятель Американской Православной Церкви протоиерей Иоанн Мейендорф.

\* \* \*

Публикуемая нами статья о старших славянофилах написана Флоровским еще на заре евразийства, когда каждый из четырех его основателей развивал свою версию (или, если угодно, свои аспекты) новоизобретенного учения. Что же такое евразийство, по мысли изобретателей? Это — новый взгляд на Россию. Кроме того, и на все остальное: богословие, философию, историю, географию, лингвистику и т. д., но это уже только попутно, только в связи с главной темой — темой России и для ее нужд. Суть же нового взгляда — утверждение России как целиком особой, самобытной духовной сущности и исторического организма. Тезис легко может показаться тривиальным: какой же народ, тем паче древний и многочисленный, не самобытен? Однако это первое впечатление неверно. Начать с того, что в исторической мысли тогда еще продолжали преобладать отвлеченные схемы типа истмата, и для этих схем все истории и народы были лишь серией примеров, демонстрирующих действие неких универсальных законов (конечно, не отрицались и «индивидуальные отличия», но роль их сводилась к сугубо второстепенному). Тезис о самобытности означал разрыв со всею этой традицией. Более того, на этой традиции (и шире — на отвлеченной новоевропейской метафизике) основаны были и все ведущие идеологии, которым следовали политические партии и течения дореволюционной России. Поэтому установка евразийцев означала также разрыв со старой политикой и с предлагаемыми ею подходами к русской революции. Евразийцы признавали, что прежние политические силы и политические теории в революции потерпели банкротство; и, в итоге, новое движение утверждало себя как принципиально *«пореволюционное»*, т. е. учитывающее русскую революцию как фундаментальный факт, влекущий необходимость нового политического и исторического мышления. Вместе с этим «размежеванием во времени» тезис о самобытности влек и определенное «размежевание в пространстве»: отграничение путей России от путей западноевропейской истории, религии и культуры. В этом кардинальном пункте движение становилось в преемственные отношения к славянофильству.

Указанные размежевания выражают, как легко согласиться, лишь негативное содержание установки российской самобытно-

сти — вытекающие из нее отрицания и противопоставления. Вообще, негативный импульс был очень важным и, пожалуй, решающим в генезисе евразийства, родившегося в горчайшую пору русской истории, под знаком резкого разочарования и в старой России, и в Западе, проявившем в годы русского апокалипсиса только холодное блюдение собственных выгод. И общий идейный базис движения, соединяющий всех приверженцев, почти что исчерпывался негативными моментами. Пытаясь же выяснить позитивное содержание главной установки, то есть понять, в чем же кроется пресловутая самобытность, мы обнаруживаем порядочную разногласию. Прежде всего огромное место занимает в евразийских анализах фактор географический; уже само название движения прямо выдвигает его на первый план. Название разъясняется так: вопреки принятому значению, «Евразия» евразийцев — не объединенный материк Азии и Европы, но «третий» — срединный материк, объемлющий «три равнины», Восточно-Европейскую, Западно-Сибирскую и Туркестанскую, вместе с окаймляющими их горами. Россия занимает все основное пространство этого материка и от него получает себе новое определение: *Россия — Евразия*. Вслед за этой дефиницией разветвляется длинная нить геофилософских и геоисторических построений — «геософия», как иногда выражались евразийцы. К примеру, история России географизируется, членясь на периоды влияния Юга (Византия), Востока (монголы) и Запада... Весь этот примат географии — настойчивая линия Петра Савицкого, который был географом и экономистом. Сегодня мы огорчительно мало знаем об этом человеке (впрочем, богатый его архив, доставленный в Москву из Праги, где он скончался, недавно стал доступен исследователям). А между тем, если мы попробуем различить на всем движении в целом преобладающий отпечаток чьей-то одной личности, то в раннем периоде это будет, несомненно, личность Савицкого (как в следующем — Карсавина). Личность эта явно была, как на Западе выражаются, харизматической; в одном из своих поздних писем Флоровский, например, вспоминает, что Георгий Вернадский, ученый недюжинных масштабов, знаменитый историк, в евразийские годы «был совершенно заморожен Савицким»...

Но сам Флоровский не испытывал ни малейшей замороженности. Он не разделял нисколько ни географического уклона Савицкого, ни других историсофских концепций, полагающих в основу самобытности исторического организма то или иное материальное начало. Среди концепций такого рода наиболее типичны, конечно, те, в которых самобытность возводится к началам национальным, этническим. В евразийстве подобные воззрения были представлены прежде всего в теориях Н. С. Трубецкого, сына выдающегося философа С. Н. Трубецкого и в будущем — одного из крупнейших

современных лингвистов. Если Савицкого можно было бы назвать самым евразийским из евразийцев, то Трубецкого — самым ранним из них, евразийцем до евразийства. Свои взгляды он изложил в брошюре «Европа и человечество», выпущенной еще прежде «Исхода к Востоку», причем заметил там, что они у него сложились свыше десяти лет назад. Ядро этих взглядов — этноцентрическая, или, может быть, точнее, расистская схема, в которой история рисуется как процесс «духовного порабощения всех народов мира» народами Западной Европы — «романо-германцами». Главная черта романогерманства — «эгоцентрическая психология», которая не позволяет ему «встать на точку зрения равноценности и качественной несоизмеримости народов и культур» и, напротив, приводит к «ненасытной алчности, заложенной в самой природе международных хищников — романо-германцев». Что ж до России, то она — пишет Трубецкой уже в другой работе, «Русская проблема», — «должна привыкнуть к мысли, что романо-германский мир со своей культурой — наш злейший враг», и обратиться к созданию радикально нового мировоззрения, почерпая материал для него исключительно в «сокровищнице национально-русской духовной стихии». Считалось твердо, что эта стихия — глубоко христианская. Но каким образом христианство должно обосновать, что у христианской России «историческая миссия — освобождение мира от романо-германских хищников», если эти «хищники» исповедовали Христа еще до образования России и исповедуют по сей день, оставалось довольно-таки непостижимым. Ближе всего эти теории напоминают, конечно, не христианскую философию, а построения социал-дарвинистов: скажем, ныне забытые Кидд и Пирсон доказывали, что англосаксы — самая совершенная раса, по праву естественного отбора призванная к мировому господству. Взгляд Трубецкого — прямо обратный, все плюсы заменяются минусами; но ведь зеркальное отражение дает теорию точно того же типа...

Как и в «географизме» Савицкого, тут явственно виден материализм, огрубленный материалистический подход к проблемам духовным, соединяемый с пристрастием к упрощенным схемам. То был врожденный и родовой порок евразийства, отнюдь не уничтожаемый заявлениями о приверженности православию. По сути, он-то и был корнем всех расхождений Флоровского с движением. Материализму сподвижников Флоровский уже в те годы противопоставлял духовное отношение к истории, христианский историзм, позднее ставший стержнем и его богословия, и культурологии. Мы видим это из его письма к Ю. П. Иваску от 8 апреля 1965 года. Вот что там пишет о. Георгий: «Я разошелся с «евразийством» не в 1928, а уже в 1923 году. В «Евразийском Временнике» я уже не участвовал, после весьма резкого столкновения с

моими коллегами при встрече в Берлине, в августе этого года, по поводу моей статьи, которая так и не была никогда напечатана. В ней я настаивал на необходимости *христианской философии истории* (курс автора — С. Х.) и ставил вопрос о «Востоке и Западе» в этой перспективе. Для Савицкого это было вовсе неприемлемо, а Трубецкой держался за „Европу и человечество”».

Очевидно, что публикуемая статья «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов», написанная в 1921 году, еще в пору кружковых бесед первых евразийцев, — самая ранняя из работ, где уже резко выявились разногласия основателей движения. Здесь автор открыто полемизирует с «Европой и человечеством», обозначая ее позиции как «ложный, антропологический национализм».

Итак, в четверке основателей евразийства Флоровский, бесспорно, был самым *«неевразийским»*, что и отразил столь скорый его отход. «Ничего специфически евразийского не было в моих статьях», — пишет он все в том же письме. В предлагаемой статье читатель убедится сам в справедливости этих слов. Флоровский решительно выдвигает и отстаивает духовную природу самобытности, раскрывая эту природу как долг исторического творчества. «„Народный дух” есть не столько биологическая, сколько историческая и творимая величина. Народный дух создается и творится в истории» — чеканно сформулирует он позднее в «Путях русского богословия». Итак, *творчество, историчность*. А третьим необходимым качеством, или элементом идеала самобытности, утверждается *всечеловечность* тех ценностей, что воплощаются в бытии нации. Как неоднократно указывал о. Георгий, этот набор принципов выдвинула и отстаивает магистральная линия русской мысли, главные вехи которой — старшие славянофилы, Ф. Достоевский, Вл. Соловьев.

В столь отчетливой форме эти принципы зрелой историософии Флоровского еще не высказаны в статье, однако неявно они уже служат автору основой его оценок. Может показаться неожиданным и странным его обращение к Ницше в финале статьи. Однако легко увидеть, что весь смысл этого обращения — в утверждении новозаветной модели открытой истории. Для этой модели самобытность, обладание исторической уникальностью, суверенностью, лицом — не данность, а лишь задание, лишь нечто такое, что не вручается автоматически, но должно быть добыто историческим творчеством, духовным деланием. Это исключает абсолютизацию, безусловное поклонение началам этническим и органическим, которые автор здесь объединяет под символом «отчества», «страны отцов». Совершенно логично этот отказ от обожествления плотского «отчества» дополнится затем у о. Георгия установкой творческой верности *отцам Церкви*. Но уже и сейчас,

в работах евразийского цикла, он не устает утверждать, что «правый путь к Великой России — через Церковь».

Статья «О патриотизме праведном и греховном», откуда взяты эти слова, отстаивает идеи христианского творчества в том же смелом, парадоксальном стиле. Эпиграфом к ней Флоровский поставил фразу славянофила Кошелева: «Без православия наша народность — дрянь». Как и строки из «Заратустры», фраза эта для него — только способ острее выразить *долг исторического творчества на началах церковности*. Не надо думать, что автор желает хулить отечество или хотя бы предлагает принять буквально ворчливую кошелевскую сентенцию. Нет, для него «народность без православия», то есть падшая тварная природа наша в своей вещественности — в географии, быту, психике... — отнюдь не «дрянь», но она и далеко не самодостаточное благое начало. И потому она нуждается не в поклонении и пестовании, а в просвещении и преображении, которые подвижники православия искони именуют «стяжанием благодати» и «превосхождением естества». Путь превосхождения естества чреват прельщениями и страстями, падениями и срывами. Человек (или весь народ) преодолевает их, изживает в тяжких покаянных трудах. В стихии падений и покаяний равно вершится и личный подвиг, и творчество национальной истории. «Трудна работа Господня», — сказал, умирая, зачинатель русской христианской философии Владимир Сергеевич Соловьев. Сегодня в России мы ощущаем это с особой силой.

*Апрель 1990. Светлое Воскресение*

*Георгий ФЛОРОВСКИЙ*

## ВЕЧНОЕ И ПРЕХОДЯЩЕЕ В УЧЕНИИ РУССКИХ СЛАВЯНОФИЛОВ

*(Из Пражского Архива) \**

### 1

О русском славянофильстве давно уже сложилось общепринятое мнение. Вокруг каждого имени сгустились тысячи воспо-

---

\* Как мы выяснили недавно, статья была также опубликована в редком болгарском сборнике «Юбилейна книга в честь на Стефан С. Бобчев». София, 1921, с. 59—77 (прим. С. Хоружего).

минаний, впечатлений, каждый образ оброс неисчислимыми рядами ассоциаций, и живые лица живых людей окончательно застланы абстрактными масками иконографического подлинника. Уже само название — «славянофилов» — одновременно и выражает, и подсказывает совершенно определенное представление о внутренней перспективе «славянофильского» учения; оно внушает видеть в нем прежде всего разновидность националистической идеологии, выдвигает на первый план культ «самобытности», тягу к «старине» и «почвенности», славянские симпатии... Возникшее впервые в пылу полемического задора как укоризненная кличка замкнутой кучки немногих лиц, это название давно уже сделалось как бы отвлеченным «общим именем» — для целого типа общественно-исторического мировоззрения. И вошло в привычку выдвигать собственно славянофильство — в качестве одного из звеньев — в длинный ряд проявлений патриотического старообрядчества, начинающегося еще с пресловутой теории Третьего Рима и кончающегося в совсем недавние дни «квасным» патриотизмом. С другой стороны, неизменно вспоминаются «аналогичные» движения в других славянских странах — польский мессианизм, иллиризм, национальное возрождение Чехии времен Коллара, Шафарика и Ганки...

Как бы поучительны и любопытны ни были эти хронологические и синхронистические сопоставления по сходству, они не могут заменить собой ни генетического объяснения исторического «славянофильства», ни анализа этого учения по существу. И если, однако, <такая замена происходит, то>\* это происходит из очень распространенного, но тем не менее вполне ложного предубеждения — строгого объективизма. Обычно кажется, что «объективно» понять книгу мы можем, только забыв, что за нею стоит ее автор, что неискаженно представить внутреннее строение какого-нибудь учения можно только отвлекшись от живых личностей его проповедников и адептов. Создается как бы самодовлеющий мир слов, образов и идей, и мы стараемся образы вывести из образов же, одни идеи только из других идей. А между тем, взятые сами по себе, и образы, и идеи пусты, бессодержательны, как пустые сосуды, они могут вмещать разный смысл, смотря по тому, каким голосом, в каком темпе, с какой интонацией произносятся символизующие их слова, в каком целостном контексте употребляются они... И совершенно справедливо Лев Толстой как-то заметил, что понять вполне мысль другого человека в силах лишь тот, кто узнает, что он любит. Лишь исходя из живой, индивидуальной человеческой души, лишь «поместившись» внутри

---

\* В имеющемся тексте статьи здесь пропуск, который мы восстанавливаем по смыслу (прим. С. Хоружего).



нее, мы можем адекватно уразуметь сущность выращенного ею мирозерцания. «В душе человека — ключ всего», — говорил Гоголь.

Вот почему, говоря о русском славянофильстве, нужно оставаться в пределах самого этого исторического явления, и прежде чем привлекать для пояснений сторонний материал, постараться вскрыть из-под покрова вторичных напластований глубинное идейное зерно и те силы и их законы, действием которых из него органически выросла в душах исторических «старообрядцев» сороковых годов сложная система их культурно-общественного миропонимания.

## 2

В обыденном сознании «человека сороковых годов» неразрывно ассоциировались образы «лишних людей», столь ярко и отчетливо выработанные русской художественно-литературной традицией. В памяти резко отпечатались черты этих тургеневских «отцов»: люди с мягким, отзывчивым, восприимчивым сердцем, люди тонкой, изящной, почти ажурной мысли, способные на всеохватывающие порывы, на бездонно-глубокие прозрения..., но вместе с тем люди с врожденным параличом воли, и потому способные на позу, но не на действие. «Все между них рождало споры и к размышлению влекло»; наклонные к мечтательности, исполненные «нежной чувствительности», они пригодны лишь для бесконечных блдений за возбужденными спорами на «возвышенные» темы, для словесной проповеди «благодных» начал, для восторженных гимнов и экзальтированных славословий. Но вечно возбужденным, полным «святого опьянения», им не дано свершить ни единого из их «благих порывов».

Все эти черты, взятые порознь, исторически правдивы, списаны с действительных свойств действительно живших людей. Но в том синтезе, которым эти черты совокупаются в целостный образ, есть нечувствительная примесь чего-то, что может любое фотографически точное изображение превратить в злую карикатуру. Об этом невольно заставляет догадаться уже то, что именно к этой эпохе «лишних людей» восходит происхождение всего того культурного запаса, которым русское общество жило десятилетия вплоть до современной русской «мглы». Тогда родились русская философия, свободная богословская мысль, тогда было положено начало исторической и общественной науке; «лишние люди» создали жизненную публицистику, настоящую литературную критику, наконец, они же наполнили ряды художников слова. И вот эти «промотавшиеся отцы» «обманутых детей» явились подлинными родителями русской культуры. И можно ли хотя бы угадать «великого апостола разрушения» Мишеля Бакунина, пламенею-

щее слово которого заставляло в 1848 г. содрогаться все престолы Европы, в слабохарактерном и беспомощном провинциальном чайльд-гарольдике Рудине, которого хватает ровно настолько, чтобы сладкими речами смутить неопытное сердце юной девушки, чтобы симпровизировать одну-другую речь, переполненную трескучими фразами и пафосом?! А между тем, именно Бакунин в творческом воображении Тургенева претворился в «перекати-поле» — Дм. Рудина!

Разгадка оптического обмана очень проста. Легенда о «сороковых годах», предание об «отцах» творилось «детьми», поколением, которое «искусство для искусства равняло с птичьим свистом» и громогласно объявляло: «Мир — не храм, а мастерская». И им необходимо должны были показаться «лишними», чужими и ненужными для жизни их далекие от злободневности и будничной суеты «отцы», которые, правда, чувствовали себя в мире, как в храме. Мастерскими они не были, но не одним безвольным созерцанием и «звукам сладким» посвящали они свои силы; у них было свое «дело», правда, так сказать, «невесомое», дело выработки русской мысли. Напрасно было бы подходить к ним с мерилком «общественного деятеля» в техническом смысле этого слова; бесплодно ведь задавать вопросы о полезности художественного творчества и сравнивать «общественную стоимость» ваятеля и купца...

На их долю, на долю этих «мальчиков, едва вышедших из детства», как выразился однажды о своем поколении Герцен, выпала задача перенести на русскую почву те новые идеи, которые тогда пыльным всходом поднимались и созревали на свежеекоровавленной почве послереволюционного Запада. И они выполнили ее не только с успехом, но — с честью и славой. И жизнь оправдала их «дело». Далекие «поссорившимся» с ними «детям», они стали бесконечно близки нам, своим правнукам и внукам.

### 3

Среди ужасов красного и белого террора, среди разочарований проигранной освободительной борьбы, под бряцание оружия и бранные крики завоевателей, под стоны побежденных на заре нового века перед сознанием европейского человечества вновь выдвинулась с новой силой проблема устройства жизни. Вновь встала задача примирения всемогущего общества с постулатом законченной организации и самобытной личности с безграничной потребностью свободы. Но решаться задача эта должна была по-новому — в духе радикального индивидуализма. Человек начала 19-го века не хотел уже мириться с той подменой конкретной

и изменчивой живой личности отвлеченным понятием «свободного и разумного существа», на котором успокаивалась философская мысль эпохи Просвещения. Его уже больше не удовлетворяла мысль о создании такого плана совершеннейшего строя, который равно годился и для Тасмании, и для Англии, и для России. Рассудочному уравнительству 18-го века новый век противопоставил идеал творческой автономии лица и мысль о неповторимом своеобразии каждой исторической эпохи, об «индивидуальности народного духа». Идеи Гераклита вновь ожили в человеческом сознании.

Эту задачу и эти новые директивы усвоило с Запада то русское поколение, которому, по яркому выражению Герцена, «раннее совершеннолетие пробил колокол, возвестивший России казнь Пестеля и воцарение Николая». Но в решении ее эта кучка «идеалистов» скоро расщепилась на две враждующие группы. Корень этого «великого раскола» лежал в различном понимании идеи личности, права которой этим мыслителям нужно было обеспечить и оградить, в том, что эти «друзья-недрузи» ставили главное ударение в разных местах одинаково обоими усвоенной формулы «Декларации прав человека и гражданина». Для одних права «гражданина» настолько заслоняли собою права «человека», что они не замечали стеснительности уз правопорядка; для других «человеческое» в человеке было настолько дорого и свято, что они просто-напросто забывали о «выгодах» и «естественных» преимуществах «гражданского общежития».

Вот в чем лежали истоки того разъединения русской «интеллигентности», в котором ее историки согласно усматривали основной момент ее внутренней эволюции. Смысл и первопричина этого «раскола» определялись неверно и неточно; следы этого ошибочного понимания навсегда закреплены в ходячих прозвищах «западника» и «славянофила». Не в области общественно-исторического мирозерцания возник раздор; раскол совершился и раньше, и глубже — в сфере идеалов. И более того, прежде чем стать двумя антагонистическими идеологиями, «славянофильство» и «западничество» были двумя психологическими типами, двумя различными мироощущениями.

Герцен очень метко сравнил отношение своих «западнических» друзей к Европе с тем ощущением, которое испытывает деревенский мальчик на городской ярмарке. «Глаза мальчика разбегаются, он всем удивлен, всему завидует, всего хочет... И что за веселье, что за толпа, что за пестрота — качели вертятся, разносчики кричат, а выставок-то, винных кабаков... И мальчик почти с ненавистью вспоминает бедные избушки своей деревни, тишину ее лугов и скуку темного шумящего бора». Пусть это желчно, злобно и небеспристрастно, но основной мотив, определявший тя-

готение русских людей того времени к Европе, схвачен здесь совершенно верно. «Великолепный и величавый фасад, сложившийся веками», государственно-общественный быт, «сотканный из традиции истории», «наследственные предания рода человеческого» — вот, что привлекало их туда. Запад долго и бурно жил, и стал страной великих достижений. Там возникла социально-действенная форма христианской церковности, там вырабатывались и осуществлялись совершенствуемые формы человеческого общежития. «Запад» — страна великих пророков и исповедников, провозвестников истины и красоты. И перед этим роскошно украшенным храмом, музеем и усыпальницею в невольном благоговении и с трепетом подгибались колени у всякого, кто был охвачен хилиастической жаждой Царства Божия на земле. Начиная социальным католицизмом Чаадаева и иезуита Гагарина, начиная «исистовым Виссарионом», мы всюду в «западническом» лагере встречаемся с апофеозом социального устройства, культом «порядка» и организации, вплоть до... Каткова и демократического конституционализма только что оборвавшейся эпохи.

Что мог противопоставить этому культурному богатству творчески девственный «Восток», мир «византино-славянский»? Белые страницы своей истории, изредка обгаренные кровью, пролитой в диких оргиях братоубийственной вражды или во вспышках необузданного варварства, изредка запечатленные запоздалыми воспоминаниями о несбывшихся надеждах... И из этого пустого мира жаждавшая реального дела душа уходила в чужеплеменную Европу; Запад, его неисчерпаемое прошлое, становится источником житейской мудрости и непревосходимую нормой человеческих взаимоотношений.

Страна «святых чудес» ласкала взоры не одних только «западников» — недаром образ этот вырвался из вдохновенных уст «славянофильского» поэта. Но перед судом последовательного индивидуализма те же самые факты европейской истории получили иной облик, вызвали на иную оценку. С точки зрения безусловной автономии и автаркии личности пышные декорации западной «цивилизации» малого стоили, когда центр тяжести перемещался внутрь, на творческое самоопределение личности, чувствующей себя «микрокосмом», самоценной монадой вселенной, — тогда, естественно, бледнели все сокровища «внешней» культуры, и идеальные схемы благоустроенной организации социальной жизни лишались своего ореола. Для подвига индивидуального самораскрытия было слишком шумно на «форуме» европейской жизни. Для этого более подходили созерцательные обитатели православного Востока и девственные степи, и дремучие леса Русской равнины; здесь, действительно, мог человек чувствовать себя наедине с Богом. За плечами не лежало отяготительного груза векового

наследства, не было утомительных «злоб дня сего»... Индивидуальная свобода не встречала для себя внешних препятствий, не встречала и деспотического принуждения со стороны окристаллизованного «правового порядка». И оттого социально-аморфная православная церковь казалась высшею формой религии Христа, чем могущественная теократия католицизма, в которой религиозные задания были извращены примесью «государственности». И оттого патриотический порыв находил себе обоснование в том, что родная страна есть «край долготерпения», — не славы, — в том, что ее «в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя», а не в силе и блеске с тьмами ангельского воинства...

И особенно показательно то, что и за пределами очерченного нами хронологического интервала всякий раз, как откровение индивидуализма озаряло кого-нибудь из русских мыслителей, их взор тотчас же обращался от «Запада величавого» к скромному Востоку, у которого не было прошлого, а может быть нет и настоящего. Так было не с одним Герценом. Так было со Львом Толстым. Так было даже с Михайловским. Все время «борьба за индивидуальность» и «народничество» идут параллельно.

Не в сфере национально-политического самосознания зародилось разделение русского мыслящего общества, а в области этических идеалов жизни. Не для того, чтобы обосновать свое патриотическое упование, разоблачали «славянофилы» грехи «гниющего Запада», а, напротив, самый патриотизм их, как сознательно исповедуемое Кредо, явился тогда, когда пред непреложным судом их острой совести разложился «европейский идеал», и душа прилепилась к другому...

#### 4

Восток и Запад, Россия и Европа — за этой конкретной, фактической, историко-географической противоположностью для романтического сознания идеалистов сороковых годов стояла другая, давшая ей содержание, принципиальная антитеза — антитеза принуждающей власти и творческой свободы. В процессе систематического углубления и эта антитеза была сведена к еще более первичной — к антитезе разума и любви.

Пестрый узор западно-европейской истории представлялся сплетенным из двоякого рода нитей: европейское прошлое сложилось из взаимодействия двух начал — романского и германского. Не славянофилам принадлежит изобретение этой исторической пары — она лежала в основе историософического построения, например, Гизо. Но только русским мыслителям удалось провести эту полярную схему через всю историю Западного мира, через все области его культурной эволюции, и они первые сделали из

нее предельные выводы и практические заключения. Романское начало нашло себе беспримесное осуществление во вселенском миродержавстве Древнего Рима и в основе новой империи римских первосвященников. И та и другая державы были основаны на принципе безызытного авторитета и непререкаемой власти. Положение каждого лица в жизни, сфера его возможных и действительных отношений и поступков точно и минуциозно закреплялись раз навсегда установившимися и для всех равно обязательными правилами и законами. «Законодательство» проникало гораздо глубже поверхностных слоев жизни, не с меньшей строгостью и подробностью было определено, как каждый должен думать и чувствовать, чего желать и добиваться, во что верить. Параллельно застывшим рамкам общественного идеала выкристаллизовывались и окостеневающие очертания общеобязательной системы мысли, и само религиозное вдохновение угашалось в непоколебимых, мертвенных формулах рассудочного богословствования. Так личность низводилась до уровня «экземпляра» некоторого социального вида, превращалась в неключимого\* члена всемогущей организации, в покорного адепта вседозволяющей доктрины. Раскрытию романского начала внешнего авторитета противостояло самооткровение начала германского. Вслед за Гегелем и другими мыслителями той эпохи национального возрождения немецкой культуры и русские мыслители отождествляли сущность германского «народного духа» со свободой, с идеалом органического самоопределения, с началом личности. Германское племя внесло в историю ранее неизвестную силу индивидуального самоутверждения. Древние тевтоны были мощными и яркими личностями. И на этой основе выстроилась новая жизнь «варварских» королевств. На место всеохватывающей и единообразной организации всемирной империи античного Рима выступил принцип социального атомизма. Общественная жизнь разбивалась на массу взаимно независимых, самоопределяющихся ячеек. Это крайнее дробление жизни, обособление каждого от всех и противопоставление каждым себя — всем и есть основной факт истории германства. Он лежит в основе и государственной, и экономической системы феодализма. «Первый шаг каждого лица в обществе, — говорил Ив. Киреевский, — есть окружение себя крепостью, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими и независимыми властями». И тот же принцип индивидуального произвола «внутри своих прав» лежит в основе духовной жизни германского мира. От восстания Лютера и вплоть до Фейербаха — вот ее основное содержание: ничем не преграждаемое своеволие индивидуального рассудка.

---

\* Народное, весьма многозначное слово; здесь — приневоленный, прикованный (прим. С. Хоружего).

Так из пристального историко-критического анализа оказывалось, что жизнь Европейского Запада строилась на непримиримом дуализме внутренне несогласуемых начал, и необходимо было, чтобы эта жизнь выявила в определенный момент своего эволюционного процесса свое двусмысленное и потому беспомощное лицо. Но этого мало; неисцелимость европейской жизни была бы доказана только тогда, когда сверх констатирования фактического диссонанса были бы показаны еще и необходимость, и неизбежность его возникновения, а стало быть, и невозможность примирения без перехода на новую почву. Это и было сделано славянофилами.

Сущность общественной проблемы сводится к начертанию такого типа межлических отношений, при котором одновременно и существовали бы незыблемые гарантии порядка и личность не чувствовала бы на себе стеснительного гнета организационных сил. Эту антитезу идеи и лица, общего правила и индивидуальности западная мысль не сумела преодолеть и западная жизнь не смогла превзойти потому, что термины этой антитезы брались отвлеченно, в виде разомкнутых членов логической формулы. Рационально преодолеть этого положения нельзя, ибо для разума безусловно исключают друг друга равный для всех и не терпящий исключений порядок и неограниченное самовластие каждого, — ибо всякое стеснение, как таковое, для самоутверждающегося лица неприемлемо. В плане жизни, продуманном и логически-систематичном, неизбежно либо свобода потерпит изъятие, либо под порядком пошатнутся устои. Из «рационализма» европейской жизни родилась ее «разорванность», тяготящая самих людей Запада: монархический деспотизм — анархическое человекобожество, косная система — необузданное своеволие мысли и эксцессы чувства, насилие во имя закона или во имя *sic volo, sic jubeo* — от этого ряда противоречий в сфере разума исхода нет.

Сделанный славянофилами анализ жизненных начал европейской культуры преследовал не объективную задачу исторического понимания; на первом плане стояло то «испытание духом», которое завещано каждому христианину. И Запад был отвергнут не во имя чужеплеменности своего населения и этнической далекости своей культуры, а во имя лжи и внутреннего бессилия, лежащих в основе его бытия начал. Но этого мало. Отвергнут он был не как злое само по себе нечто, а как превзойденная уже ступень всемирно-исторического восхождения «в сиянье правды вечной»... И над отжившею свое и подлежащей сокрушению скрижалю западной мудрости воздвигалась новая, но снова общечеловеческая, а не только национальная скрижаль славянского мира.

Основанному на непримиримом дуализме рассудка просвещению Европы славянофилы противопоставили свой идеал органической жизни в духе и любви. Западной теократии и культу государственного начала они противопоставляли свое учение о Церкви и свой «сельский коммунизм», свое учение об общине. Сокровенный смысл славянофильского учения становится совершенно ясным только тогда, когда мы улавливаем, что оба эти, с первого взгляда, несогласимые учения совпадают нацело, что то, чем община должна быть в сфере внешних междучеловеческих отношений, в сфере «земной» жизни, то и есть церковь в порядке духовной жизни личности. И наоборот, община есть та форма социального бытия, которая получается в результате приложения начал православной церковности к вопросу общественных отношений.

Основная черта и церкви и общины характеризуется лучше всего отрицательно: это не учреждения. То есть, прежде всего, они не имеют никакого застывшего строения, которое можно было бы сгустить в какую-нибудь однозначную формулу логического определения. Их строй определяется не извне, не сознательным осуществлением общеобязательного плана каких-нибудь всеобщих правил, а только изнутри, постоянно творчески возникая и изменяясь. Отсюда вытекает «безвластность» этих социальных типов; ведь всякая власть опирается и объективно и субъективно на некоторый авторитет и неразложимо связана с моментом припущения. Отсутствие внешнего авторитета поэтому ведет к полному «равноправию» и всех членов церкви и всех членов земельной общины. Гармонизация отношений создается, так сказать, кооперативно-молчаливым подчинением всех и каждого общей высшей задаче, общей цели, высшим началам, подчинением, внешнее выражение которого в единогласии (а не в большинстве голосов и не в суждении иерархически высшей группы). В терминах религиозного опыта это означает, что церковь есть «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений», а не «множество лиц в их личной отдельности», лишь внешне скрепленных единством догматического исповедания или общностью теократической юрисдикции.

Существует глубокое и тесное сродство между отдельными чертами такой организации: «безвластностью», непосредственно определяющим значением высших начал и своего рода «аморфностью». Все эти свойства синтезируются в идее личности. Если для человеческого поведения единственным и решающим регулятивом служит интуитивно им воспринимаемая норма религиозного или нравственного закона, которая непосредственно внушает об-



раз действия в каждом отдельном случае, то сама собою отпадает юридическая регламентация жизни общеобязательными законами и постановлениями. Само собою исключается и всякое средостение между отдельной личностью и этими высшими началами. И вместе с тем оказывается невозможной кристаллизация жизни — ибо все находится в процессе непрестанного созидания и творчества. Но и обратно, только наличность высших начал предохраняет эту «аморфность» и «безвластие» от вырождения в хаос и своеволие. Суть дела не в отрицании власти, порядка, организации, а в перерождении их из чего-то внешнего во внутреннее, в замене мозаического характера жизни органическим.

Так, быть может, слегка моделируя, можно выразить основное содержание развивавшегося ранними славянофилами жизнепонимания. Они раскрывали его по обстоятельствам своего времени и по обстановке своей деятельности, по большей части косвенно, полемически, в процессе критики противоположных и общераспространенных воззрений. Свой «социализм» они противопоставляли государственничеству западноевропейской мысли, равно и абсолютно-монархического и конституционно-демократического типов. Православное учение о Церкви они раскрывали в противовес католическому превращению церкви в религиозное государство и протестантскому распылению религиозной жизни. И во всех случаях выразительно подчеркивалось, что все отвергаемые взгляды страдают одним неизбывным недостатком — искажением идеи личности, урезыванием ее свободы, угашением ее значения как творческого начала.

Самоочевидно, что внутренняя организованность возможна только в союзе свободных и творчески активных лиц, волею своею осуществляющих в сознательном применении к обстановке непосредственно открывающиеся им нормы. Такими лицами и должны быть члены христианской церкви, таковы они по смыслу церковно-евангельского учения. Отсюда резкая критика мысли о возможности системы богословского знания у Юр. Самарина, отсюда воодушевленная защита свободы совести, свободы слова у Хомякова и Ив. Аксакова. И тот же порядок мысли приводил к неожиданному как будто бы исповеданию принципа «самодержавия». Народ отказывается от власти, передавая ее, поскольку она при сложившихся обстоятельствах необходима, добровольно в чужие руки, и, что в крайней степени показательно, в руки чужеземные: варягов, немцев, даже татар. И не вмешивается в эту сферу действительно, сохраняя за собой лишь «силу мнения», но не решающий голос.

Так в сознании тех, кто в собственном смысле слова может быть назван «славянофилами», триада «православие, самодержавие и народность» наполнялась содержанием, безусловно отлич-

ным и несходным с тем, которое вкладывалось в нее творцами-идеологами так называемой теории «официальной народности».

Для славянофилов эта триединая формула была символическим выражением их идеала органической жизни и только.

Тот идеал, который проповедовали и защищали «старшие славянофилы», не был абсолютно нов. Стремление к органическому устройству жизни — и общественной и личной — было общим для всей романтической эпохи, сказываясь то в четких, то в расплывчатых чертах. Достаточно назвать произносившиеся и самими русскими романтиками имена Шеллинга, Баадера, — прибавим еще Ламенне. И не трудно назвать целый ряд аналогичных течений мысли в предыдущие эпохи, вплоть до первых лет христианской церкви. А в последующие десятилетия о том же напряженно и настойчиво говорили Лев Толстой и Ф. Ницше. Это — целый тип мирозерцания: человек есть подлинный творец и свободный устроитель жизни по высшему закону правды и любви.

Умалается ли значение славянофилов таким сближением? Ведь подлинной ценностью обладают не новые, а вечные слова!..

## 6

Между идеалом и осуществлением мыслимы различные соотношения. Но история человеческих исканий показывает нам, что наибольшим, почти исключительным распространением пользовался всегда тот взгляд на него, который можно было бы назвать натуралистическим. Идеал признавался не только нормою и мериллом конкретных достижений человеческой жизни, но и реальной целью исторического развития, подлежащею в некоторый хронологический момент неизбежному осуществлению. Именно такое представление лежит в основе всякой теории прогресса, в основе всякого «исторического» миропонимания. И особенно это характерно для прошлого столетия, вся духовная жизнь которого окрашена «историзмом» и «эволюционизмом». Этические построения неизбежно облекались тогда в форму «философии истории».

Так случилось и со славянофильским учением. По существу, их идеал лежал вне исторических пределов, относясь к вечной правде человеческой природы, говоря о Боге и Его благодати. По существу он был общечеловеческим, превышая все расовые и национальные отличия, переходя все хронологические грани. Но он должен был быть введен в историческую перспективу для того, чтобы осветить его практическое значение в жизни человечества, чтобы определить его роль как фактора грядущей эпохи, как реальной исторической силы. И с этого пункта начинается философское «грехопадение» славянофильства.

Основной идеей историософической мысли XIX века было представление о разумной планомерности исторического процесса,

как процесса постепенного приближения к заключительному этапу человеческой жизни, когда будут достигнуты полнота знания и всесовершенные формы существования. Намечались переходные этапы этого восхождения всего человечества к его цели, и тем резче отгораживался от них тот последний этап, за которым высшего уже нет и не мыслимо. Мало того, что таким образом идеал как бы принижался, превращаясь хотя бы и в лучшее, но все же лишь явление земной жизни; в историческом мировоззрении нового провиденциализма была еще одна, гораздо более искусительная мысль. Раскрытие и воплощение поступательно-улучшающихся форм знания и жизни связывалось со сменой народов. Для каждой новой идеи, для каждого нового типа жизненного устройства признавался новый носитель — новый народ. И соответственно оценочной градации идей и укладов жизни получалась классификация народов по ценности, по достоинству. Оказывалось, что есть высшие и низшие народы; идеалы из общечеловеческих необходимо делались национальными, ибо и для последнего, высшего звена исторической цели не допускалось исключения. Но сверх того, воплощением определенной идеи всецело и ограничивался смысл исторического существования каждого отдельного народа: вся его жизнь сводилась к тому, чтобы выработать и выносить в себе тот или другой зародыш. Стало быть, даже первоначальные моменты народной жизни должны уж быть отмечены светом той идеи, которая вполне выявляется лишь потом. Отсюда ясно, что раз есть идеи высшие и низшие и, соответственно, народы высшие и низшие, то даже низкие стадии развития высшего народа по ценности неизмеримо превосходят относительно высокие стадии развития низших народов. Даже слабо развитые общественные формы высшего народа стоят над совершенно определившимися формами жизни народов низших. Полное развитие этой мысли мы встречаем у Гегеля и у представителей так называемой «исторической школы» в юриспруденции. По тому же фарватеру потекла и славянофильская мысль.

Подобно тому, как германские историки в чаще тевтобургских лесов, среди полчищ Арминия усиливались отыскать предшественников Лютера и Меланхтона, если не самого Гегеля, так и русские исследователи старались показать, что в отдаленные времена Киевской Руси в жизни русского народа почти что нацело осуществились те начала, которые составляют венец общечеловеческих чаяний. В каждой мелочи, в каждой особенности русско-славянского быта отыскивалось некоторое высшее содержание, и отсюда с неизбежностью вытекала идеализация старины как старины и своего именно как своего. Из того, что славянству и России надлежит осуществить определенный общечеловеческий идеал

и осуществить, быть может, в первую очередь между другими народами, делался вывод, что этот идеал есть славянский идеал, выражает собою сущность именно славянского духа как такового, и, следовательно, вся история славянства вплоть до малейших подробностей представляет собой воплощение некоторой высшей нормы. Так открывался полный простор мессианистическим соблазнам и возникала опасность забыть о том, что ценность создается только воплощаемой идеей, и власть в культ «отвлеченной» самобытности.

Старшие славянофилы не избежали этой опасности, но настойчиво старались ее избежать. Правда, идеальную форму социальных отношений они почти сливали с фактически существующей исторической поземельной общиной русского крестьянства, правда, идеал христианской церковности слишком часто отождествлялся со всею полнотой исторического бытия Византийской и Русской Церкви, и самые злоупотребления церковной жизни нередко возводились в образец. Но ясное сознание идеала никогда не меркло настолько, чтобы исчезали из поля зрения несовершенства и темные стороны прошлого и настоящего. Самой постоянной <темой> славянофильской поэзии было как раз подчеркивание «грехов былых времен», «неправды черной» и «всякой мерзости» существующих порядков и полный обличительного пафоса призыв к чистосердечному раскаянию. С резкой отчетливостью произносились — с прямым указанием на мессианистическое самовозвеличение — предостережения против духа «гордыни». «Не верь, не слушай, не гордись!» — взывал Хомяков к России по поводу льстивых речей проповедников «народной гордости». «Молитесь, плача и рыдая, чтоб Он простил, чтоб Он простил!» — повторял славянофильский поэт своим соотечественникам и, вспоминая библейский образ победоносного безоружного юноши-царя, заповедывал «не налагать на правду Божию гнилую тягость лат земных». От его взора никогда не скрывалась само-сила высших начал и их универсальность.

И тем не менее историческою постановкой вопроса о смысле жизни в славянофильскую доктрину был внесен неразрешимый диссонанс. Общечеловеческий идеал был связан с «народным духом» одной этнографической группы, цель человеческой жизни выдвинута в узконациональную историческую перспективу. Славянство выступало в роли «самого высшего» народа. Это было ложно само по себе, если даже и отвлечься от тех опасностей, которые отсюда должны были возникнуть при ослаблении идеалистического напряжения мысли, которым, несомненно, жили первые славянофилы.

Они не замечали раздвоенности своего учения, точнее говоря, не замечали, где она коренится, не видели принципиальной по-

рочности общепринятой историософической концепции. И в этом отношении они стояли на том же уровне, что и вся европейская мысль. Нет ничего разительного в отсутствии решимости отвергнуть идею исторической планомерности и исторической предназначенности народов. Она оказалась у одного Герцена, и за то сго пронизательная и изящно-гибкая критика теории прогресса осталась непонятой надолго, выглядела только загадочным парадоксом. Так неожиданна была мысль, что «история никуда не идет». А между тем, только ценой этого признания можно сохранить неповрежденность идеалов и обеспечить творческое самоопределение человеческой индивидуальности.

## 7

Судьбе было угодно, чтобы на самой заре «эпохи великих реформ» крупнейшие из представителей раннего периода славянофильства один за другим покинули этот мир, — как раз тогда, когда стали возможны и свободная мысль и свободное слово. И «славянофильство» стало быстро вырождаться. Конечно, нельзя ни отрицать, ни умалять крупных общественных заслуг таких людей, как Юр. Самарин, Кошелев, Ив. Аксаков; той реальной деятельной поддержки, которую от них получили лучшие начинания той поры. Но по отношению к идеологии вырождения отрицать нельзя. И для 60-х, а для 70-х и 80-х годов особенно, источником вдохновения служили уже не религиозно-философские трактаты Хомякова и Киреевского, не этический идеализм Самарина, а политиканствующее здравомыслие Данилевского. Его известную книгу согласно признали за славянофильский катехизис и такой искренний мыслитель, как К. Леонтьев, и официальный истолкователь позднейшего славянофильства генерал Киреев, и К. Н. Бестужев-Рюмин, и даже Аф. Васильев, более других удержавшийся на высоте былого энтузиазма.

Друг и литературный защитник Данилевского Н. Н. Страхов открыто признавал — и объявлял это за преимущество, — что Данилевский порвал связь с расплывчатым и безвольным гуманитарным идеализмом предыдущей эпохи и опирает свои националистические построения на трезвую почву фактов, фактов прежде всего и исключительно. И действительно, Данилевский исходит из чисто фактического противоположения России и Европы «как культурно-исторических типов», из эмпирически данной их взаимной враждебности. Россия — не Европа, сама Европа ее за «свою» не признает. Россия и Европа — это два из того множества независимых потоков, совершенно самостоятельных и не текущих из общего ключа, совокупность которых и образует жизнь человеческой культуры. Параллельность и независимость «культурно-

исторических типов» подчеркивается Данилевским с такой настойчивостью, что осуждается вовсе самое понятие «общечеловеческого». «Общечеловеческое» есть только абстракция, искусственное понятие, получаемое тем, что за скобку выносятся те черты, которые зараз присущи разным народам, и поэтому — понятие крайне бедное. Реальности ему не отвечает никакой. Исторической действительностью обладают лишь конкретные этнографические «виды». Отсюда вытекает, что в действительной сфере единственным стимулом может быть начало «национальной» самобытности, раскрывающееся в требовании продолжать и углублять вековую праротческую традицию. Выше всяких отвлеченных идей, выше науки, искусства и других «общих» благ, словом выше всего, кроме Господа Бога, должна стоять живая стихия народности.

Оригинальность и самостоятельность, своеобразие и себедовлеимость русского и славянского пути обосновывается здесь, таким образом, не на преимуществе его по ценности, а единственно на исторической и социологической его особенности. Значимость приписывается тем и другим культурным достижениям или обнаружениям славянской народности не потому, что в них усматривается откровение высших ценностей, по достоинству превосходящих те, которыми вдохновлена культура «европейская», а просто потому, что они суть органические порождения славянского национального гения. Не потому, что они хороши, а потому, что они свои. Нужно идти по своему пути не оттого, что он благословен Свыше, а оттого, что на него толкает сила исторического рока.

Данилевский, несмотря на восхвалявшуюся всеми его сочувственниками прямолинейность своей логики, никогда не был последовательным настолько, чтобы сделать последние выводы из своих посылок. Отвергая начала «общечеловеческие», отрицая возможность общечеловеческой культуры, он не замедлил заменить ее культурой «всечеловеческой». Настаивая на замкнутости культурно-исторических циклов, он тем не менее сравнивал их между собой и допускал возможным градуировать их по достоинству, выдвигая на самый верх «четырёхосновный» тип славянский, дающий окончательные разрешения проблемам и социальной, и государственной, и экономической, и духовной жизни. Между тем, само собою очевидно, что в чисто социологическом плане каждому типу должна быть приписана своя, несравнимая цена, как необходимому и неустраняемому элементу смеси.

Страхов шел дальше и выразительно отмечал, что теорией культурно-исторических типов в корне подрезается мысль об общечеловеческой культурной роли славянства, славянские идеалы имеют силу и значение лишь для славянства, и в таком понимании и выявляется вся глубина славянского миролюбия и терпимости — свои идеалы они не навязывают в качестве безусловно

обязательных всем людям, всем иноплеменникам. Из этого положения Страхова легко вывести аналогичное право других этнических единиц утверждать для себя в качестве высших культурных ценностей начала совершенно иные.

Все позабытые Данилевским и Страховым точки над *i* были старательно поставлены в самые недавние дни кн. Н. С. Трубецким: в своей брошюре «Европа и человечество», суммирующей результаты десятилетнего раздумья, кн. Трубецкой делает последний шаг в разрушении «общечеловеческих начал». Подобно Данилевскому, хотя, вероятно, совершенно вне прямого его воздействия, он исходит из социологических фактов. Культура есть плод расовой и национальной традиции, и ее непрерывность, чистота культурно-исторической линии, есть первое условие духовной жизнеспособности. Мало того, в силу этой традиционности стоит длинная вереница предваряющих шагов\*; в подлинном смысле перехода культур из одного этнического цикла в другой и не может быть. А отсюда, стало быть, все они равноценны. Иными словами, нет общеобязательной культуры, не может быть абсолютно высшей культуры, «общечеловеческой», стоящей выше расовых, национальных и исторических разделений. Кн. Трубецкой выражает это в парадоксально-последовательном отрицании «превосходства» культуры современной Европы над «культурой» первобытных дикарей Африканского центра. Для славянского мира отсюда вытекает императивная директива — идти своим путем, сбросив «наваждение» европейской культуры, которая, будучи совокупным порождением «романо-германцев», для одних только романо-германцев и имеет значение, но *для них*, очевидно, значение ее *безусловно*. Такой «философии истории» Н. С. Трубецкой отдает предпочтение перед агрессивной «эгоцентрической» философией «романо-германцев», притязующих на обладание абсолютными ценностями, распространяющими свое притязание на всех людей без отношения к их роду и племени.

Так, в этом направлении националистической мысли вопрос о национальной культуре ставится и решается всецело в плоскости эмпирического фактора. И мало того, эмпирическим факторам отводится решающее значение в культурном творчестве. Идеалы и конкретные задания деятельности внушаются не автономным искашнем и «пересеченкой всех ценностей», а единственно «средою» и «обстоятельствами», «случайной» принадлежностью именно к данному «культурно-историческому типу», к данной «этнической группе народов». Такому национализму следует присвоить атрибут *«антропологического»*, в противоположность *этическому* национализму «старших славянофилов», имея в виду оттенить, что

---

\* По всей видимости, в этой фразе есть пропуск текста (прим. С. Хоружего).

здесь базую для «самобытности» служит особенность социологического или антропологического типа, а не оригинальность культурных содержаний. Там допускались индивидуальные вариации на вселенские и вечные мотивы, здесь приписываются незыблемые и несливаемые, различные относительные мелодии.

## 8

Мы получаем, таким образом, два типа националистической идеологии, обоснованные на *этике* и на *антропологии*. Их разделяет различный подход к факту национального своеобразия. Совершенно справедливо, что «общечеловеческой» культуры, как факта, не было, и не будет, и не может быть. Всякое культурно-историческое явление национально, т. е. несет на себе печать той «народной» среды, в которой оно возникло. На эту сторону в полемике с «западниками» настойчиво обращали внимание уже «старшие» славянофилы, приводя поучительные примеры «народности» в науке и искусстве. Число этих примеров можно было бы широко умножить. Но отсюда еще нельзя делать никаких прагматических заключений. Единственная, быть может, подлинно общечеловеческая книга, Евангелие Иисуса Христа, глубоко «национальна», с чем должен считаться всякий, кто хочет понять точный смысл ее речений; для этого оказывается безусловно необходимым привлечение сложного историко-филологического аппарата, который, воскрешая атмосферу иудейско-эллинистической среды перво-христианской проповеди, только и может сделать возможным адекватный экзегезис. Еще более это верно для ветхозаветной части Библии: без проникновения в душу Израиля останутся немymi речи пророков. И вместе с тем между этими «истинными» книгами и безбрежной литературой апокрифов лежит непроходимая бездна, хотя и те, и другие одинаково национальны по форме, и с внешности как бы однородны. Но «Книги» говорят *всему* человечеству — в Талмуде и апокрифических псевдоевангелиях мы ощущаем национальную и хронологическую *ограниченность*. Это явление повторяется везде и всегда. Всякий «гений» говорит языком и образами своей среды и эпохи, но «что-то» выдвигает его *над* временем и пространством *вообще*.

Это «что-то», явное дело, лежит в содержании культурного творчества, в воплощаемой и руководящей «идее». «Вечным» оказывается то, в чем раскрываются универсальные ценности, и в силу <этого> их временные одежды становятся прозрачны и даже призрачны. Достоинство «культуры» определяется теми *ценностями*, которые в ней осуществляются; и поскольку есть градация ценностей, может и должна быть «лестница» культур. По-



дражательность, в смысле избрания ценностей, воплощаемых в дружелюбной культуре, — а следовательно, и усвоение некоторых ее конкретных достижений — не может быть предметом осуждения сама по себе, и порочным подражанием становится только тогда, когда оно слепо, т. е. не опирается на сознательное исповедание превосходства по *ценности* чужого над своим. И, обратно, почвенность заслуживает одобрения только в том случае, если вдохновляется пафосом высших начал, а не просто верностью «исконным началам». В основе, таким образом, культурный национализм всецело связан с *оценкою* начал жизни.

С другой стороны, направляющее значение должно принадлежать нищенскому афоризму: «О братья, можно быть беременным *только собственным* ребенком!» «Самобытность» национальная шире национального «своеобразия», совпадая по своему содержанию с понятием *творчества*. В этом отношении высока общественная заслуга славянофильской и народнической борьбы с «западничеством» и «ученичеством», за которыми скрывался соблазн скороспелого усвоения *готовых* созданий других народов и стран. Но ударение должно ставиться здесь не на определение — «*свой*», а на обстоятельство образа действия — «*сами*».

*Истинным* явится тот национализм, который синтезирует моменты *творчества* и служения высшим, *абсолютным ценностям*, и именно поэтому обопрется принципиально на *личность*. И тусклым антиподом будет ему *ложный* национализм, утверждающийся на *традиции* и на субъективных *симпатиях* и имеющий в силу этого четко выкристаллизованную *программу*.

В такой плоскости и лежала та уничтожающая критика, которой подверг позднейшее славянофильство, эпигонский национализм, Влад. Соловьев, слова которого имели тем более веса, что, даже и не сознавая этого, он стоял всецело на почве старых, классических славянофильских заветов. Его критика, правда, страдала многословием и «личностями», хлесткая фраза слишком часто заменяла тонкие аргументации, но основной пробел «ложного» национализма им был нащупан и освещен совершенно верно. *Лишь на почве вселенских, безусловно общезначимых начал возможна подлинная культура*, и национальная задача славянства может лежать лишь в активном обращении себя на служение ценностям, которые будут избраны за высшее благо в свободном подвиге мысли и веры. И в этом смысле даже народное самоотречение есть подлинное самоутверждение национальности, более высокое проявление национальной самостоятельности, чем покорное следование отеческим заветам. Отрицание же «всемирно-исторического» пути есть шаг к нигилизму, к полному растворению ценностей, должного в фактах, в наличном, т. е. в конечном счете к упразднению категории ценности вообще.

Как бы ни относиться к собственным взглядам Соловьева на национальные задачи славянской России, в которых здоровое зерно было отдано в порчу ядовитым червям вульгарного «западнического» культа государства и католического теократизма, нельзя не примкнуть к его принципиальной постановке национального вопроса. Культурную ценность история славян может получить только через вольное подчинение народом себя общечеловеческим идеалам вселенского характера, подчинение, которое стало бы источником творческого подъема. Здесь Соловьев примыкает к великому русскому поэту, в тесном общении с которым складывалась и выростала его собственная религиозно-философская система. Достоевский был верным продолжателем классических славянофильских традиций и свою веру в великую судьбу, назначенную Народу-Богоносцу, обосновывал не столько на исторических предчувствиях, сколько на том Образе Божиим, который прозирал в таинственной глубине русской народной души, на способности русского духа к «всечеловечеству». Чуждый поверхностного пренебрежения и нечистой враждебности к Западу, великим «покойникам» которого его тянуло благодарно поклониться, он будущих откровений ждал от своей родины потому, что только в ней видел тот безудержный размах личной активности, равно способный на бездну святости и бездну греха, который способен создавать творчество; потому, что только русского считал достаточно сильным и способным, чтобы стать «Всечеловеком».

«Наш удел и есть всемирность», говорил он; «стать *настоящим Русским*» именно и значит «*стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всеобъединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону*».

«Всечеловечество» и «свой культурно-исторический тип» — вот два полюса общественно-философской мысли, к которым тяготеют соответственно истинный, этический, и ложный, антропологический, национализм.

## 9

«Всечеловечество», новый «вселенский» идеал, новые мировые ценности, создаваемые и вносимые в жизнь славянством, ... — все это звучит как будто очень утопически. Защищаться от таких упреков излишне. В утопизме обвинял ведь и Христа один из Его учеников, страстно веривший, что Он — Мессия, тот из апостолов, который предал Учителя. В «Страдающем Праведнике» он не смог

узнать «Избавителя рода Израилева». И для всего исторического человечества «древо крестное» уже 19 веков остается соблазном. Все помыслы и стремления обращены вперед, к тому ослепляющему моменту, когда Сын Человеческий явится на облаках небесных с силою и славой. Чувственный реализм чуда заслоняет с силою укоренившегося предрассудка в душе человека идеализм «не видящей» веры.

Тем же пороком внутренней робости запечатлена и националистическая мысль. «Держайте, ибо Я победил мир!» — эти слова слишком многого требуют от воли. Поверить в преобразующую и творческую мощь высших ценностей, не требуя ни «знамений», ни «премудрости», — слишком тягостное бремя. «Людское стадо» предпочитает, чтобы его вели. И вот создаются исторические подпорки в виде идеи богоизбранничества или исторического предназначения, и в своем прошлом народная мысль желает найти внятные пророчества о грядущем. Хочется предвосхитить его, и отыскиваются готовые формы, прообразованные уже издавна. Создается своего рода магическая философия истории: существуют уже и теперь и неудержимо, стихийно растут какие-то община, например, — которые развернутся в будущем в совершенную жизнь. Все это — маловерие ложного национализма.

И можно рискнуть на парадоксальное сравнение: Отечество — вот знамя ложного национализма, «страна отцов», как совокупность отстоявшихся достижений, дедовских преданий, исторической традиции. «Земля детей» — вот символ истинного, творческого национализма. И бодрящим духом исполнены титанически дерзкие слова певца Заратустры, манящие в неведомую даль и ширь, не давая ни обещаний, ни гарантий: «Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнав я из *страны отцов и матерей моих*. Так осталось мне любить лишь *страну детей моих*, неоткрытую в дальнем море; к ней направляю я мои паруса и ищу, и ищу без конца... Море шумит и бушует. Все охвачено пучиной. Вперед! Вперед! О, сердца старых пловцов! Что нам отечество! Куда направим наше кормило, где *страна наших детей*? Туда, яростнее, чем море, пусть влечет нас наша великая Тоска»...

Публикация С. С. Хоружего

---

## С. Л. ФРАНК О НИГИЛИЗМЕ И РЕВОЛЮЦИИ

(Предисловие к публикации)

Писать о революции философу трудно, это совсем не философская тема. В русской философской литературе на тему революции очень мало работ, которые пережили время. Одной из таких удивительных работ является статья С. Л. Франка «Религиозно-исторический смысл русской революции», опубликованная в 1924 году в Берлине в сборнике «Проблемы русского религиозного сознания». Статья эта поражает богатством и оригинальностью идей, виртуозной разработкой темы, тонкой и изысканной диалектикой — словом, качествами, присущими лучшим страницам великого мыслителя.

В кратком вступительном слове мы не ставим своей задачей дать анализ современного значения основных идей С. Л. Франка, тем более, что его замечательная работа, как и всякое подлинное произведение искусства, представляется настолько глубоко продуманной и внутренне завершенной, что любое вмешательство извне, кажется, способно лишь разрушить этот неповторимый узор из мыслей и слов. Разумеется, это не означает, что она недоступна критике, неподвластна ей. Статья С. Л. Франка не закрывает тему революции, не ставит в ней заключительную точку и не отменяет иного взгляда на природу революции. Детальный критический анализ, возможно, обнаружит в ней и неточные положения, и спорные аналогии, а быть может, и излишне категоричные выводы. Но остается *главное*: работа эта является одной из вершин в философском осмыслении сущности русской революции, открывает перед читателем утраченное измерение философской мысли. Ее непреходящее и *неисторическое* значение заключается в том, что С. Л. Франк, следуя мудрому Платону, не рассказывает «историю», он пытается понять революцию как явление духовного порядка, истоки которого лежат не только в национальном своеобразии русских идей и особенностях русской истории, но и в ущербности всего европейского пути, начиная с эпохи Возрождения.

В философских размышлениях С. Л. Франка о революции работа 1924 года является завершающей, она как бы подводит итог длительного пути, основными этапами которого были его статьи

«Этика нигилизма» («Вехи», 1909) и «De Profundis» («Из глубины», 1918). Даже поверхностное сопоставление этих трех работ обнаруживает два чрезвычайно важных обстоятельства: с одной стороны, они дополняют друг друга и воссоздают целостный феномен русской революции, увиденный в трех временных срезах (до революции — в момент ее наступления — и после ее «победоносного» завершения), с другой — мысль С. Л. Франка одновременно движется в противоположном направлении: сосредоточившись на идее революции, она стремится «в глубь», как бы желая освободиться от временных и пространственных характеристик революции как исторического явления. Это антиномическое единство времени и вечности, «логического и металогического» открывает, а вместе с тем скрывает основную интуицию философии всеединства. В этой сопряженности времени и вечности — разгадка и тайна того философского взгляда на природу исторического, который позволяет увидеть революцию с другой, невидимой, стороны, описать ее изнанку.

Необходимо подчеркнуть, что этот подход к революции, это методологическое кредо обуславливается, в первую очередь, концепцией времени в философии С. Л. Франка и является в каком-то смысле выводом из его основополагающего убеждения, что «во времени нам «дано» в строгом и точном смысле только „настоящее“»\*, что понять время можно только из единства времени (прошлого, настоящего и будущего), которое, собственно говоря, уже временем не является. «Время, как смена множественных моментов, — пишет в этой же работе С. Л. Франк, — и есть не что иное, как сознание становления как бы через призму *противостоящей* вневременности» (с. 359). Более того, в конечном счете С. Л. Франк рассматривает время как «производное» от вневременности и разделяет, в основных чертах, определение Платоном времени как «*подвижного образа вечности*». В этой связи возникает вполне очевидный, хотя, может быть, и не совсем корректный в контексте этого учения, вопрос: что представляет сама по себе эта «вечность»? Несмотря на то, что, говоря кантовско-гаддеггеровским языком, у С. Л. Франка отсутствует «аналитика» времени — вечности (эта проблема в его лучшей, на наш взгляд, книге «Непостижимое» (Париж, 1939) затронута мимоходом)\*\*, тем не менее ряд ясных указаний свидетельствует о том, что вечность понимается им не в смысле лишённости времени или отсутствия времени в вечности. Вечность как единство времени в его раздельности и взаимопроникновении, по С. Л. Франку, есть *всеединство*, трансрациональный и непостижимый характер которого

---

\* Франк С. Л. Предмет знания. — Пг., 1915. — С. 119.

\*\* Эта книга недавно опубликована (с интересными комментариями Ю. П. Сенокосова). См.: Франк С. Л. Сочинения. — М., 1990.

определяет как границы логико-понятийного знания (в том числе знания о времени — вечности), так и возможности постижения и вербального описания этой первореальности в подлинном философствовании — в «умудренном неведении». Поэтому антиномия времени — вечности выразима в логически ясной и постижимой формуле: время потенциально всегда пребывает в вечности, актуально же — имеет начало и конец. Вместе с тем эта антиномия непостижима и невыразима как само всеединство.

Сущность русской революции С. Л. Франк совершенно справедливо усматривает в нигилизме. Исторические истоки нигилизма как особого умонастроения, пленившего собой национальное самосознание, следует искать в Германии и в России, и совсем не случайно, что в XX веке именно эти народы оказались на грани национальной катастрофы и распада государственности. Термин «нигилизм», считает С. Л. Франк, был впервые употреблен немецким философом Якоби. По-видимому, речь идет о письме Якоби к Фихте, в котором это слово используется в философском и умозрительном смысле. Разумеется, нигилистические идеи и настроения можно обнаружить и в философии Просвещения, и в протестантизме вообще, и в культуре Возрождения, и даже в религиозно-философских учениях Средневековья, но нигилизм как историческое «движение» и жизненный идеал масс — это явление XIX и XX веков. В Германии нигилизмом были пронизаны труды небезызвестного Штирнера и его идейных противников — Маркса и Энгельса, программа которых оказалась осуществимой только в части разрушения. Один из самых глубоких интерпретаторов нигилизма — Ницше парадоксальным образом совмещал в себе противника, исследователя и сторонника нигилизма. О нигилизме писали Шпенглер и родоначальник экзистенциализма Мартин Хайдеггер, автор фундаментального труда о Ницше и нигилизме.

В России эта тема жила своей собственной жизнью и питалась собственными источниками, что не исключает, разумеется, фактора «влияний». Теоретиками русского нигилизма и его духовного детища — анархизма можно считать Д. И. Писарева, М. А. Бакунина, П. Н. Ткачева, С. Г. Нечаева, В. Зайцева: имена достаточно известные, за исключением последнего, возможно, одного из самых последовательных русских нигилистов. О нигилизме в XIX веке писали И. С. Тургенев, А. И. Герцен, М. Н. Катков, Н. Н. Страхов, Ф. М. Достоевский и другие, в XX веке эта тема в той или иной форме затрагивалась Д. С. Мережковским, В. В. Розановым, Л. Шестовым, С. Н. Булгаковым и заняла особое место в трудах Н. А. Бердяева.

Сравнительный анализ германского и русского нигилизма — тема, которая еще ждет своих исследователей. Вряд ли можно

согласиться с точкой зрения Н. А. Бердяева, который считал, что мужественный германский дух покорил «женственную» душу России. Эти два направления европейского нигилизма многое связывает и объединяет, но многое и разъединяет. Это видно и на примере С. Л. Франка. Сравнивая его концепцию нигилизма с учением Ницше, необходимо признать, что она менее оригинальна, менее разработана и во многом повторяет идеи Ницше или зависит от них. Известно, что С. Л. Франк принимал деятельное участие в переводе произведений Ницше на русский язык, испытал влияние Ницше, поэтому в трактовке таких проблем, как нигилизм и ценности, нигилизм и морализм, нигилизм и социализм, С. Л. Франк, по существу, повторяет оценки Ницше. Но следует иметь в виду и то, что многие акценты в философии русского нигилизма расставлены иначе. Для Ницше одной из характерных черт нигилизма является утрата «веры в Бога и нравственный миропорядок»\*, более того, в каком-то глубинном смысле весь нигилизм можно было бы объяснить полным отсутствием веры (Ницше это называет «крайней формой нигилизма»). Для С. Л. Франка же, как и для Ф. М. Достоевского, нигилизм — это «страстная вера»: вера в рациональное устройство мира (рационалистический нигилизм), вера в райскую жизнь на земле, которая наступит с обретением «социальной правды». «Символ веры русского интеллигента, — писал С. Л. Франк, — есть благо народа, удовлетворение нужд «большинства»\*\*». Это «служение народу» раскрывает не только характер веры русского интеллигента, но и позволяет С. Л. Франку обнажить всю внутреннюю основу русского нигилизма, поставить одну из самых сложных и роковых проблем русской истории нового времени — проблему взаимоотношения интеллигенции и народа. Как бы привлекательно не звучало это «служение», в основе его лежит идея внешней и внутренней обособленности интеллигенции, оторванности ее от народа, искупления греха перед народом, желание стать народом. Об этом много писали Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Г. П. Федотов и др. (и вряд ли стоило еще раз говорить на эту тему, если бы она не стала вновь актуальной). В осознании этой внешней и внутренней обособленности, считает С. Л. Франк, наряду с социальным положением и богатством, которого русский интеллигент «не любит», особое место принадлежит *знанию*. Характерными чертами этого знания, выявившимися еще на самых ранних стадиях развития русского нигилизма, являются: отрицание всякой «метафизики» (скрывающее более глубинный феномен — неверие в Бога, т. е. атеизм), преклонение перед естест-

---

\* Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 9: Воля к власти: — М.: Моск. книгоиздательство, 1910. — С. 38.

\*\* Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. — М., 1909. — С. 154.

венно-историческими знаниями и методами наук о природе (позитивизм), перенесение этих методов на сферу духа и область душевной жизни человека (материализм как принципиальное различие «вещи» и «личности», если употребить название одной из статей С. Л. Франка), наконец, вера в «имманентные законы истории» (Ницше), в ее неизменный и бесконечный «прогресс». Но не менее важным составным элементом русского нигилизма является «дело». Это дело может мыслиться как слепой бунт, разрушение всех религиозных, государственных и культурных устоев, разрыв с прошлым и полное его отрицание, а может рассматриваться и в псевдопозитивном плане — как строительство нового общества, культурная революция или моральный кодекс. Разрушение прошлого, превращение его в ничто является онтологическим аспектом нигилизма, определяющим его этику («Сначала место надо расчистить, строить будем потом», — говорил Бакунин). Психологические же мотивы этого «дела» — в постоянной неудовлетворенности собой, в отсутствии мира в душе, в «подпольности» самой души, в ее *сознательности*, обусловленной нескончаемой рефлексией и неспособностью к покаянию.

Весьма знаменательно, что в сознании интеллигенции это «дело» всегда приобретает характер «общего дела» и, согласно своей патерналистской логике, навязывается всем остальным в качестве обретенной и вечной «истины». Хотя последующая переоценка этой «истины» низводит ее на уровень, в лучшем случае, культурных достижений или рядовых событий истории, наличие самого ряда, простирающегося в прошлое и гипотетическое будущее, создает иллюзию вечного делания и постоянного «прогрессивного» приближения к истине. Даже, казалось бы, в столь отдаленных областях, как творчество культурных ценностей, нигилизм выступает необходимым фоном. Культура, которая примирила и удовлетворила бы всех, обрела бы иной статус, стала бы религией и перестала быть творчеством. В нигилизме обнаруживается вечная незавершенность и неполнота культуры, оторванность ее от религиозных корней, что, собственно, не отменяет ее относительного значения, но ставит границы ее безмерным притязаниям.

В расщепленности нигилистического сознания на народ и интеллигенцию, где каждой из сторон предназначена своя роль: народу — носителя истины, а интеллигенции — хранителя ключей от этой истины, выражается одна из основных, главных черт русского нигилизма. В нигилизме интеллигенция, — в каком бы смысле мы ее не понимали: в качестве ли «мыслящей части общества», «высших образованных классов», «класса вообще», «создателя культурных ценностей», «ордена» или «прослойки», — всегда отвечает своему этимологическому определению: это некая познава-



тельная способность, воспринимающая среда, медиум для проявления народной истины. Поэтому трагедия интеллигенции не в том, что она расколота на позитивистскую (или, как еще утверждают, естественно-научную) и «гуманитарную», а в том, что она нигилистична по своей сути. Интеллигенция — это особый тип *сознания*, и она остается в рамках «сознания» как одна из основных категорий нигилистического мировосприятия. С. Л. Франк совершенно справедливо относит формирование этого сознания к культуре Возрождения и к новоевропейской философии.

В блестящей статье С. Л. Франка сказано очень много существенного о нигилизме и революции. Его попытку показать нигилизм как с точки зрения времени, так и с точки зрения вечности нельзя не признать успешной. Тем не менее, один упрек был бы обоснованным: С. Л. Франк больше внимания уделяет «этике» и «феноменологии» нигилизма, нежели его онтологии. Но и здесь он не нуждается в оправдании. Нигилизм в своих религиозно-философских истоках остается темой таинственной и жуткой. «Ангел бездны» надежно скрывает свои тайны.

*Семен ФРАНК*

## РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СМЫСЛ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

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

В этом смысле можно сказать, что русская революция, как и всякое историческое явление или как всякое обнаружение духовно-жизненных сил и устремлений, имеет множество разных сторон, как бы разных точек зрения. Общераспространенным — потому что наиболее отвечающим политическим страстям — является рассмотрение ее в плане текущей политики, исследование ближайших политических событий и фактов, которые дали непосредственный толчок революционному движению, или индивидуальных и партий-

ных мнений, стремлений и действий, из скрещения которых сложился конкретный ход событий революции. Есть люди, которые убеждены, что есть, собственно, единственно правильный и вполне конкретный способ объяснения революции; он вместе с тем и популярен, потому что дает возможность возложить ответственность за революцию на отдельных лиц или отдельные группы и этим доставляет моральное удовлетворение и импульс к деятельности, которая сводится тогда к борьбе с отдельными людьми и их группировками. Но, хотя совершенно бесспорно, что непосредственно революция слагалась из скрещения множества случайных и единичных фактов, — в конце концов из всей совокупности стремлений и поступков отдельных лиц, в ней участвовавших, начиная с партийных вождей и кончая последним корыстным грабителем и бесчинствующим хулиганом, — тем не менее, такое объяснение отнюдь не полно и потому не конкретно; оно есть скорее лишь абстракция, в которой, пользуясь некоторыми, всегда более или менее произвольно выбранными единичными фактами, мы стараемся в упрощенной схеме изобразить внешний процесс обнаружения революционных сил. Настоящее историческое объяснение должно учитывать, наряду с этим поверхностным слоем скрещения отдельных событий и стремлений, более глубокий слой исторического бытия: общие исторические условия, создавшие то или иное расслоение народа на классы, сословия, политические партии, а также внутреннюю природу тех общих духовно-общественных сил, которые выразились в революции. Но можно идти и далее или, вернее, глубже. Историческая судьба народа, как и судьба индивидуальной личности, каково бы ни было влияние в ней среды, воспитания, условий жизни, а также случайных встреч и столкновений с единичными внешними её элементами, в последнем счете в каком-то смысле предопределена основным характером и призванием народа или личности, основной тенденцией его спонтанно-внутреннего развития. А так как такое спонтанно-внутреннее развитие индивидуальной и коллективной личности есть выражение неких первичных духовных ее сил, общего своеобразия ее религиозно-метафизического взгляда на жизнь и отношения к жизни, действие в ее душе глубочайших, т. е. религиозных, оценок, то наибольшей конкретной глубины достигает объяснение, которое в историческом явлении (в нашем случае — в русской революции) усматривает обнаружение некоторых первичных духовных сил и религиозной направленности.

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

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

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

\* \* \*

Национальное своеобразие русской революции, обусловленное своеобразием всей русской истории, шедшей по совсем иным путям, чем история западного мира, и исключительное своеобразие русского национального характера, умонастроения и склада верований, которое делает русского человека и Россию чем-то загадочным, непонятым и таинственным не только для западноевропейца, но и для русского, воспитавшегося на западных понятиях, — это своеобразие есть, конечно, бесспорный факт. Русская революция, так как она произошла, могла произойти только в России; русский социализм не есть социализм западный, а скорее, как определил его один из вождей германской социал-демократии, — социализм азиатский; русское революционное буйство и бесчинство, как оно изображено, например, в поэме «Двенадцать» Блока, имеет свою специфическую духовную природу, непостижимую и чуждую для европейца; «демократия» в России есть нечто совсем иное, чем демократия западная; методы управления, созданные революцией, носили также специфически русскую природу. И за всем тем русская революция странным образом легко и непринужденно укладывается в общечеловеческую историческую эволюцию, имеет в ней точное, определенное место, есть в известном смысле ее логическое завершение. Весь идейный ее материал, который, правда, она перерабатывает по-своему, заимствован с Запада; социализм и республиканизм, атеизм и нигилизм — все эти мотивы, которые, по мнению мыслителей, прежде утверждавших своеобразие России, казались абсолютно чуждыми русскому народу, заимствованы с Запада. Русский мужик и рабочий, по образцу своих английских и французских предшественников, бесчеловечно казнил своего монарха, который еще так недавно, под именем «Царя-Батюшки», был свособразной и, казалось, незыблемой национально-религиозной основой всего его государственного сознания; в Москве воздвигаются ламятники Марксу и Лассалю, и Спасская башня древнего Кремля, устоявшая перед нашествием Наполеона, вместо «Коль славен» играет теперь «Интернационал». Русский народ глумится над своей церковью, брест себе бороду, надевает иностранный «френч» и занимается всяческими «электрификациями» и «организациями». Конечно, легко сказать, — как говорят и думают

многие близорукие люди, — что все это делает совсем не русский народ, а кучка его насильников, не русского, преимущественно еврейского происхождения<sup>1</sup>. Это объяснение не только не верно фактически, ибо во всех этих деяниях принимает непосредственное и вольное участие и коренной русский человек, но оно прежде всего упрощает вопрос своей поверхностностью. Ибо самая власть и влияние инородцев на русскую судьбу есть загадка, требующая объяснения; и кто умеет беспристрастно видеть, тот должен признать, что эта власть есть в основе своей некое духовное обаяние, некий соблазн, которому легко поддается русская душа по собственному своему побуждению; здесь обнаруживается странное и, с точки зрения обычно национального чувства, оскорбительное сродство исконно русского духа с духом нерусским. Так нужно засвидетельствовать просто как факт, что характерная революционная мятежность еврейского ума нашла какой-то странный, но глубокий отголосок в мятежности столь чуждого ему в других отношениях русского духа, и только потому им и овладела<sup>2</sup>. Теория Маркса о классовой борьбе и восстании пролетариата, его призыв к низвержению старого европейского государства и буржуазного общества ответили какой-то давно назревшей, затаенной мечте безграмотного русского мужика. И как это ни странно сказать, но через воцарившийся в России «азиатский социализм», с одной стороны, совершается какой-то внутренний процесс европеизации России, ее приобщение, если не к европейским порядкам жизни, то к внешнему европейскому обличью, и, с другой стороны, обнаруживается великая притягательная сила России для Западной Европы, какая-то провиденциальная роль ее в судьбе Европы. Русская революция во всем ее неповторимо-национальном своеобразии выразила или осуществила нечто, все равно — положительно или отрицательно, что имеет какое-то кардинальное значение в судьбе общеевропейского человечества и — в национальном преломлении — выявила нынешнее состояние его духа, в известном смысле объяснила ему его путь. Русская смута есть смута общевропейская, и мы, русские, пережившие и осмыслившие ее, в известной степени чувствуем себя теперь экспертами и признанными диагностами болезни Европы. Глубокий духовный кризис, переживаемый теперь русским народом, есть завершение и вместе с тем поворотный пункт пути, по которому идет все человечество. Возьмите цепь великих духовных процессов и исторических событий, начиная с зарождения так называемого «нового века»: в XIV веке — духовный мятеж Ренессанса, в XVI — религиозная буря Реформации, в XVII — английская революция, в XVIII — гордыня просветительства, завершающаяся Великой Французской революцией, в XIX — утверждение демократии и одновременное народное рождение революционного социализма. Не есть ли русская социалистическая

революция начала XX века имманентное логическое завершение всего этого процесса? Духовный исторический процесс, текущий сплошным потоком, имеет как бы свой всплеск огромных волн, которые в тот или иной момент вздымаются и с разрушительной силой опрокидываются в разных странах, но все вместе определены силой и направлением всего потока. То, что отдельная такая волна нарастает в данный момент именно среди определенного народа, и то, что она принимает данную определенную форму, обусловлено и рядом частных причин, и прежде всего национально-историческими и духовными условиями данного народа. Английская пуританская революция могла совершиться только в Англии и была бы немислима во Франции; французская якобинская революция есть, как мы это знаем из Токвиля и Тэна,<sup>3</sup> отражение национально-исторических условий французской жизни; и точно так же русская социалистическая революция немислима нигде, кроме как в России. И несмотря на это, все эти революции суть последовательные и, несмотря на все их различия, в основе своей — родственные взрывы одних и тех же разрушительных сил, выношенных в духовном развитии европейского человечества. И даже своеобразие каждой из них укладывается в некий общий порядок, дает в совместном сочетании определенный единый ритм исторического развития. Мы видим в них постепенное ослабление внутренней интенсивности духовного напряжения и идейного богатства и одновременно с этим последовательное усиление экстенсивной силы, радикализма и широты захвата. Чтобы убедиться в том, стоит только сравнить, с одной стороны, Кромвеля с Лениным или Мильтона<sup>4</sup> хотя бы с Блоком и, с другой стороны, религиозно-политическую буржуазную английскую революцию с радикализмом якобинской французской и, наконец, с положительной всеобъемлющей русской социалистической революцией. С каждой новой волной глубокая идейная ее сила ослабевает и бледнеет, разрушительная же мощь и внешний объем возрастают. И, быть может, не будет ошибочным предположение, что с русской революцией цикл великих разрушительных волн этого потока исчерпался.

Если мы взглянемся теперь в духовное или идейное существо русской революции, то мы должны прежде всего признать, что — вопреки видимости — это существо не исчерпывается и не выражается адекватно социализмом. Это очевидно даже для внешнего политического наблюдения, ибо русская революция произведена в конечном счете крестьянами; крестьянин же нигде, в том числе и в России, не бывает социалистом. Этим мы отнюдь не хотим повторить распространенного среди эмиграции поверхностного мнения, что русская революция только прикрывала лживой видимостью идей и идеалов наготу безыдейного цинического буйства и

корыстного грабежа. Революция всегда осуществляется верой в ее идеалы активного меньшинства народа, образующего ядро ее участников, и всегда разнуздывает темный вихрь порока, бесчинства и корысти. Так было и в России. Сколько бы бессмысленного разрушения и чисто эгоистических корыстных действий ни привходило в революцию, ее подлинной силой была некая бескорыстная вера, порыв к какой-то объективной правде, и ее успех был определен стойкостью и бескорыстным самоотвержением фанатических служителей этой веры. Лишь в силу такой своей идейной природы, реальность которой мы считаем и социологически бесспорной и фактически удостоверенной беспристрастным наблюдением, русская революция становится вообще историческим явлением и тем самым явлением духовного порядка.

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

ности личности. Он вылился поэтому в форму веры в самочинную народную волю, веры, которая дала оправдание и идейную силу коммунистическому деспотизму. И если в этом участвовала вера в какое-либо положительное начало, это была вера в разум, в чисто рационалистическом смысле этого слова; русская революция жила убеждением, что, сбросив с себя все стеснения, разрушив все традиционные общественные устои и освободившись от всяких правовых ограничений, народная воля сможет разумно, т. е. подлинно целесообразно, устроить народную жизнь и утвердить общественную правду. Отсюда столь характерная для русской революции — не только в лице ее вождей-интеллигентов, но в лице ее народных представителей — наивная вера во всемогущество пауки, в возможность при помощи науки технически организовать жизнь, так что будет достигнуто высшее, последнее ее совершенство (причем ответственность за неудачи в этом отношении доселе возлагается на умышленное противодействие специалистов и ученых, стоящих на стороне врагов народа). Замечательно, что русская революция, обнаружив неслыханную вражду ко всякой духовной культуре — к религии, к праву, даже к внеутилитарному научному знанию (кокетничание с искусством не имеет серьезного значения и не идет в счет, и за ним нетрудно разглядеть грубый нигилизм и в этой области), проявила наивную и страстную веру в техническую цивилизацию и истинно идолопоклоннический культ всякой рациональной — технической и социальной — организации. Русской революции, конечно, совершенно чужд «культ разума» в смысле просветительства французской революции — «Разума» с большой буквы как высшего абсолютного начала, как объекта, хотя туманной и убогой, но все же религиозной веры. Напротив, русская революционная вера в разум есть до последнего предела довершенный нигилизм, отрицание всяческих высших, сверхчеловеческих начал, признание человеческого самочинного разума как утвержденной лишь в самой себе и не ведающей никаких высших норм инстанции человеческого самоустроения.

Если можно в краткую формулу свести русскую революционную веру, то ее можно выразить как нигилистический рационализм — сочетание неверия и отрицания всех объективных начал, связывающих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководясь прирожденным влечением к счастью и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной лишь технически рациональной организацией человеческой деятельности. Социализм есть лишь выражение этого нигилистического рационализма в области социально-экономической: то, о чем лишь робко мечтали западно-европейские массы и их вожди и что в их собственном сознании наталкивалось на непреодолимые духовные преграды в лице всей укорененной системы прав и культуры, —

попытка подчинить всю жизнь, в том числе ее глубочайшую, так сказать, физиологическую основу в лице хозяйственного кровообращения рациональной общественной регулировке — это было без малейших сомнений испробовано в России, ибо здесь было для этого и достаточное неверие в сверхрациональные основы культуры, в том числе и личность, даже как хозяйственного субъекта, и достаточная вера в простой человеческий разум, который с помощью кулака и плетки для неразумных и порочных легко и просто устроит человеческую жизнь.

Русская революция есть последнее действенное и всенародное проявление нигилизма — этого исконно русского умонастроения, вместе с тем тесно связанного с общечеловеческим развитием нового времени. Если мы теперь, наученные опытом русской революции, оглядываемся назад на наше духовное прошлое XIX века, то мы видим медленное, постепенное накопление грозовой атмосферы, которая разразилась в этой чудовищной буре. И пророчески предугаданные «бесы» Достоевского, и тургеневский Базаров, отрицающий всякие «принципы», ненавидящий барскую эстетическую, неутилитарную культуру и вместе с тем уверенный, что в анатомировании лягушек может быть достигнуто все знание, нужное человеку для жизни («резать лягушек и ругаться»), и реальный Бакунин, с легким сердцем подставляющий в Дрездене Мадонну Рафаэля под солдатские пули<sup>5</sup>, верующий в разрушение как единственное творчество, а также и традиционные русские администраторы, презирающие всякую гуманность и либерализм и твердо верящие в кулак и плетку как достаточные средства расправы и немудрящей жизненной правды, и Лев Толстой, отрекшийся от искусства, культуры, государства, исторической религии и твердивший, что «достаточно человеку одуматься, понять и разумно устроить жизнь», чтобы достигнуть совершенства, — все это — различные проявления одной стихии нигилистического рационализма, того типического русского бунтарства, которое привело к катастрофе русской революции.

Но где же лежат исторические корни этого нигилизма? И здесь мы снова должны отметить сплетение национального со сверхнациональным. Замечательно, что Тургенев, введший этот термин для характеристики образовавшегося в 50-х годах XIX века нового русского умственного типа, заимствовал его из немецкой литературы: этот термин был пущен в ход для критики рационализма немецкой философией чувства начала XIX века (если не ошибаемся, — Якоби). Исторические же истоки русского нигилизма восходят к вольнодумному кружку вельмож Екатерины II, т. е. к французскому просветительству XVIII века. Ведь именно это вольнодумное «вольтерьянство» дворянства посеяло первые семена нигилизма в России, и корни от них постепенно проходили во все более



глубокие слои русской почвы, захватив во второй половине XIX века слои «разночищев» — единственный в России промежуточный слой между дворянством и народом, — породив в нем нигилизм 60-х годов и революционный радикализм 70-х годов и к началу XX века достигнув последних глубин народных масс. Но в известном смысле этот нигилизм имеет еще более отдаленного предшественника в России. Век Екатерины невозможен был без духа Петра Великого и его реформ. Гениальный государственный реформатор России в каком-то смысле был бесспорно первым русским нигилистом: недаром большевики еще при последнем ограблении церкви с удовлетворением ссылались на его пример.

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

Мне кажется, что если вдуматься достаточно глубоко и окинуть широким взором общеевропейское (в том числе и русское) историческое прошлое, то мы увидим, что русская революция есть последнее завершение и заключительный итог того грандиозного восстания человечества, которое началось в эпоху Ренессанса и заполняет собой всю так называемую «новую историю». В самых разрозненных формах через ряд ступеней или эпох, из которых каждая отрицает предшествующую, стоит к ней в отношении диалектической противоположности и вместе с тем восполняет и завершает ее, развивается одна историческая тема: эта тема есть свобода, основанная на самочинности человеческого духа. Религиозно-общественной идеей средневековья была идея теократии: идеал утверждения царства Божия, установления правды на земле через подчинение человека власти, авторитет которой имеет неземное, божественное происхождение и руководится высшей религиозной правдой. Эта идея имеет своим источником христианское сознание подчиненности земного небесному, зависимости всяческой земной правды от устремленности к Царствию Небесному, религиозной иерархичности мирового бытия. Но эта система была основана также на забвении одной кардинальной истины христианского сознания — истины о личной свободе как основном условии религиозно-осмысленной жизни. Это гениально постигнуто и выражено Достоевским в «Легенде о Великом Инквизиторе»: «Ты возжелал, —

говорит Великий Инквизитор Христу, выясняя противоположность между теократией и первичным замыслом христианства, — свободной любви человека, чтобы человек пошел за Тобой, плененный и прельщенный Тобой»<sup>6</sup>. Великий принцип Богосыновства человека нашел свое выражение в авторитете власти Отца и исходящей из него иерархии, но не в свободной любви Сына. Истина была явлена и открыта, и осталось только, казалось, сверху, с высоты церковного авторитета, обладающего ею, осуществлять ее и подчинять ей человеческую жизнь. Было забыто, что в христианстве истина совпадает с «путем и жизнью», что она живет в глубочайших недрах жизни и осуществляется лишь в пути, который человек, повинувшись ее зову, вольно сам избирает. Было забыто, что истина есть любовь, а любовь есть свобода.

Из этого несовершенства, из этого внутреннего противоречия теократии, в которой завет любви осуществлялся силой принуждения и человечество было направлено к вольному Богосыновству через рабское подчинение святыне власти, родилась основная тема новой истории. Эта тема есть свобода, свободное творчество человека, верховные права творческого человеческого духа, добывание истины и строительства жизни из имманентного, внутреннего источника человеческой личности. Первое и высшее свое выражение этот новый дух находит в ренессансе, в упоении художественного творчества, в требовании простора для творческих сил человека, в открытии природных основ человека, гармонии между природой и человеком, в жажде овладения природой и слияния с ней, в безмерном влечении вдаль и вширь — словом, в фаустовском духе. Это есть первый и открытый мятеж против христианства и вместе с тем попытка христианскую идею личности и ее свободу — ибо античность этой идеи не имела — осуществить средствами языческого мирозерцания. Разрушительный характер этого мятежа долго не давал себя чувствовать, и, напротив, связанное с ним освобождение творчества принесло такое богатство новых духовных плодов только потому, что в средневековом христианском воспитании человечество накопило огромный запас потенциальных творческих сил. Из этого источника родилась новая, свободная, рациональная наука: от Леонардо да Винчи и Джордано Бруно идет прямой путь к Декарту и Галилею, к эпохе рационалистического естествознания XVII века.

Реформация есть восстание в области самой христианской религиозности. Ее тема есть восстановление и утверждение имманентной человеческому духу внутренней религиозности. Эта необходимая, объективно оправданная задача утверждения внутренней религиозности, поклонения Богу в духе и истине, осуществляется еще, однако, также в мятежной форме религиозного индивидуализма, отвержения исторического предания церкви, восстания свободной

религиозной личности против сверхличного духа соборной святости человечества. Свобода утверждается в отъединении, а не в любовном слиянии душ; личность, упоенная своим вольным общением с Богом, не раскрывается через это общение, а, напротив, перестает ощущать свои сверхличные онтологические корни, питаться живыми соками религиозной жизни, циркулирующими лишь во вселенском духе христианского человечества, и потому обречена на засыхание и религиозное увядание. Этот роковой процесс также не сразу дал себя чувствовать, потому что первый, творческий период реформации целиком жил за счет безмерной религиозной энергии духа, накопленной в средневековье. Но не только иссыхание и обеднение религиозной жизни в позднейшем протестантизме, вплоть до либерального, уже ни во что не верующего протестантизма нашего времени, а главным образом общественно-политические плоды протестантизма свидетельствуют, что в его одностороннем индивидуализме религиозная свобода куплена слишком дорогой ценой потери самого источника религиозного питания. Ибо уже с самого начала, с XVI века и в особенности в XVII веке, религиозный мятеж протестантизма привел к мятежу политическому, суровый религиозно-страстный пуританский дух завершился безрелигиозным пафосом «прав человека и гражданина» и привел к полной секуляризации государственно-общественной жизни.

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

Но едва только успело образоваться светское национальное государство (или, вернее, оно еще не успело образоваться), как те же мистические силы, которые его создали, начали его разрушать. Идея самочинной свободы человеческой личности, еще в религиозно-пуританском облачении произведшая революционные потрясения XVII века, вскоре сливается с рационализмом, этим духовным плодом ренессанса. От Декарта до Гуго Гроция<sup>7</sup> прямой путь ведет к Локку, к скептическому неверию Юма, к поверхностному и фривольному французскому просветительству XVIII века, из которого, в свою очередь, родилась политическая свобода и демократия XIX века. Либерализм и демократия есть порождение духа самочинности, уже совершенно отрешенного от религиозного питания, оторвавшегося от онтологических корней и внутренне опустошенного. И протестантская вера в религиозное достоинство челове-

ского духа, и стихийное ренессансное ощущение творческой мощи человека, и даже вера рационализма — в основе своей все еще религиозная — во «внутренний свет истины», открывающийся в человеческом разуме, заменяется пустой, лишенной конкретного содержания гуманистической верой в человека вообще и его моральную благодать, верой в «человечность» и ее прогрессивное развитие. Но уже катастрофа Великой Французской революции, порожденная гуманистическим просветительством XVIII века и через ряд исторических шатаний доведшая человечество до эпохи демократии, должна была существенно подорвать эту плоскую веру. В начале XIX века, в эпоху реакции и романтики, мы имеем какой-то краткий момент глубокого раздумья европейского человека о правильности пути, по которому оно пошло (достаточно упомянуть здесь Жозефа де Местра<sup>8</sup> и его единомышленников, немецкий романтизм и немецкую идеалистическую философию, в особенности Гегеля). Социально-политическая история пошла, однако, дальше по старому пути. XIX век есть век демократии. Но подобно тому, как рождение светской государственности совершается с назреванием демократического бунта против него, так и одновременно с утверждением демократии начинается восстание против нее в лице социализма.

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

и стихия его собственной общественной жизни. И этот принцип дерзновения, мечта к постройке вавилонской башни «своею собственной рукой», как это поется в гимне «Интернационал», осуществляется путем подавления всяческой реальной свободы, путем отрицания всех духовных корней и основ человеческого бытия. Социализм есть последний итог великого восстания человечества и вместе с тем результат его совершенного истощения — полного духовного обнищания блудного сына за долгие века блуждания вдали от отчего дома и его богатства.

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

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

Россия не знала также теократии в западно-европейском смысле слова. В религиозном развитии Запада и Востока есть одно коренное различие, источник которого заложен в последних глубинах своеобразия религиозно-творческого духа Запада и Востока. В то время как на Западе религиозное творчество с самого начала вложилось в дело внешнего жизненного строительства и восприятие христианства означало для западно-германских народов вступление в суровую теократическую школу морального, государственного и гражданско-правового воспитания, в России великая духовная энергия, почерпаемая из безмерной сокровищницы православной веры, шла едва ли не целиком в глубь религиозного развития духа, почти не определяя эмпирическую периферию жизни; во всяком случае она не определила собой общественно-правового уклада русской жизни, не воспитала веры в какие-либо освященные ею принципы гражданских и государственных отношений<sup>9</sup>. Поэтому, с одной стороны, в духовной глубине, скрытой от измен-

чивости и колыханий исторических волн, дольше могла сохраниться чистота церковной веры, и не было той жизненной потребности в борьбе с ней, в разрывании ее уз, которую испытал западный мир; с другой стороны, остались неразвитыми и неукрепленными те промежуточные между религиозным духом и жизненной эмпирией сферы права и морали, которые на Западе так прочно привиты теократическим воспитанием. Этим своеобразием определена религиозно-историческая судьба России.

Из всех достижений западно-европейской культуры Россия издавна обрела только одно — сильную государственную власть, которая первоначально выросла в ней не из процесса секуляризации и не в борьбе с теократией, а из самых недр православной веры: «Царь-Батюшка», Помазанник Божий был в народном сознании единственным носителем и верховной инстанцией эмпирически-общественного осуществления религиозной правды, единственным звеном, соединяющим религиозную веру с историческим строительством. Это придало монархии огромную, безграничную силу, с которой в государственно-исторической сфере не конкурировала никакая иная власть, даже и сила Православной Церкви. Поэтому, когда для России пробил час вступления на путь западно-европейской новой истории, когда в нее проник дух секуляризации и самочинного строительства жизни, этот дух стал творить свое дело совсем иными путями, чем на Западе. На Западе этот процесс должен был начаться с могущественного и совершенно спонтанного духовного и религиозного движения — с ренессанса и реформации; он должен был действовать изнутри, потрясти сначала церковное сознание и жизненно-философское мирозерцание. Секуляризованная культура и национальная государственность есть там зрелый и постепенно нараставший плод этого духовного развития. У нас в этом не было надобности. У нас дело началось сразу как бы с периферии — с секуляризации государственной и связанных с ней внешних, гражданских, юридических форм культуры. Когда эти, идущие от периферии культуры и зародившиеся лишь на пороге XVIII века тенденции начали проникать в глубины личного духа, на Западе первый творческий период этого процесса был уже изжит, и уже явно проступали симптомы вырождения и разрушения, как последние его результаты. А когда в России — лишь во второй половине XIX века — то же движение раскрепощения и секуляризации начало проникать из культурных кругов в низший слой народа и когда оно в начале XX века охватило народные массы, Запад уже изжил все потенции «освободительного» духа и дошел до идеи, в которой выразились агония и саморазложение этого духа, — до социализма.

Вот почему в том духовном процессе, который был у нас как бы запоздавшим суррогатом ренессанса и реформации, нам приш-

лось питаться уже не богатыми сочными первыми плодами западного духа, а лишь последними черствеющими крохами и разлагающимися объедками с его пиршественного стола.

Но что важнее всего: именно они более всего пришили нам по вкусу, ответили какой-то своеобразной потребности нашего русского «освободительного» духа. Понять это нетрудно. Все промежуточные творения нового западного духа выражают ту стадию его развития, когда он сбросил с себя церковную опеку, но в глубине своего как будто свободно творящего духа сохранил глубокие, неизгладимо запечатленные следы пройденной им теократической школы. Секуляризованная, основанная на личной свободе культура новой западной истории создала ряд нерелигиозных и вместе с тем «священных начал», на которых она твердо покоится и которые сами коренятся в непосредственной вере в них. Национальность, собственность, семья, государственная власть, «права человека и гражданина», «личное достоинство» — все это светские следы и отражения давнишнего теократического воспитания. Разложение духовно-онтологических, по существу, религиозных основ бытия шло на Западе в течение всей новой истории постепенно, путем их преобразования, придания им обмирщенной формы, сквозь которую еще доселе просвечивает их исконное существо. Поэтому процесс не мог носить подлинно разрушительного характера, или последний начал сказываться лишь очень поздно. Поэтому не раз за это время доведенная до края бездны, впадая в ужас анархии, Европа спасалась из нее своим консерватизмом, своей верой в священные принципы.

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

Поэтому именно Россия была как бы изначально предназначена сказать последнее слово в этом духовном движении самоотрицания культуры, которое с неизбежностью выросло из замысла дать само-

чинное, самодовлеющее, отрешенное ее утверждение. Чисто конкретно-исторически ярость и разрушительность русской революции родились из глубокой, не только экономически-классовой, но именно духовно-культурной отчужденности между русскими народными массами и образованными слоями русского общества, пытавшимися насадить в России европейскую культуру и сами ею отчасти уже пропитавшимися. С того момента, как рухнула монархия, эта единственная опора в народном сознании всего государственно-правового и культурного уклада жизни, — а она рухнула в силу крушения в народном сознании религиозной веры в «Царя-Батюшку» — должны были рухнуть в России все начала государственной и общественной жизни, ибо они не имели в ней самостоятельных основ, не были сами укоренены в духовной почве. Русский народ потерял исконную цельность религиозной веры, он оторвался от старого и почувствовал, как Илья Муромец, тридцать три года пролежавший на печи, потребность расправить свои силы, пожить самочинно, стать самим хозяином своей жизни; но он не обрел и не мог обрести никакой новой положительной веры и потому обречен был впасть в чистый нигилизм — отречься от родины, от религии, от начала собственности и труда. Русский нигилистический коммунизм — этот «азиатский» социализм — и есть выражение этого отречения и универсального отрицания; все его положительное содержание и упование ограничивается русским «авось» — наивной верой, что «трудовой народ», все разрушив, как-нибудь все самочинно наладит и с помощью сильного кулака принудит всех соучаствовать в неведомой, новой гармонии на опустошенной земле. Конечно, как это бывает во всех революциях, возникших из слепого потрясения власти, ее официальные лозунги и сознательные принципы действия далеко не адекватны стихийному духовному существу сил, ее породивших. Можно сказать, что при всем своем безумии она чрезмерно рациональна и в этом смысле европеизирована по сравнению с духом, ее породившим, и это есть отчасти результат существенного соучастия в ней инородческого элемента. Но все же в основном своем существе русская революция есть адекватное выражение нигилистического рационализма той предельной, лишенной всякого духовного содержания и духовного корня самочинности устрояющего свою жизнь человеческого разума, которая есть последний результат развития нового западного духа, но которая на Западе, в силу всего его прошлого, не могла доселе действительно и сполна осуществить себя, но зато нашла своего выразителя в русском народе в тот момент, когда эта западная идея запала в его цельную, наивную и неискушенную душу.

Каков же в итоге религиозно-исторический смысл русской революции?



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

В России, однако, тот же итог подведен катастрофически, продемонстрирован воочию с потрясающей силой, и потому из России, по-видимому, этому итогу суждено действительно повлиять на дальнейшее развитие человечества.

Этот итог, который ближайшим образом означает экспериментальную проверку и в результате ее — самоупряднение социализма, имеет в действительности гораздо более глубокое значение и универсальное содержание. Социализм сам по себе есть лишь последний этап всего духовного развития нового времени; его разрушительная — в отношении существующего культурно-общественного уклада — тенденция есть вместе с тем завершение, доведение до последнего конца всех заветных стремлений нового времени. Правда, целая духовная бездна как будто отделяет материалистический и нигилистический социализм — это самое крайнее выражение духовного обеднения человечества — от роскошных, многообещающих, блещущих духовным богатством и избытком сил первых форм этого движения. И все же между ними есть глубочайшее внутреннее родство, такое же родство, какое есть между идеализирующим, одухотворенным портретом и грубой, но меткой карикатурой одного и того же лица. «Героическая ярость»<sup>10</sup> мятежного пантеизма Джордано Бруно живет в вульгарной ярости социалистической революции; вдохновенная мечта Леонардо да Винчи об овладении тайнами природы, о власти человеческого разума над ней в старческой выродившейся форме звучит в глупых речах об «электрификации» как источнике спасения челове-

ства; юношеская утопия неистового Кампанеллы о «солнечном государстве», о вселенском царстве, управляемом единой властью, которая рационально строит его хозяйственную и социальную жизнь, эта утопия продолжает жить в мечте об интернационале. Последний отголосок роскошного, упоенного мирской красотой буйства людей ренессанса еще звучит в безобразном и хаотическом буйстве русского мужика, опрокинувшего все преграды старого мира; и мрачный огонь угрюмого религиозного фанатизма Кальвина и английских пуритан разгорелся в адское пламя революционного фанатизма, творящего оргии человеческого жертвоприношения в подвалах русских «чрезвычайек».

Русская революция есть историческое *reductio ad absurdum*<sup>11</sup>, экспериментальное изобличение неправды идеала самочинного устройства жизни, руководившего человечеством за все последние века. В ее лице совершается крушение вавилонской башни, которая строилась человечеством в течение четырех веков. Путь, на который человечество вступило с эпохи Ренессанса и Реформации, пройден до последнего конца; «новая история» кончается на наших глазах. И начинается какая-то подлинно «новейшая история», какая-то совершенно иная эпоха.

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

Те, кто еще не до конца уразумел великий исторический смысл переживаемого нами катастрофического времени, усматривают в таких мыслях болезненную и слишком крайнюю реакцию, бессмысленную, неосуществимую и вредную мечту о восстановлении средневековья<sup>12</sup>, нелепую попытку вычеркнуть из истории всю великую страницу новой истории со всеми ее духовными достижениями. Но это основано на недоразумении. Всякое отречение от прошлого, всякое огульное отрицание его есть зло и заблуждение. История никогда не поворачивает назад, не восстанавливает прошлого, она всегда идет неизменно вперед; и если бы даже прошлое могло быть возрождено, оно уже не было бы старым прошлым именно потому, что было бы прошлым возрожденным, что между ним и подлинным прошлым лежал бы незабываемый, неистребимый и поучительный опыт эпохи, низвергшей это прошлое. Но история не идет и прямолинейно, не есть сплошное и непрерывное «прогрессивное движение» по одному прямому пути; она движется зигзагами или, быть может, спиралью: пройдя круг развития в одном направлении, она вынуждена с новой отправной точки и на новом уровне некоторое время снова идти почти параллельно пути, который она уже раз проходила. История движется диалектически, одновременно

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

Если заполнить конкретным духовным содержанием эту методологическую схему исторического развития и применить ее к обсуждаемому нами кризису, то, я думаю, мы должны будем выразить телеологически необходимый — хотя отнюдь тем самым еще не предопределенный — исход из него следующим образом: не может быть и речи о простом возврате к преодоленному прошлому средневековья, о сплошном и коренном отрицании глубочайшей движущей духовной силы нового времени. Человечество стоит снова на перекрестке путей, и оно изберет правильный и исторически необходимый путь, если новым путем пойдет к прежней цели. Ведь мечта средневековой теократии так же до конца избличена, как и мечта самочинного человеческого самоустроения. И в отношении этой ложности теократического идеала самый замысел новой истории был правомерен и исторически обоснован. Это был замысел осуществления духовной свободы, насаждения правды на земле не извне и сверху, а из глубины, из самых первооснов творческого человеческого духа; в этом замысле содержалось исправление односторонности теократического начала, попытка подлинного осуществления христианского начала богочеловечества, коренного соучастия свободного человеческого духа в Божьем творчестве. Основное заблуждение нового времени состояло лишь в том, что свобода была отождествлена с бунтом; творческие глубины человеческого духа пытались утвердить отрешением их от божественной почвы, в который они укоренены и через которую они только и могут питаться. Человечество думало достигнуть неба, оторвавшись от своих корней и свободно паря в воздухе; оно хотело как будто владеть небом и подчинить его себе. На самом же деле дорости до неба можно только, будучи с самого начала, через глубины духовно-исторической почвы укорененным в нем самом. Бунтарское человекобожество нового времени должно уступить место органическому, истинно творческому богочеловечеству, творческая сила которого заключена именно в его религиозном смирении. Наступает или должна наступить эпоха подлинной зрелости человеческого духа, одинаково чуждой и суровой трансцендентной духовной дисциплине его детства в лице средневековья, и бунтарскому блужданию его юношеского периода. В зрелости идеалы и верования детства снова воскресают в нашей душе, но мы уже не наивно подчиняемся в их лице внешней духовной силе, воспитывающей нас, а истинно свободно воспринимаем их личным свободным духом, который, исходя из последних собственных глубин, через них укоренен в

высшем срехиндивидуальном и сверхчеловеческом начале. Эпоха, все творчество которой было основано на отрицании высших духовных сил, питающих человеческий дух, должна смениться эпохой, свободное творчество которой всецело укреплено укорененностью человеческого духа в высшем духовном начале.

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

### ПРИМЕЧАНИЯ

Текст статьи печатается по книге: *Франк С. Л.* По ту сторону правого и левого: Сб. статей/Под ред. В. С. Франка. — Париж, 1972.

<sup>1</sup> Сложная и болезненная тема участия евреев в русской революции волновала и Н. А. Бердяева, посвятившего анализу этой проблемы ряд страниц. Наиболее развернутое изложение этой темы мы находим в книге «Смысл истории» (Берлин, 1923). В заключении главы V «Судьба еврейства» Бердяев следующим образом характеризует свою позицию: «Никакой вульгарный антисемитизм не может быть оправдан религиозным постижением судьбы еврейства. Окончательное разрешение еврейского вопроса возможно лишь в плане эсхатологическом» (Бердяев Н. А. Смысл истории. — Париж, 1969. — С. 128). Центральное место в разработке этой темы Н. А. Бердяевым занимает идея «еврейского мессианства». В «Философии неравенства» Н. А. Бердяев писал: «Всякое мессианское сознание имеет своим истоком мессианское сознание еврейского народа. Дух мессианства чужд был арийским народам. Он раскрывался лишь в еврейском напряженном ожидании Мессии, в еврейском сознании себя избранным народом Божиим. Еврейское сознание не было националистическим и еще менее было оно сознанием империалистическим; оно было сознанием мессианским. Христос-Мессия явился в еврейском народе, но Он явился для всех народов мира, для всего мира. И после явления Христа невозможен уже в христианском мире еврейский мессианизм. Не может уже быть избранного народа Божьего, в котором явится Мессия» (с. 367). И далее: «Те, которые считали русский народ народом-богоносцем, многое восприняли от древнееврейского духа. В мессианском огне может сгореть и бытие национальное, и бытие империалистическое» (с. 368). «Социализм, как мировое явление, имеет религиозно-иудаистический исток. В нем действуют те же начала, во имя которых был отвергнут Христос евреями. Еврейский хилизм, исполненный надежд на чувственное Царство Божие на земле и ожидания Мессии, который осуществит земное царство и земное блаженство еврейского народа, не принимает гайны Голгофы, несовместим с явлением Мессии-Распятого. Еврейский народ в разгоряченной апокалиптической атмосфере ждал не христианского Мессию, а социалистического Мессию, не христианского тысячелетнего царства, а социалистического тысячелетнего царства. Соблазн социализма, соблазн земного царства и блаженства без жертвы Христа и Распятого, без прохождения через Голгофу и привел к отвержению Христа и к крестной Его муке. Тут завязался узел всемирной истории. Тут определилась трагическая судьба еврейского народа как оси всемирной истории» (с. 470—471) (Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 4. — Париж, 1990).

В иной плоскости рассматривал эту тему Г. П. Федотов, который в своей программной работе «Трагедия интеллигенции» писал: «Освобожденное духовно с 80-х годов из черты оседлости силой европейского «просвещения», оказавшись на грани иудаистической и христианской культуры, еврейство, подобно русской интеллигенции Петровской эпохи, максимально беспочвенно, интернационально по сознанию и необычайно активно под давлением тысячелетнего пресса. Для него русская революция есть дело всеобщего освобождения. Его ненависть к царской и православной России не смягчается никакими бытовыми традициями. Еврейство сразу же занимает в русской революции руководящее место. Идеино оно не вносит в нее ничего, хотя естественно тяготеет к интернационально-еврейскому марксизму. При оценке русской революции его можно было бы сбросить со счетов, но на моральный облик русского революционера оно наложило резкий и темный отпечаток» (Федотов Г. П. Полн. собр. статей: В 6 т. Т. 1: Лицо России. — Париж, 1988. — С. 113—114).

В. В. Розанов, которого всю жизнь мучил этот «вопрос», в «Апокалипсисе нашего времени» отмечал: «Евреи — самый утонченный народ в Европе. Только по глупости и наивности они пристали к плоскому дну революции...» (Розанов В. В. Уединенное. — М., 1990. — С. 418).

<sup>2</sup> О попытках «овладения» русской душой германским духом много писал Н. А. Бердяев. Впервые эта идея намечена в статье «О „вечно бабьем“ в русской душе», написанной в качестве отклика на книгу В. В. Розанова «Война 14-го года и русское возрождение». В своей статье Бердяев писал: «Великая беда русской души в том же, в чем беда и самого Розанова, — в женственной пассивности, переходящей в «бабье», в недостатке мужественности, в склонности к браку с чужим и чуждым мужем» (Бердяев Н. А. Собр. соч. — Париж: YMCA-press, 1983. — Изд. продолж. Т. 3. — С. 361). Основные положения этой статьи были остроумно высмеяны В. Ф. Эрном в статье «Налет валькирий» (Эрн В. Ф. Меч и крест. — М., 1915. — С. 92—103). В «Философии неравенства» Бердяев развивает свою любимую идею: «Тайна души России и русского народа, разгадка всех наших болезней и страданий — в недолжном, в ложном соотношении мужественного и женственного начала» (Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 4. — Париж, 1983. — С. 269). «Мужественный германский дух давно уже ставил себе задачей цивилизовать женственную русскую землю, он навязывался ей в мужья. Сложными многообразными путями действовал германский дух: и через Маркса, и через Канта, и через Штейнера, и через других учителей, соблазнявших нас и ослаблявших русскую волю» (Там же. — С. 274).

<sup>3</sup> *Токвиль Алексис* (1805—1859), французский социолог, историк и государственный деятель. *Тэн Ипполит* (1828—1893), французский философ, психолог и историк. Его исторический труд «Происхождение современной Франции» (т. 1—5) опубликован на русском языке в 1907 году.

<sup>4</sup> *Кромвель Оливер* (1599—1659), английский государственный деятель, отличавшийся деспотизмом, после казни короля — пожизненный протектор соединенных республик: Англии, Шотландии и Ирландии. *Мильтон Джон* (1608—1674), английский поэт, публицист и государственный деятель; автор знаменитых поэм «Потерянный рай», «Возвращенный рай», революционной трагедии «Самсон-борец».

<sup>5</sup> Речь идет о неосуществленном предложении М. А. Бакунина защитить позиции «революционеров» картиной Рафаэля в надежде, что в нее не будут стрелять.

<sup>6</sup> «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. — СПб.: Просвещение, б. г. — Т. 16: Братья Карамазовы. — С. 437). «Легенда о Великом Инквизиторе» — одному из величайших творений Ф. М. Достоевского, посвящена обширная литература; о ней писали В. В. Розанов,

Д. С. Мережковский, Вяч. Иванов, Н. А. Бердяев, Л. Шестов, С. Н. Булгаков и др.

<sup>7</sup> *Гроций, Гуго де Гроот* (1583—1645), голландский юрист и государственный деятель, сторонник теории первобытного коммунизма. Основное сочинение — «О праве войны и мира», пер. с лат., кн. 1—3 (М., 1956).

<sup>8</sup> *Местр Жозеф Мари де* (1753—1821), французский католический философ и политический деятель. Специально о Жозефе де Местре писали Н. А. Бердяев и Л. П. Карсавин.

<sup>9</sup> Эта мысль в несколько иной редакции выражена в статье «De Profundis»: «Русский религиозный дух уже давно перестал нравственно укреплять народ в его будничной трудовой жизни, пропитывать нравственными силами земные экономические и правовые его отношения. И потому здоровый, в основе реалистический инстинкт народа оторвался от духовного корня жизни и стал находить удовлетворение в неверии, в чисто отрицательной освобожденности, т. е. разнузданности мысли и чувства. Все лучшее, благородное и духовно-глубокое стачовилось мечтательно-бессильным, а все сильное и практически-действенное — темным и злым» (Из глубины: Сб. статей о русской интеллигенции. — М., 1991. — С. 319—320).

<sup>10</sup> В переводе Я. Емельянова — о «героическом энтузиазме» (см.: *Джордано Бруно. О героическом энтузиазме.* — М., 1953).

<sup>11</sup> Сведение к абсурду (лат.).

<sup>12</sup> О завершении новоевропейской истории и наступлении новой эпохи, в своих фундаментальных характеристиках напоминающей эпоху средних веков, писали П. А. Флоренский и Н. А. Бердяев, автор книги «Новое средневековье» (Берлин, 1924).

*Публикация и примечания А. Т. Казаряна.*

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

---

Разрешение напечатать каталог-библиографию брюссельского издательства «Жизнь с Богом» было получено лично от его директора Ирины Михайловны Посновой во время ее визита в Москву на Конгресс соотечественников в августе этого года. Она также предоставила нам вступительную статью, что было большой любезностью с ее стороны. Благодаря этому читатель имеет возможность узнать об истории создания издательства «Жизнь с Богом», основных этапах его развития, получить много интересной и полезной информации.

*Ирина ПОСНОВА*

## ИЗДАТЕЛЬСТВО „ЖИЗНЬ С БОГОМ“

История издательства «Жизнь с Богом» насчитывает уже более 45 лет. Открытие русского религиозного издательства в Бельгии было закономерным: после первой мировой войны известный бельгийский кардинал Мерсье пришел на помощь русским людям. Он организовал переезд русских сирот из приюта Св. Георгия в Константинополе в Бельгию. В своих пастырских посланиях к духовным лицам и мирянам своей епархии кардинал Мерсье призывал помочь обездоленным людям, оказавшимся в тяжелом положении. Он основал фонд «Бельгийской помощи русским», благодаря которому несколько сот русских смогли получить высшее образование в Лувенском университете. Кардинал Мерсье внес в этот католический университет экуменический дух: до этого в университет принимались только католики. Автор этих строк тоже была стипендиаткой этого фонда.

Идея о русском религиозном издательстве возникла в последние годы второй мировой войны. Готовя свою докторскую дис-

сертацию при Лувенском университете, я поехала на каникулы к подруге в Лимбург, где в то время на шахтах работало около 10 000 русских военнопленных. На работе общение с ними было строго запрещено, но в монастырской больнице была отведена палата для русских, где на лечении находились те, кто получил травму на шахте или подорвал здоровье после трудного перехода пешком через всю Германию. Посещение больных было свободным. Бельгийцы относились к русским с большой симпатией. Среди больных пленных были люди, подавленные горем, обрушившимся на них, тяжело переживавшие катастрофу войны. Эти люди поддались на обман Гитлера, обещавшего покончить с коммунизмом, добровольно сдались в плен, после чего они оказались в аду концентрационных лагерей, откуда их посылали на принудительные работы. Многие из них, анализируя пережитое, задавались вопросом о смысле жизни: «Есть ли смысл жить, когда на свете существуют такие тираны, как Гитлер и Сталин?» Невежественные в религиозном отношении, русские пленные пришли к главному вопросу: «Существует ли Бог?». Их глубоко взволновали рассказы о жизни святых.

«С помощью Бога и мы можем сделать добро в этой жизни». Быстро проявился интерес к религии. Некоторые просили что-нибудь почитать, и я с сожалением констатировала, что подходящей для них литературы нет.

Это был период Сталинграда. Возросший интерес к русским вызвал в студенческих и академических кругах желание прослушать мое свидетельство о возможности возрождения религиозности среди русских, об их искании Бога. Некоторые из моих слушателей пришли к выводу о необходимости помощи русским в обретении веры.

Бenedиктинский аббат монастыря Св. Андрея во Фландрии\* Монсенъор Теодор Нев согласился возглавить работу по религиозному просвещению русских. Профессором Лувенского университета Морреном и его супругой 13 мая 1945 года, в годовщину явления Божией Матери в Фатиме, был создан «Бельгийский Комитет Религиозной Документации о Востоке», в котором действовали две секции: экуменическая под руководством г-жи Моррен и русская — под моим руководством. Чета Морренов содержала в Лувене дом, где постоянно проживало около 20 студентов, из них треть были, как правило, иностранцами.

---

\* Бенедиктинцы — древнейший монашеский орден, основанный св. Венедиктом Нурийским (480—547), патриархом и законодателем монашества на Западе. Св. Венедикт равно чтится Восточной и Западной Церквями. Бенедиктинские монахи занимались миссионерской деятельностью по всему миру (Конго, Китай, Южная Америка и т. д.).



Такого же рода пастырскими проблемами был озабочен о. Валент Роменский, ревностный православный пастырь из г. Льежа. Мы решили развивать нашу деятельность в братском сотрудничестве с православными. Сотрудничество с о. Валентом длилось около 30 лет, до самой его смерти.

Помимо остро нуждающихся в духовной поддержке русских военнопленных в Западной Европе к концу войны оказалось несколько тысяч русских и украинских женщин, которые вышли замуж за иностранцев (бельгийцев, итальянцев, французов), находясь на принудительных работах на немецких заводах. Просвещением этих женщин, оказавшихся в совершенно новых для них условиях жизни, занимались украинские отцы-редемптористы\*. Из сочувствия к этим женщинам и необходимости помочь им преодолеть моральные и другие трудности приспособления к условиям жизни в незнакомой стране были основаны религиозно-семейные журналы «Жизнь с Богом» в Брюсселе и «Христианская жизнь» в Льеже. В докладе, сделанном на праздновании 25-летия издательства «Жизнь с Богом» 13 мая 1970 года, о. Валент Роменский сказал: «Мы издавали два религиозных журнала: католический — «Жизнь с Богом», который стал известным издательством, и православный — «Христианская жизнь». По моему мнению, мы встречаемся здесь с замечательным экуменическим фактом, ибо эти два журнала носили разные названия, но их содержание было практически одинаковым (разнились они только в одной странице, которая обычно отводилась под сообщения из православной или католической жизни. Журнал выходил с 1945 по 1957 год, вплоть до того времени, когда о. Валент по болезни уехал на юг Франции. — И. П.). Мы договорились с И. М. Посновой о том, что каждый из нас мог свободно пользоваться одними и теми же текстами, если они ему подходили, или же исключать то, что не подходило для журнала с точки зрения католической или православной».

В Риме заинтересовались нашим издательством после того, как священники, посетившие лагерь для перемещенных лиц, так называемых «Ди-Пи», в Германии и Австрии, написали в отчетах о своей пастырской работе, что они нашли достаточно людей, интересующихся религиозными проблемами, и были бы рады оставить им духовную пищу нашего издательства для молитв и размышлений. Кардинал Тиссеран, возглавлявший Восточную Конгрегацию в послевоенные годы, решил, что для такой важной работы необходимо учредить центр, в котором одновременно по-

---

\* Орден редемптористов основал Св. Альфонс де Лигори. Устав ордена был одобрен Святым Престолом в 1749 г. Орден посвятил свою деятельность проповеди и миссионерству.

мещался бы и русский католический приход, и религиозное издательство. Таким центром стал дом на авеню де ля Куронн в Брюсселе. Настоятелем прихода в 1955 году был назначен о. Антоний Ильц. Кардинал Тиссеран был человеком широких взглядов и поощрял сотрудничество с православными. Когда в 1947 году о. Валент Роменский подготовил к изданию подробный Молитвослов для восточных христиан, текст был отправлен на цензуру в Конгрегацию. Последовало решение: в Молитвослове изменять ничего не следует, но только добавить в молитвенных прошениях о главе Церкви, что «католики должны помянуть здесь Папу Римского». Кардинал думал и о будущем: он желал, чтобы деятельность Центра продолжалась и после восстановления свободы совести в России. Сравнивая положение в России с периодом Французской революции, он предвидел, что после возвращения свободы должно наступить религиозное возрождение и что уже теперь надо помочь жаждущим духовной пищи на месте и одновременно продолжить работу в Брюссельском Центре для плодотворного обмена религиозными изданиями. Кардинал Тиссеран дважды посетил наш Центр и был доволен результатами его деятельности.

Наш Центр посетил также русский католический писатель Белина-Подгаецкий. Он посоветовал нам издавать ежемесячный «Информационный бюллетень Русского центра им. Владимира Соловьева», содержащий краткие статьи о событиях в современном католическом мире. Бюллетень был чисто информационным изданием, целью его было способствовать взаимопониманию между христианами. Рассылался бюллетень в основном в русские газеты зарубежья, которые начали вскоре брать информацию из него для своих собственных обзоров.

Плоды деятельности Центра проявились на международной Брюссельской выставке 1958 года. Сотрудники издательства «Жизнь с Богом» работали гидами в павильоне Ватикана «Град Божий». Судя по количеству розданных буклетов, объясняющих точку зрения Церкви на тему выставки «Человек и его счастье», советских посетителей на выставке было не менее десяти тысяч\*.

Брюссельская выставка оказалась поворотным пунктом для нашей издательской работы: до 1958 года издания распространялись в основном на Западе, т. е. в странах, куда эмигрировали «перемещенные лица». На выставке многие туристы, присхавшие из Советского Союза, познакомились с издательством, а советская пресса своей критикой даже способствовала его популярности.

---

\* Интересно, что книга Б. Пастернака «Доктор Живаго» итальянского издательства «Фельтрanelли» впервые стала доступна русским читателям на выставке 1958 года.

С 1959 года участники международных конгрессов, артисты гастрольных трупп, работники науки и культуры, приезжавшие в Брюссель, непосредственно или с помощью гидов старались приобрести наши религиозные издания. В частности, большим успехом стали пользоваться книги отца Ф. Лелотта «Решение проблем жизни» и отца П. Тиволье «Спутник искателя правды». О книге Лелотта не раз писали в советской прессе, а в 1964 году появилась книга А. Осипова «Евангелие от иезуита», в которой автор пытался опровергнуть все положения о. Лелотта, но на самом деле она содействовала успеху книги. «Спутник искателя правды» П. Тиволье, написанный живым современным языком, способствовал пробуждению интереса к религии у большого числа читателей.

Постепенно развиваясь, брюссельское издательство «Жизнь с Богом» стало в Западной Европе главным источником утоления духовной жажды для христиан Восточной Европы, воспитанных в антирелигиозной атмосфере. Брошюры М. Н. Гаврилова «Святой Николай Чудотворец» (1950), «Тайна Рождества и Успения Пресвятой Богородицы» (1950), «Православие и Флорентийский собор» (1955), «Повесть о Фатиме» (1962) и другие были по достоинству оценены многими читателями. С интересом были встречены и книги А. Беломорского (о. Хризостома) «Православие и папство» (1955) и «Что значит быть православным?» (1954), книга православного епископа в Канаде «Смерти нет» (1954). В 1959 году издательство отдало много сил выходу в свет Священного Писания — «Слово жизни вечной». Апологетический труд богослова Карла Адама «Иисус Христос» (1961) явился воспроизведением исторического и вечного облика Христа. В 1961 году были изданы «Очерки по истории русской святости» отца Ивана Кологривова. Книга представляет историческое исследование о святых, в земле российской просиявших, и является ценным пособием для работы в воскресных школах. В 1962 году вышли издания ценнейших книг епископа Игнатия Брянчанинова «Отечник» и епископа Феофана Затворника «Путь к спасению». Оба автора были канонизированы Русской Церковью в 1988 г. Эти книги помогли не только русским, приехавшим в эмиграцию, но и людям, жившим в России. Они проникали в Россию как ценные братские дары, ибо там ничего подобного не издавалось. Важным событием явилось издание книги М. Э. Поснова «История христианской церкви» (1964). Это был фундаментальный труд, до выхода в свет которого существовал лишь учебник для семинаристов Евграфа Смирнова 80-летней давности.

Развитию деятельности издательства в значительной мере способствовал прибывший помогать нашей работе второй словенский священник о. Кирилл Козина (1961), занявшийся администрацией

и типографской работой в Центре. В наши дни он заведует еще экспедицией книг. Ему помогают добровольные помощники, ибо рассылка книг и переписка с тысячами корреспондентов, ежемесячно присылающих письма из России, далеко превышает возможности одного, даже очень усердного человека.

Основным направлением деятельности издательства стало издание Нового Завета и Библии. В 1959 г. по инициативе о. Иоанна Корниевского было издано «Слово жизни вечной» — согласование Четвероевангелия в едином повествовании, оказавшее значительную помощь в понимании Слова Божия. В 1965 г. вышел Новый Завет с приложениями и картами Святой Земли в красках. Затем последовало его издание карманного формата и то же издание с Псалтирью. Они стали очень популярными в России не только среди православных и католиков, но и среди членов других деноминаций благодаря своим комментариям. К удивлению западных единоверцев, лютеран и баптистов, которые были убеждены, что Святой Дух непосредственно просвещает читающих Писание, русские упрямо отвечали: «А мы хотим объяснений». В 1973 году была издана Библия с введением и комментарием к каждой книге Ветхого и Нового Заветов, хронологическими таблицами, предметными, тематическими и именными указателями, географическим, историческим списком древнейших ветхозаветных и новозаветных рукописей, указателем чтений Восточной и Западной Церкви на каждый день и восемью историческими картами. Та же Библия, но в уменьшенном формате была переиздана в 1983 году, а затем в 1989 году — идентичная первому изданию. В 1974 году вышел «Словарь библейского богословия» под редакцией Ксавье Леон-Дюфура при сотрудничестве семидесяти экзегетов.

Большое внимание мы уделяли изданию жизнеописаний и трудов западных святых разных эпох: «Повесть древняя, но вечно новая: Жизнь Св. Августина и его матери Св. Моники» (1955); Св. Франциск Сальский «О благочестивой жизни» (1967); М. Каруж «Шарль де Фуко» (1968); Ж. Вианней, Арский пастырь «Избранные проповеди и уроки катехизиса» (1970); М. Виновска «Маранафа» (1970) и «Тайна Максимилиана Кольбе» (1972); Фома Кемпийский «О подражании Христу» (два издания в 1983 г.) и др. В 1982 году был издан «Ключ к пониманию Св. Писания», содержащий переработанный комментарий и полезные приложения к Ветхому и Новому Заветам.

С 1966 по 1970 г. вышло полное собрание сочинений Владимира Соловьева в 12 томах, причем 11-й и 12-й тома были изданы впервые. Дополнением к нему был издан том писем в 1200 страниц.

Начиная с 1969 года стали издаваться труды о. Александра Меня: «Сын человеческий», «Небо на земле» (в первом издании), «Таинство, слово и образ» (во втором издании), «Как читать Библию»; под псевдонимом Эммануил Светлов с 1970 по 1986 г. — «Всемирно-исторический процесс религиозных исканий» в шести томах.

Начиная с 1971 по 1987 год вышли в свет четыре тома собрания сочинений Вячеслава Иванова. В настоящее время готовятся к изданию пятый и шестой тома. Произведения этого блистательного поэта и философа «серебряного века» получили столь высокую оценку читателей на Западе, что было решено создать интернациональное общество «Вячеслав Иванов — Конвивиум», состоящее из специалистов — славистов и профессоров разных университетов. Были организованы «Ивановские чтения», посвященные изучению его творчества, а в России стали издавать его поэзию. В 1983 году участники международного симпозиума «Вячеслав Иванов и культура его эпохи» были приняты Папой Иоанном Павлом II.

Издательство не оставило своим вниманием детей. Об этом можно судить по таким изданиям, как: «Библия для детей», богато иллюстрированная (1981), Н. Уайзмен «Фабиола» (1991), сборник «Свет и жизнь» (1991) и др.

Все эти годы пользуются популярностью наши периодические издания. Помимо журнала «Жизнь с Богом» с 1951 года стал выходить «Русский католический вестник», впоследствии переименованный в «Россию и Вселенскую Церковь». С 1970 года издается религиозно-философский журнал «Логос».

«Русский Католический Вестник» впервые вышел в свет после паломничества русских католиков в Рим в 1950 году, руководимых четверью епископами: Петром Бучисом, Александром Евреиновым, Павлом Мелетьевым и Болеславом Слоскансом. На собрании мирян по инициативе сотрудников издательства «Жизнь с Богом» И. М. Посновой и М. Н. Гаврилова был поднят вопрос о посвящении России Пречистому Сердцу Пресвятой Богородицы, которая всегда проявляла заботу о России в кризисные моменты ее истории; так было и в 1917 году в явлениях Божией Матери фатимским пастушкам. На собрании было принято решение отправить петицию Папе Римскому. Папская Коллегия «Руссикум» во главе с ректором и русские католики во всем мире поддержали это прошение. Папа Пий XII внял настоятельным ходатайствам и поручил специалистам изучить этот вопрос. На основании их выводов 7 июля 1952 года, в день памяти Первоучителей славянских Святых Кирилла и Мефодия, он обратился с особым апостольским посланием «*Sacro Vergente anno*» («Когда святой год близится к концу») к народам России. Послание заканчивалось

Молитвой Посвящения Российских народов Пренепорочному Сердцу Богоматери.

Следует сказать несколько слов о нашей работе на радио. Через десять лет после отъезда о. Валента Роменского на юг Франции наше сотрудничество возобновилось. Нам предложили заниматься передачами на «Радио Монте-Карло». Этот проект, носивший название «Свет жизни», начал осуществляться с 1967 года. Мы стали работать вдвоем с о. Валентом, пользуясь старым магнитофоном, который через месяц отказался служить. Тогда нам на помощь пришла Сусанна Малар, ответственная за религиозные передачи на французском языке на радио Монте-Карло. Она одолжила нам профессиональный магнитофон, а сотрудники радио поддержали наши начинания. Президент радио Цезарь Соламито проявил большую благожелательность к нашей работе. В скором времени о. Валент стал специалистом «широкого профиля»: и диктором, и редактором, и техником, и механиком. Поначалу мы выходили в эфир один раз в день на 15 минут. Позже, когда передача «Мир и свет жизни» получила широкий резонанс, мы стали выходить в эфир два раза в день, прибавив семь с половиной минут по утрам.

Епископ Монакский Иоанн Рюпп благословил наше начинание и произнес несколько приветственных слов в первой передаче. В первом же выходе в эфир мы транслировали аудиенцию, данную Папой Иоанном XXIII русскому профессору Н. Арсеньеву. Поддержал нас и французский аббат Онфруа, издатель журнала «Божия Матерь новых времен». Католические и православные хоры группы снабдили нас своими пластинками. Мы стали передавать богослужения и религиозные беседы каждое воскресенье, комментируя Евангелие наступающего воскресного дня. Мы сделали несколько передач на основе замечательной книги кардинала Даниэлю «Бог и мы». Выдержки из получаемых нами писем появились в бюллетене брюссельского Центра «Жизнь с Богом», в журнале «Notre Dame des Temps Nouveaux» о. Онфруа и в «Русской мысли».

Еще большую почту приносит нам издательская деятельность. Основная часть писем — из России.

---

# КАТАЛОГ-БИБЛИОГРАФИЯ ИЗДАТЕЛЬСТВА „ЖИЗНЬ С БОГОМ“

1946

1. *Гейгерс Г.* Краткое изложение христианской жизни. — Шевегонь: Изд. Бенедиктинского монастыря, 1946. — 32 с.

1948

2. Миром Господу помолимся: Молитвенник. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1948. — 76 с.: ил.

1949

3. *Гаврилов М. Н.* Новое явление миру Пресвятой Богородицы: Повесть о Фатиме, величайшем чуде нашего времени. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1949. — 29 с.: ил.

4. Господу помолимся: Молитвенник для католиков латинского обряда/4-е изд. — Рим, 1949. — 159 с.

1950

5. *Гаврилов М. Н.* Святитель Николай Мир Ликийских Чудотворец: Жизнь, труды, подвиги и чудеса в связи со значением и смыслом его церковного почитания. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1950. — 32 с.

6. *Гаврилов М. Н.* Тайна Рождества и Успения Пресвятой Богородицы: Учение о непричастности Богоматери первородному греху в восточно-православном Богослужении. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1950. — 17 с.

1951

7. Дон Боско — друг беспризорных. — Рим, 1951. — 52 с.: портр. — Подпись: М. В. и С. Т.

8. *Каррель А.* Путешествие в Лурд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1951. — 20 с.: ил.

9. *Тышкевич С.*, свящ. Единство Церкви и Византия. — Рим, 1951. — 139 с.

1952

10. *Гаврилов М. Н.* Иже во святых отца нашего Льва Великого, Папы Римского жизнь и учение, в связи с его эпохой и со смыслом его церковного почитания в православных богослужебных книгах. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1952. — 48 с.: карта.

11. *Дидимов П.* Пути Господни неисповедимы. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1952. — 43 с.: ил.

12. *Пий XII*, папа. Апостольское послание ко всем народам России. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1952. — 11 с.: портр.; ил.

1953

13. *Гаврилов М. Н.* Ватикан, война и мир. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. — 27 с.

14. *Дондейн А.*, проф. Христианство может и должно быть силой миролюбия в современном мире. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. — 15 с.

15. *Монфор Гриньон де.* Тайна Пресвятой Богородицы/Пер. М. Н. Гаврилова. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. — 70 с.

## 1954

16. *Беломорский А.* (псевд.). Что значит быть православным? — Б. м., 1954. — 55 с.

17. *Гаврилов М. Н.* Духовные основы русской культуры: Основные идеи творчества Ф. М. Достоевского. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1954. — 24 с.

18. *Гаврилов М. Н.* Православие и Ферраро-Флорентийский Собор. — Брюссель: Жизнь с Богом; Лейтесдорф-на-Рейне: Варяг, 1954. — 16 с.

19. *Георгий*, бл. Акафист Божией Матери: С введением, пер., доп. молитвословами, нотами и объяснительными прим. — Нью-Йорк: Русский Центр Фордамского университета, 1954. — 55 с.

20. Смерти нет: Сб. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1954. — 75 с.

## 1955

21. Акафист ко причащению Святых Христовых Тайн. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1955. — 19 с.: ил.

22. *Беломорский А.* (псевд.). Православие и папство. — Нью-Йорк: Русский Центр Фордамского университета, 1955. — 36 с.

23. *Гаврилов М. Н.* Ферраро-Флорентийский Собор и Русь. — Нью-Йорк: Русский Центр Фордамского университета, 1955. — 28 с.

24. *Гуардини Р.* Познание веры; Терпение Божие; Владычество Христа; Провидение/Пер. с нем. В. Пирожковой. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1955. — 80 с.

25. Наставления о Св. Евхаристии русских подвижников благочестия и духовных писателей/Сост. свящ. С. Тышкевич. — Нью-Йорк: Русский Центр Фордамского университета, 1955. — 109 с. — Прил.: Акафист ко причащению Святых Христовых Тайн.

## 1956

26. *Байгачев И. Н.* Спаситель мира: Евангелие для детей. — Рим: Sales, 1956. — 88 с.: ил.

27. *Воротников А.* Подвижник Карл Фуко. — Нью-Йорк: Русский Центр Фордамского университета, 1956. — 48 с.

28. Pie XII et la Russie: «Sacro vergente anno»; Lettre apostolique aux peuples de Russia/Comment. par M. Posnoff. — Bruges: Secretariat de «L'union chretienne», 1956. — 38 p.

## 1957

29. *Гуардини Р.* Познание веры: Поклонение; Божие руководство и свобода человека; Откровение как история. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1957. — 75 с.

30. *Giuseppe M., Schweigl S. J.* Fatima e la conversione della Russia. — Roma: Propaganda Mariana, 1957. — 32 p.

31. Новый мир: Сб./Пер. с итал. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1957. — 93 с.

## 1958

32. *Соловьев В. С.* Духовные основы жизни. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1958. — 143 с.

## 1959

33. *Лелотт Ф.*, иером. Решение проблемы жизни: Христианское мировоззрение. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. — 39 с.: ил.

34. *Лелотт Ф.*, иером. Решение проблем жизни. Ч. I: Постановка вопроса. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. — 69 с.

35. *Лелотт Ф.*, иером. Решение проблем жизни. Ч. II: От сотворения мира до Христа. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. — 66 с.



36. *Лелотт Ф.*, иером. Решение проблем жизни. Ч. III: От Христа до нас. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. — 101 с.
37. *Лелотт Ф.*, иером. Решение проблем жизни. Ч. IV: Человек по замыслу Божию. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. — 72 с.
38. *Лелотт Ф.*, иером. Решение проблем жизни. Ч. V: Социальные проблемы. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. — 80 с.
39. Слово о жизни вечной: Евангельское повествование/Сост. свящ. Иоанн Корниевский. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. — 508 с.
40. То же в пластиковом переплете.

#### 1960

41. *Ильин В. Н.* Арфа царя Давида в русской поэзии. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1960. — 77 с.
42. Ключ к пониманию Библии. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1960. — 24 с.: ил.
43. Что говорят о Боге современные ученые?/Сост. иером. Р. Куртуа. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1960. — 62 с.
44. *Ширяев Б.* Религиозные мотивы в русской поэзии. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1960. — 80 с.

#### 1961

45. *Адам К.* Иисус Христос. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. — 368 с.
46. *Босси Г.* Он и Я/Пер. с фр. проф. В. Н. Ильина. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. — 99 с.
47. Новый мир: Сб./Пер. с итал. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. — 93 с.
48. Очерки по истории русской святости/Сост. иером. И. Кологривов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. — 420 с.: ил.
49. *Тышкевич С.*, свящ. Почему католики дорожат папством? — Нью-Йорк: Русский Центр Фордамского университета, 1961. — 36 с.

#### 1962

50. Акафист Преподобному отцу нашему Венедикту, Нурсийскому Чудотворцу. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1962. — 22 с.: ил.
51. *Гуардини Р.* О Боге Живом/Пер. кн. С. С. Оболенского. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1962. — 75 с.
52. То же в другом полиграфическом исполнении.
53. *Клостер Ив.* Вечная юность. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1962. — 86 с.: ил.
54. *Лелотт Ф.*, иером. Где правда? — Брюссель: Жизнь с Богом, 1962. — 92 с.: ил.
56. Нотный сборник православного русского церковного пения. Т. 1: Божественная литургия. — Лондон, 1962. — IV+364 с.: ил.
57. Повесть о Фатиме, величайшем чуде нашего времени/2-е изд., доп. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1962. — 127 с.: ил.
58. *Феофан* еп. Путь ко спасению (краткий очерк аскетике); Начертания христианского вероучения; Истолкование молитвы Господней словами Святых отцов/Репр. воспр. изд. 1908 г. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1962. — 509 с.: ил.
59. *Хризостом*, иером. О первенстве Святого Славного и Всехвального Апостола Петра: Как понимал его Святой Отец и Учитель Церкви Иоанн Златоуст? — Брюссель: Жизнь с Богом, 1962. — 24 с.

#### 1963

60. Божественная Литургия: Объяснение. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. — 40 с.: ил.
61. *Гоголь Н. В.* Размышления о Божественной Литургии: Сокр. текст. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. — 38 с.: ил.

62. Легион Пресвятой Богородицы: Информ. брошюра с выдержками из «Руководства легиона». — Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. — 100 с.

63. Отечник: Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их/ Сост. еп. Игнатий (Брянчанинов): Репр. воспр. 4-го изд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. — 549 с.

64. *Тиволье П.* Современная молодежь обсуждает самый важный вопрос... — Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. — 24 с.: ил.

65. *Тиволье П.* Спутник искателя правды. Ч. I./Пер. с фр. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. — 108 с.: ил.

66. *Тиволье П.* Спутник искателя правды. Ч. II: Объяснение Божественной Литургии, служб Страстной Седмицы и Св. Пасхи/Пер. с фр. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. — 511 с.: ил., прил. — Предм. указ.: с. 503—511.

67. *Хризостом*, иером. Вселенский Собор: Слово Папы Иоанна XXIII при открытии II Ватиканского Собора. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. — 40 с.

68. *Щукин Н.* Свет Невечерний. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1963. — 28 с.

## 1964

69. *Гаврилов М. Н.* Туринская Плащаница: Описание и научное объяснение. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. — 24 с.: ил.

70. *Зандер В.* Христос — Новая Пасха: Богослужения Страстной Седмицы и Пасхи. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. — 31 с. — «Россия и Вселенская Церковь», 1964, № 2 (61).

71. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа/В рус. пер. с парал. местами и прил. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. — 758 с.: 2 л. карт. — Библиогр.: с. 609—616; Симфония: именной и предметный указатель: с. 633—755. 72—73. То же в другом оформлении.

74. *Поснов М. Э.*, проф. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.) / Предисл. канон. Эдуарда Бодуэна. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. — 614 с.: имен. и предмет указ.; библиогр.

75. *Lotta antireligiosa in Russia oggi.* — *Seriare*: R. C., 1964. — 72 p.

76. *Соловьев В.* Русская идея/Пер. с фр. Г. А. Рачинского, вводная ст. М. Н. Гаврилова. — 2-е фототип. изд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. — 32 с.: портр.

## 1965

77. *Беломорский А.* (псевд.). Правы ли отрицатели религии?/2-е изд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1965. — 91 с.

78. *Буйе Л.* О Библии и Евангелии/Пер. с фр. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1965. — 232 с.

79. *Извольская Е.* Явления Гуадалупской Божьей Матери: Нерукотворный образ. — Брюссель: Жизнь с Богом; Нью-Йорк: Центр Иоанна XXIII Фордамского университета, 1965. — 24 с.: ил.

80. Псалмы: Молитва народа Божия. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1965. — 24 с.

## 1966

81. *Арсеньев Н.* О Жизни Прензбыточествующей. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. — 285 с.: портр.; библиогр.

82—88. *Соловьев В. С.* Собрание сочинений в 12 т. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1966—1970. — 7 пер.

T. 1. 1873—1877/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — 407 с.: портр.

T. 2. 1873—1877/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — XVI + 415 с.

T. 3. 1877—1884/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — VI + 430 с.

T. 4. 1883—1887/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — VI + 658 с.

T. 5. 1883—1892/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — II + 484 с.

T. 6. 1886—1894/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — II + 486 с.

- Т. 7. 1892—1897/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — II + 388 с.  
 Т. 8. 1894—1897/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — XL + 720 с.  
 Т. 9. 1897—1900/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — II + 436 с.  
 Т. 10. 1897—1900/Репр. воспр. 2-го изд. — 1966. — LI + 527 с.: портр.  
 Т. 11. Экуменические труды. — 1969. — XXII + 46 с.: портр.  
 Т. 12. Стихотворения, статьи, письма. — 1969. — XII + 674 с.: ил. — Библиогр.: с. 641—674.  
 Т. 13—14 (доп.). Письма В. С. Соловьева/Репр. воспр. изд. 1908—1923 гг. — 1970. — XIV + 1969 с.: разд. паг.

### 1967

89. *Каррель А.*, д-р. О молитве; *Ладриер Ж.*, проф. Как научная деятельность включается в христианскую жизнь. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1967. — 32 с. — (Религия. Философия. Наука. № 3).  
 90. Неведомая стихия: Сб. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1967. — 202 с. — Содерж.: Франциск Сальский, св. Руководство к благочестивой жизни; Каррель А., д-р О молитве; Ладриер Ж., проф. Как научная деятельность включается в христианскую жизнь.  
 91. *Соловьев В. С.* О христианском единстве: Статьи, письма. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1967. — 489 с.: портр.  
 92. *Франк С. Л.* Религия и наука/Репр. воспр. изд. 1953 г. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1967. — 28 с. — (Религия, философия и наука. № 1).

### 1968

93. *Каруж М.* Шарль де Фуко и его последователи. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1968. — 182 с.: ил.  
 94. *Ришом А.* Винсент де Поль, или созидательная сила любви. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1968. — 162 с.: ил.  
 95. *Хардуэн Р.* Безграничное упование отца Б. Коттоленго (3 мая 1786 — 30 апреля 1842). — Брюссель: Жизнь с Богом, 1968. — 145 с.: ил.

### 1969

96. *Вианней Ж. М.*, Арский пастырь. Проповеди и уроки Закона Божия: Избранные места. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. — 282 с.  
 97. Небо на земле: Богослужение Восточной Церкви (Литургический очерк). — Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. — 236 с. — Прил.: с. 182—234.

### 1970

98. *Виновска М.* Марапафа: Сборник достоверных свидетельств. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. — 148 с.: ил.  
 99. *Мень А.*, прот. Истоки религии/Перед. загл. авт.: Э. Светлов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. — 415 с.: ил. — Прил.: с. 251—386. — (В поисках Пути, Истины и Жизни, 1).  
 100. Павел VI, папа. «Humanae vitae»: Окружное послание о правопорядке передачи человеческой жизни. — Foyer Oriental Chretien, 1970. — 31 с.  
 101. *Соловьев В. С.* Стихотворения и шуточные пьесы/8-е изд., доп. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. — 241 с. — Алф. указ.: с. 233—235.

### 1971

102. *Большаков С.* На высотах духа: Делатели молитвы Иисусовой в монастырях и в миру: Личные воспоминания и встречи. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1971. — 48 с.

103—106. *Иванов Вяч.* Собрание сочинений: В 4 т. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1971.

Т. 1. — 1971. — 872 с.: ил.

Т. 2. — 1974. — 852 с.: ил.

Т. 3. — 1979. — 896 с.: ил.

Т. 4. — 1987. — 800 с.: ил.

107. *Мень А.*, прот. Магизм и единобожие/Перед загл. авт.: Э. Светлов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1971. — 669 с.: ил. — Прил.: с. 475—664. — (В поисках Пути, Истины и Жизни, 2).

108. *Мень А.*, прот. У врат молчания: Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до н. э./Перед загл. авт.: Э. Светлов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1971. — 332 с.: ил. — Прил. и примеч.: с. 239—329. — (В поисках Пути, Истины и Жизни, 3).

## 1972

109. *Арсеньев Н.* О Достоевском: Четыре очерка. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1972. — 59 с.

110. *Виновска М.* Тайна Максимилиана Кольбе. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1972. — 174 с.: портр.

111. *Мень А.*, прот. Дионис, Логос, Судьба: Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра/Перед загл. авт.: Э. Светлов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1972. — 396 с.: ил. — Прил.: с. 331—365. — Библиогр.: с. 367—384. — (В поисках Пути, Истины и Жизни, 4).

112. *Мень А.*, прот. Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII—IV вв. до н. э.)/Перед загл. авт.: Э. Светлов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1972. — 647 с.: ил., карты. — (В поисках Пути, Истины и Жизни, 5).

113. *Павлов А.* Откуда явилось все это? — Napoli: Ed. Dehoniane. — 132 с.: ил.

114. Цветник духовный: Назидательные мысли и добрые советы, выбранные из творений мужей мудрых и святых/Репр. воспр. изд. 1903 г. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1972. — 239 с.

## 1973

115. *Арсеньев Н.* Единый поток жизни: К проблеме единства христиан. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1973. — 298 с.: ил.

116. *Соловьев В. С.* Духовные основы жизни/Репр. воспр. изд. 1953 г. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1973. — 143 с.

117. *Трамон Р.* Миссионерская эпопея Анны Марии Жавуэ. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1973. — 160 с.: ил.

118. *Фроссар А.* Соль земли: О главных монашеских орденах. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1973. — 137 с.: ил. авт.

## 1974

119—121. *Августин*, еп. Иппонийский, бл. Творения/Репр. воспр. изд. 1905—1915 гг.: В 3 т., II ч.

Ч. 1: Жизнь и творения блаженного Августина: Писоведь. — 44 + 442 с.

Ч. 2: Против академиков. — 474 с.

Ч. 3: О Граде Божием. — 394 с.

Ч. 4: О Граде Божием. — 336 с.

Ч. 5: О Граде Божием. — 281 с.

Ч. 6: О Граде Божием. — 404 с.

Ч. 7: Об истинной религии; О книге Бытия. — 278 с.

Ч. 8: О книге Бытия. — 309 с.

Ч. 9: Зерцало из Священного Писания. — 245 с.

Ч. 10: О согласии Евангелистов. — 333 с.

Ч. 11: Энхидрион Лаврентию, или О вере, надежде и любви. — 92 с.

122. *Rupp J.*, mgr. Message eccliesial de Solowiew: Presageet illustration de Vatican II. — Bruxelles: Vie avec Dieu; Paris: Lethielleux. — 603 p.

### 1975

123. Ватиканский Собор: Постановления: Сб. — Vatican: Typografia Poliglotta Vaticana, 1975. — 475 с.: Разд. паг. — Содерж.: Догматическое постановление о Церкви; Об экуменизме; Конституция «О богослужении»; Декрет о Восточных Католических Церквях; Догматическая конституция «О Божественном Откровении»; Декрет о пастырской должности епископов в церкви; Декрет о подготовке к священству; Декрет о служении и жизни священников; Декрет об обновлении монашеской жизни с применением ее к современным условиям; Декрет «Об апостольстве мирян»; Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире; Декларация о религиозной свободе; Декларация о христианском воспитании; Декрет о миссионерской деятельности Церкви; Указатели к документам II Ватиканского Собора. — Брюссель.

124—140. То же отдельными выпусками.

141. *Дондейн А.* Христианская вера и современная мысль: О философских проблемах, затронутых в *Humani Generis*. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1975. — 284 с. — Прил.: с. 277.

142. *Ducarme J.* Entretiens sur les ondes. — Ches l'auteur; Bruxelles: Foyer Oriental Chretien, 1975. — 222 p.

143. *Карсавин Л. П.* Католичество/Репр. воспр. изд. 1918 г. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1975. — 151 с.: портр.

144. *Morren L.* Dieu est lie: Le regard scientifique sur la foi/Pref. du cardinal Suenens. — Paris: Lethielleux; Bruxelles: Vie avec Dieu, 1975. — 131 p.

145. *Rupp J.*, mgr. Un levier pour l'occumenisme: Wladimir Solowiew. — Bruxelles: Vie avec Dieu, 1975. — 131 p.

146. Словарь библейского богословия/Ред. К. Леон-Дюфур и др.; Предисл. кард. Ж. Виллебрандса; Пер. с фр. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1975. — XXIV + 1287 + X с. — Сокр. указ.: с. I—X.

147. Цветочки Святого Франциска Асизского/Репр. воспр. изд. 1913 г./Пер. А. П. Печковского; Вступ. ст. С. Н. Дурылина. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1975. — 176 с.: ил.

### 1976

148. *Гоголь Н. В.* Размышления о Божественной Литургии: Сокр. текст. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1976. — 38 с.

149. *Иоанн Златоуст.* Пение на св. Литургии. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1976. — 51 с.

150. *Мень А.*, прот. Сын человеческий/Перед загл. авт.: А. Боголюбов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1976. — 336 с.: ил.; карт. — Прил.: с. 225—327.

151. *Франк С.* Смысл жизни/Репр. воспр. изд. 1925 г. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1976. — 170 с.: портр.

### 1977

152. Библия: Книги Священного писания Ветхого и Нового Заветов/В рус. пер. с прил. — Репр. воспр. изд. 1973 г. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. — 2357 с., 2 л. карт. — Аналитическая симфония. — С. 2121—2281.

153. То же в другом оформлении.

154. *Вениамин (Миров)*, еп. Чтения по литургическому богословию. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. — 344 с.: портр.

155. *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева/Предисл. А. Э. Левитина-Краснова, пером. Ант. Вернера. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. — XIV + 434 с.: портр., ил.

## 1978

156. *Дудко Д.*, свящ. Вовремя и не вовремя. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. — 327 с. — Прил.: с. 301—323.

157. *Лука (Войно-Ясенецкий)*, архиеп. Дух, душа, тело. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. — 182 с.

158. Раннехристианские отцы церкви: Антология. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. — 734 с. — Библиогр.: с 727—731.

## 1979

159. Молитвенник для католиков латинского обряда. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1979. — 144 с. — Прил.: с. 129—141.

160. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа/Репр. воспр. изд. 1964 г. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1979. — 758 с.: карты. — Именной и предм. указ.: с.: 633—755.

## 1980

161. *Doudko D.*, pere. Ja crie ma Foi: a temps et a contretemps/Trad du russe par J. Nicolas; Pref de S. Tatischeff. — Paris: Resiac, 1980. — 302 p.

162. *Мень А.*, прот. Таинство, Слово и Образ: Богослужение Восточной Церкви/Предисл. архиеп. Иоанна Шаховского. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1980. — 285 с.: ил.

163. Молитвенник. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1980. — 502 с.: ил.

## 1981

164. Акафистник. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1981. — 728 с. — Прил.: с. 701—723.

165. *Мень А.*, прот. Истоки религии: 2-е изд., перер./Перед загл. авт.: Э. Светлов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1981. — 428 с.: ил. — (В поисках Пути, Истины и Жизни, 1).

166. *Мень А.*, прот. Как читать Библию: Руководство к чтению книг Ветхого Завета. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1981. — 698 с.: карта. — Прил.: Краткая библиография. История спасения. Хронологическая таблица. Словарь терминов: с. 195—225.

167. *Мориак Ф.* Во что я верю. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1981. — 110 с.

## 1982

168. *Желудков С.*, свящ. *Любарский К. А.* Христианство и атеизм: Переписка о. С. Желудкова с К. А. Любарским/Послесл. И. Посновой. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1982. — 241 с.: ил. — (Логос. 1982. № 37—40).

169. Ключ к пониманию Св. Писания. Текст комментариев к Ветхому Завету; Перераб. текст комментариев к Новому Завету. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1982. — 698 с.: карта. — Прил.: Новозаветные таблицы; Имена и названия Иисуса Христа в Св. Писании и др.: с. 445—688.

170. *Соловьев В. С.* Духовные основы жизни/Репр. воспр. изд. 1953 г. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1982. — 143 с.

## 1983

171. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов в рус. пер. с прил. / 2-е изд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1983. — 2535 с. — Прил.: с. 2265—2515.

172. То же в улучшенном полиграфическом исполнении, с золоченым обрезаем.

173. Библия для детей: Избранные места из Св. Писания/Перелож. Я. Еккера. — Estella: Ed. Verdo Divino, 1983. — 64 с.: ил.

174. *Мень А.*, прот. На пороге Нового Завета/Перед загл. авт.: Э. Светлов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1983. — 827 с.: ил., карты. — Прил.: с. 741—823. — (В поисках Пути, Истины и Жизни, 6).

175. *Мень А.*, прот. Сып человеческий / 3-е изд., перераб., доп. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1983. — 494 с.: ил.

176. *Фома Кемпийский*. О подражании Христу/Пер. с лат. К. П. Победоносцева. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1983. — 368 с.: ил. — Прил.: с. 343—367.

177. То же в другом оформлении.

#### 1984

178. *Никодим (Ротов)*, митр. Иоанн XXIII — поборник единства христиан/Вступ. кард. Ф. Кенига. — Wien: Pro Oriente, 1984. — 656 с.: ил. — Библиогр.: с. 640—642.

#### 1985

179. *Иванов Вяч.* Эссе, статьи, переводы. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1985. — 221 с.: портр., ил. — (Логос. 1985. № 45).

180. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа и Псалтирь/ Синодальный пер. с коммент. и прил. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1985. — 1023 с.

181. *Сирот И. М.* Русские пословицы библейского происхождения/Переизд. с изд. 1887 г; Предисл. А. Рубинштейна. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1985. — 112 с.

#### 1986

182. *Жак Л.* Великие учителя молитвы/Пер. с фр. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1986. — 214 с. — (Логос. 1986. № 46).

183. *Иванов В.* Духовные стихи. — Б. м., 1986. — 57 с.

184. *Мень А.*, прот. У врат молчания: Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до н. э./Перед загл. авт.: Э. Светлов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1986. — 332 с.: ил. — Прил. и прим.: с. 239—328. — Библиогр.: с. 309—324. — (В поисках Пути, Истины и Жизни, 3).

185. *Мень А.*, прот. Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII—IV вв. до н. э.)/Перед загл. авт.: Э. Светлов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1986. — 647 с.: ил., карты. — (В поисках Пути, Истины и Жизни, 5).

186. Потерянная драхма: Из материалов самиздата/Сост. свящ. Д. Дудко. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1986. — 200 с.

187. *Шнакенбург Р.* Новозаветная Христология. Т. III, гл. IV/Предисл. кард. Ж. Виллебрандса. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1986. — 160 с.: портр.

#### 1987

188. *Гаврилов М. Н.* Святитель Николай Мир Ликийских Чудотворец: Жизнь, труды, подвиги и чудеса в связи со значением и смыслом его церковного почитания/2-е изд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1987. — 32 с.

#### 1988

189. *Бем А. Л.* Церковь и русский литературный язык/Предисл. А. Рубинштейна. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 84 с.: портр.

190. *Буйе Л.* О Библии и Евангелии/Пер. с фр. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 232 с.

191. *Зандер В.* Христос — Новая Пасха: Богослужения Страстной Седмицы и Пасхи. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 38 с.: ил.

192. *Лука (Войно-Ясенецкий)*, архиеп. Дух, душа, тело. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 184 с.

193. *Мережковский Д. С.* Испанские мистики: Св. Тереза Авильская; Св. Иоанн Креста; Прил.: Маленькая Тереза/Ред. и вступ. ст. проф. Темиры Пахмусс. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 378 с.: ил.

194. *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.)/Репр. воспр. изд. 1964 г. в память тысячелетия крещения Руси. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 614 с.: ил.

195. Ранние отцы Церкви: Антология. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 734 с.

196. *Рацингер Й.* Введение в Христианство: Лекции об апостольском Символе Веры/Пер. с нем. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 318 с.: портр.

197. *Сергиев Иоанн*, прот. Моя жизнь во Христе, или Минуты духовного терзания и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 64 с.

## 1989

198. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов/В рус. пер. с прил. — 4-е изд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — 2536 с.: карты. — Прил.: с. 2265—2515; Евангельские и апостольские чтения Восточной Церкви: с. 2516—2530.

199. *Лобье Патрик де.* Социальная доктрина Католической Церкви: Опыт воплощения христианского идеала/Предисл. кард. Д. Ечегаре. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — 254 с.

200. Молитвенник. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — 510 с.: ил.

201. Начало пути христианина: В помощь катехизатору/Сост. свящ. А. Борисов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — 48 с.: ил.

202. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа/В рус. пер. с парал. местами и прил. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — 790 с.: карты.

203. От Луки Евангелие и Деяния Апостолов. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — 128 с.: ил.

## 1990

204. *Ванев А. А.* Два года в Абези: В память о Л. П. Карсавине/Предисл. Г. А. Веттер. — Брюссель: Жизнь с Богом; Paris: La Presse libre. — 386 с.: портр. — Прил.: с. 333—383.

205. *Мережковский Д. С.* Реформаторы: Лютер; Кальвин; Паскаль/Ред., авт. предисл. Т. Пахмусс. — Брюссель: Жизнь с Богом; Paris: La Presse libre, 1990. — 365 + XLI с.: разд. паг.

217. *Николай (Ярушевич)*, митр. Радость и утешение христианина: Сб. слов и поучений/Сост. еп. Афанасий Курдюк. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1991. — 181 с.

### Без указания года издания

218. *Беломорский А.* Правы ли отрицатели религии? — Брюссель: Жизнь с Богом, б. г. — 88 с.

219. *Щепина Е.* Повесть древняя, но вечно новая: Жизнь Св. Августина и Св. Моники. — Брюссель: Жизнь с Богом, б. г. — 48 с.

*Материалы к публикации подготовил С. А. Гусков*



# ОТРЫВНОЙ ТАЛОН

Высылается по адресу:

125239, Москва, БМЖ 15/9-11. Скоробогатько Н. В.

## «НАЧАЛА»

Религиозно-философский журнал

Число комплектов \_\_\_\_\_

Выслать по адресу \_\_\_\_\_

На имя \_\_\_\_\_

В организацию \_\_\_\_\_

Высылка осуществляется наложенным платежом. Цена номера — 5 руб.

В 1991 г. вышло 4 номера журнала. В них опубликованы материалы о В. Розанове, К. Леонтьеве, Г. Флоровском, С. Франке, Г. Шпете и др.

---

Редактор *Р. М. Белозерова*  
Техн. редактор *Н. Б. Карякина*  
Корректор *А. А. Степанова*

---

Сдано в набор 03.12.91. Подписано в печать 08.01.92. Формат 60×90 1/8.  
Бум. тип. № 2. Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Усл. печ. л. 6,00.  
Уч.-изд. л. 5,84. Тираж 5000. Зак. 8419/454. Цена договорная.

---

Издательство МАИ  
125871. Москва, Волоколамское шоссе, 4

Типография издательства МАИ  
125871. Москва, Волоколамское шоссе, 4