Русская философия в эмиграции

1.

Есть особый трагизм в том факте, что несколько лет тому назад распоряжением советской власти большая группа русских философов была изгнана из родных пределов. Они были изгнаны именно как философы. Это был некий символический жест, означавший отрицание творчества и свободы. Философия стала ненужной и запретной в Советской России. Стала запретной именно потому, что философский пафос и творчество есть явления духовной свободы. И советский быт, напротив, есть волевое отрицание и угашение свободного духа. Есть, правда, официальная, «советская», «красная» философия. Но это – мнимая, подложная «философия», – «философия» без проблематики, без искания, без творческого беспокойства. «Советская философия принадлежит к категории нелепого», остро и верно замечает один обозреватель... Эта нелепица напоминает царство сказки, мир сна. Только сказка здесь рассказывается жуткая, сон снится кошмарный»... И только изредка доносятся оттуда неожиданные, заглушенные, но живые голоса.

Этим отрицанием и небытием философии в Советской России определяется историческое место и смысл русской фи-[с. 2]лософской эмиграции. При всем разнообразии и частом противоборстве направлений можно говорить о русском философском «рассеянии», как об едином целом. Это не отдельные изгнанники. Но именно «рассеяние», – русская философская колония в Европе... Русские мыслители за рубежом остаются единственными носителями творческих преданий и творческого наследия русской философии. Не только хранителями, но продолжателями. И можно сказать: русское философское «рассеяние» означает новый момент, новый этап в единой исторической судьбе русской мысли.

2.

В пережитой истории русской мысли можно выделить и различить три основных момента, три эпохи.

Первая охватывает почти точно три десятилетия, от середины двадцатых до середины пятидесятых годов прошлого века. Это было

время философского пробуждения, время первого философского энтузиазма. Для многих в России в те годы философская рефлексия становится неодолимой страстью, насущной потребностью. И это философское пробуждение было связано с рецепцией немецкого идеализма. Это не было пассивным ученичеством. Это было творческим приобщением к философской жизни, к ее трево-[с. 3]гам и к ее преданиям. И через проблематику немецкого идеализма, во всех ее противоречиях и во всей ее остроте, для русского сознания открывались вселенские перспективы философской мысли. И нужно подчеркнуть, – в эти годы с большой силой выдвигается задача национальной философии; но и исповедники национальной самобытности менее всего отрекаются от «западной философии», менее всего думают об обособлении и разрыве. И они определяют задачи русской философии в живой связи общефилософской истории, выводят их из «европейской» проблематики, и стремятся прежде всего к синтезу. Бурные искания тех лет не отлились, не окристаллизовались в законченные системы. Но не впустую разрешилось тогдашнее героическое напряжение русской мысли. Русское сознание пробудилось к философской проблематике, и началась философская жизнь в России.

Вторая эпоха в истории русской мысли совпадает со второй половиной прошлого века. В истории русского творчества это время можно определить, как время художественного расцвета и религиозно-философского беспокойства. Это время Достоевского и Льва Толстого, время Тютчева и Фета в лирике, время Влад. Соловьева. Нужно помнить, насколько сильны и остры философские темы и мотивы в русской литературе. И показательно, что основная магистраль русского творчества определяется [с. 4] и в это время религиозным раздумьем, религиозно-метафизической тревогой и даже тоской. Вместе с тем, это было время борьбы за философию, – и борьбы внутренней, уже не только внешней, как бывало прежде, когда философию, как «мятежную науку», изгоняли из университетского образования. В эти годы русское сознание было отравлено и встревожено противофилософскими соблазнами, материализмом и позитивизмом. Этот рецидив просвещенства ничем творческим и значительным не сказался в русской культуре. Но он свидетельствовал об оскудении и притуплении общественного сознания и определил болезненный разрыв между творческим меньшинством и обществом. Приходилось доказывать и защищать ценность философии, отстаивать право на философское творчество и искание. Отдельные, но часто яркие вспышки свидетельствуют о той напряженной и сосредоточенной работе, которая исполнялась в тиши. И настойчивая философская проповедь преодо-

лела, наконец, общественное равнодушие и упрямство. Среди мыслителей этого времени средоточное место занимал Влад. Соловьев, и трудно в немногих словах определить его историческое влияние и место. Он не был одинок в своей борьбе за философию. Можно указать целый ряд значительных критических и систематических опытов. Нужно припомнить [с. 5] имена Б.Н. Чичерина, Н.Г. Дебольского, Н.Н. Страхова, архиепископа Никанора, В.Д. Кудрявцева, М.И. Каринского, П.Д. Юркевича, А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, князя С.Н. Трубецкого... И все они делали одно и общее философское дело. Это был опыт критического претворения и преодоления исторических систем философии. И в этом деле сказалась всяческая смелость и сила русской мысли, ее умозрительная восприимчивость и чуткость.

Начало третьего периода в истории русской мысли почти совпадает с началом нового века. И в это время вскрывается глубокий сдвиг в общественном сознании. Он сказывается всюду, – и в новых литературных влияниях и вкусах, и в религиозных исканиях, и в нравственном возбуждении, и в возвращении к философии. Начинается умозрительный подъем. Подымается философская тревога, и вопросы повседневной жизни сгущаются в философские проблемы. Об этом времени недавно увлекательно рассказал Андрей Белый в своих воспоминаниях о Блоке[1]. В этом общем творческом движении философские искания были одной из основных определяющих сил. Слагалась философская среда, философия становилась общественным делом. И казалось, процесс творческого самоопределения близится к разрешению... Подготовлялся и предугадывался синтез. В русской философской литературе этих лет чувствовалась [с. 6] особенная свежесть и строгость мысли, подлинный философский эрос. Национальная катастрофа замыкает этот новый героический период, но не угашает духа, не прерывает творческих преданий и задач.

Русское философское движение в начале этого века было, прежде всего, возрождением идеализма. В первое время с особой силой сказывались гносеологические и в частности неокантианские мотивы, – отчасти это было связано с резкой постановкой нравственно-философской проблемы. Был момент острого увлечения этическим критицизмом, идеями Риккерта и Виндельбанда. Позже присоедини-

[1] Речь идет о книге Андрея Белого «Воспоминания об Александре Александровиче Блоке» (Москва/ Берлин 1922, 1923). *Здесь и далее — примечания публикатора.*

лось влияние марбургской школы. И стали раздвигаться историко-философские перспективы. Одновременно началось преодоление кантианства, – и сразу в разных планах: и как преодоление критицизма в гносеологии, и как углубление в метафизическую проблематику. Так сразу в русском сознании вскрылось и обозначилось столкновение «критицизма» и «онтологизма». Это – таже апория, которая внутренне определяет диалектику современной европейской философии, двоящейся в противоборстве «феноменологии» и «трансцендентализма».

Русская философская мысль живет в творческом раскрытии своей внутренней задачи. И эта задача совпадает с общей проблематикой философского духа. Так русская философия [с. 7] оказывается творческим и живым звеном в единой и нераздельной истории философской мысли.

3.

В русском философском раздумьи последних лет борьба с «критицизмом» выразилась с особой творческой силой. И с правом можно говорить именно об «онтологизме», как об основной и преобладающей тенденции современной русской мысли[2]. Конечно, онтологизм в философии есть только задача, – и задача совсем не легкая и даже не ясная. И в русских опытах она только поставлена, но не решена. Однако, уже в острой постановке вопросов сказывается сила и размах мысли.

В ряду русских защитников отнологизма прежде всего нужно назвать Н. О. Лосского. У Лосского очень силен конструктивный пафос, он стремится к систематическому синтезу. Две основных идеи определяют его философский замысел: «интуитивизм» в теории познания и «конкретный идеал-реализм» в метафизике. Лосский начал с гносеологических вопросов и постепенно входил в онтологическую проблематику. Свои гносеологические предпосылки он установил уже в «Обосновании интуитивизма» (Спб. 1906; 3 изд. Берлин, 1924; нем. пер. 1908) и позже в «Логике» (Пгр. 1922; 2 изд. Берлин, 1923; нем. [с. 8] пер. 1927; сербск. пер. 1927.) Интуитивизм означает преж-

[2] Ср. статью В. Ф. Эрна, «Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения»(1910) // Под редакцией О. Т. Ермишина и др. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). М., 2009. Том 2. С. 172–191.

де всего стремление к непосредственности и к реализму в познании. В этом Лосский ближе к Ремке[3] и к Гуссерлю, нежели к Бергсону. В своем учении о сознании он исходит из постулата «гносеологической координации», т.е. первичной соотнесенности (не только соотносительности) субъекта и объекта. Это значит, что всякое сознание предметно, и предмет дан и открыт или присутствует «в подлиннике» во всяком познавательном опыте. Так познание сводится к созерцанию, причем субъект в познании играет роль только безгласного наблюдателя. Поэтому Лосский резко противополагает свою точку зрения прежде всего критицизму, как системе, преувеличивающей активность субъекта. В действительности Лосский гораздо ближе к кантианству, чем думает, – и прежде всего в самой постановке вопроса. Он старается установить, при каком строении бытия возможно познание, как непосредственное соприкосновение субъекта с «самим бытием». И в сущности для оправдания познания строит свою онтологию. Вообще Лосский больше строит и заключает, нежели видит и смотрит. И основным условием возможности познания он считает органическую цельность мира, в силу которой все элементы мира сопряжены и сращены [с. 9] между собой и, в частности, всякий субъект сращен со всеми объектами, которые поэтому открыты и доступны для него. (Срв. статью «Умозрение, как метод философии» – в русском «Логосе», I, Прага, 1925; немецкий перевод, – Der Russische Gedanke, I. 1, 1929.) Мир для Лосского есть органическое целое. И снова, это возможно потому, что в основах мира лежит... «конкретно-идеальное бытие». Это живая совокупность сверхвременных субстанциальных сил или...[«]субстанциальных деятелей», свободных, взаимно несоизмеримых и неповторимых, и потому самостоятельных и независимых, как в тоже время единосущных и «сливающихся в одно существо»... Лосский определяет свое мировоззрение, как «иерархический персонализм», ибо все субстанции имеют личный и индивидуальный характер, только на разных уровнях. Все они изначально объединены тождеством (не только единством) отвлеченно-идеальных форм, – в этом состоит их «отвлеченное единосущие». И они должны срастись в единство конкретных целей, и этим – реализовать свое «конкретное единосущие». Эту высшую ступень бытия Лосский определяет как Царство Духа и Царство Божие. Вслед за Лейбницем Лосский выдвигает «принцип наибольшей полноты бы-

[3] Йоханнес Ремке (Rehmke, 1848–1930) – немецкий философ-идеалист, представитель имманентной философии.

тия» (см. статью под таким заглавием в [с. 10] «Сборнике Русского Народного Университета в Праге[»], I, 1928.). Он потому и стремится к всеобъемлющему синтезу, что думает, что такой синтез явлен или осуществляется в самой мировой действительности. С этим связан оптимизм и конкордизм его системы. Нужно прибавить, что Лосский надеется быть в своем мировоззрении не только христианским философом, но и философом христианства. И в мире видит творение Абсолютного, Ему внеположное. Общий очерк своей онтологии Лосский дал еще в книге: «Мир, как органическое целое» (М. 1917; англ. пер. Oxford, Clarendon Press, 1928.). Существенные дополнения он внес в своей новой книге: «Свобода воли» (Париж, 1927.) Кроме того, нужно назвать его натур-философский очерк: «Материя и жизнь» (Берлин, 1923; по-французски: L'intuition, la matière et la vie, Paris, F. Alcan, 1928.); сюда же примыкает статья: «The Limits of Evolution» (Journal of Philosophical Studies, I. 8, 1927; по русски – в «Современных записках», кн. 33, 1927.).

К Лосскому близок в своей философской работе С. Л. Франк. Его главная книга: «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», вышла в Петрограде в 1915 году (срв. по-немецки две статьи: Erkenntnis und Sein, Logos, B. XVII, 2, 1928 и B. XVIII. 2, 1929, и по-английски: The Problem of Reality, The Monist, v. 38, 3, 1928.) Подобно Лосскому, Франк ставит прежде всего гносеологический вопрос: о возможности познания. И приходит к выводу, что «логическое» [с. 11] знание о предмете, выразимое в понятиях и определениях, возможно и осуществимо только потому, что изначально самый предмет дан и доступен познающему в первичном переживании, – и это изначальное и живое «обладание» предметом, в интимном единстве и слитности с ним, есть знание предмета, гораздо более точное и совершенное, нежели «отвлеченное» знание о предмете, как о чем-то внешнем и противостоящем, и постольку неведомом и загадочном. Для всей системы Франка является определяющим это различение двух видов знания: знания предмета и знания о предмете, знания «живого» и металогического и знания «отвлеченного», ограниченного началами формальной логики. Это «отвлеченное» знание есть по Франку нечто вторичное и производное, означает некое умаление и оскудение по сравнению с первичной и непосредственной полнотой жизни, с живым двуединством познающего и познаваемого. В логически определенном знании эта связь расторгается и потому утрачивается и полнота, и цельность, и самая достоверность знания, – познание разрешается в бесконечный процесс, в котором притом все

звенья всегда неполны и неадекватны. Это – знание низшего порядка и даже – знание, искажающее свой предмет, разбивающее и ущербляющее его. И основную причину этой неизбывной неадекватности отвлеченного знания Франк видит в том, что бытие есть полнота и жизнь, не только система. [с. 12] Поэтому только в жизни преодолевается ограниченность познания, только через погружение в сверхвременные подспудные стихии бытия, через некое растворение и отожествление с «предметом». И это есть в тоже время некое преображение познающего, повышение психического существования до уровня духовной жизни. Франк подчеркивает: интеллектуального созерцания еще недостаточно, нужна именно жизнь, живая и жизненная интуиция. Франк стремится не столько ввысь, сколько вглубь, к истокам и к корням, – именно в глубинах он открывает живую полноту, абсолютное всеединство, в котором все обосновано и укоренено. И к Абсолютному каждым может придти в самом себе, чрез самоуглубление. Это значит: Абсолютное есть глубина бытия, и в глубинах все абсолютно. Потому и возможно познание, что изначально в глубинах своих сознание есть больше, чем только сознание, но есть самое абсолютное бытие. В своих анализах Франк встречается со многими современными мыслителями Запада, в частности с представителями имманентной философии и феноменологии, еще более с Бергсоном; сильны у него и мотивы трансцендентализма. При всей близости он отличается от Лосского тем, что гораздо менее «аристотелик» и скорее «платоник», и поэтому далек от монадологических мотивов. Сам Франк исповедует себя именно платоником, разумея при этом, конечно, не столько Платона, [с. 13] сколько Плотина. Вместе с тем он подчеркивает свою близость к Николаю Кузанскому и к классикам немецкого идеализма, еще к Гете. В своем кратко, но ясно написанном «Введении в философию» (Берлин 1923) Франк определяет свое отношение к основным и типическим направлениям философской мысли. Нужно назвать еще сборник его прежних статей: «Живое знание» (Берлин, 1923), – здесь Франк говорит, между прочим, об отдельных скорее художниках мысли, нежели мыслителях, осуществлявших дорогой для него идеал «живого знания» или жизненной мудрости, – о Гете, Шлейермахере, Тютчеве (очерк о Тютчеве в немецком переводе: «Das kosmische Gefühl in Tjutschev's Dichtung» – в Zeitschrift für slawische Philologie, B. III, 1-2, Berlin, 1926.). Исходя из своих основных метафизических предпосылок, Франк своеобразно и заново ставит проблемы психологии и социальной философии. Психологию он стремится углубить в метафизику души и с особым вниманием останавливается на характеристике глубин

душевного бытия (см. его книгу: «Душа человека», М. 1918; срв. «Zur Metaphysik der Seele» в Kant-Studien, B. 34, 3-4, 1929.). Особенно интересно его учение о «мы», как об особой и несводимой категории духовного бытия, во всяком случае столь же первичной, как и категория «я». В высшем плане духовной жизни это первичное «мы» раскрывается в «соборность», как живое и органически-неразрывное единство «я» и «ты». [с. 14] В своей новой книге: Духовные основы общества (Париж 1930) Франк старается вскрыть онтологические категории общественного бытия и прежде всего выдвигает учение о соборности. Он называет свою книгу «введением в социальную философию» и хочет строить именно метафизику или онтологию общества, учение о сверхвременных и конститутивных началах и формах общественности, – и потому решительно отмежевывается от всякого нормативизма и историзма (Срв. его очерк: «Ich und Wir, Zur Analyze der Gemeinschaft», – Der Russische Gedanke, I. 1, 1929.)[4]. Франк приступил к философскому синтезу после многих лет подготовительной работы, – отсюда особая сосредоточенность и сгущенность его мысли.

Под несомненным влиянием Лосского и Франка превратился из историка в философа Л.П. Карсавин, но в своем дальнейшем философском творчестве он ушел в область собственной религиозно-метафизической проблематики. Другими путями, через Гегеля и Гуссерля, пришел к философскому онтологизму И. А. Ильин. В 1918 году он издал замечательную монографию: «Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека». В годы изгнания он выпустил только небольшой сборник статей: «Религиозный смысл философии» (Париж 1926), в котором раскрывает понятие о «философском опыте». Ильин всецело остается в [с. 15[5]] кругу идей немецкого идеализма. В начале века именно стремление к метафизике обособляло и противополагало русскую философию западной. Теперь положение изменилось, европейская мысль обернулась к своему прошлому, и на этой общей почве происходит новая философская встреча России и Европы.

Менее ярко выражены в современном русском творчестве мотивы философского критицизма. Упомянуть можно прежде всего И. И. Лапшина. Это кантианец старого типа, с известным уклоном

[4] «'Ich' und 'Wir'. Zur Analyse der Gemeinschaft», *Der Russische Gedanke*, Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft Kultur 1 (1929/30), 49–62.

[5] В оригинале с. 15 и с. 16 ошибочно переставлены местами.

к прагматизму. В эмиграции он выпустил книгу: «Философия изобретения и изобретение в философии» (Прага, 1922–1924, два тома). Она интересна по собранному в ней материалу, – впрочем, очень пестрому. Из многих мелких статей Лапшина можно указать: «Опровержение солипсизма» (в «Ученых Записках, основанных русской Учебной Коллегией в Праге», I. 1, 1923, и в чешском журнале Ruch filosoficky 1923–1924 гг.). Из русских трансценденталистов, объединявшихся в свое время в русском «Логосе», нужно назвать С.И. Гессена, Ф.А. Степпуна[6], Б.В. Яковенко. Из них никто за последние годы не издавал больших философских работ. Исключение представляет только книга Гессена: «Основы педагогики» (Берлин, 1923). В ней немало чисто философского матерьяла, но он сдавлен планом книги, вытекавшим из ее прикладной темы. Это опыт построения внутренней диалектики воспитательного [с. 16] процесса, как момента и фактора культуры. К педагогике и к социальной философии относится и большинство отдельных статей Гессена. Ф.А. Степпун переиздал свои прежние статьи в сборнике: «Жизнь и творчество» (Берлин, 1922). Смысл творчества — это его основная тема. Творчество в его понимании всегда конечно и потому несоизмеримо с абсолютной полнотой Жизни, которая остается трансцендентной в своей неизреченности. Так у Степпуна переплетаются мотивы трансцендентализма и романтической эстетики. Из работ Яковенко нужно назвать очерк: «Vom Wesen des Pluralismus» (Bonn, 1928[7]; срв. по-итальянски в Atti del V congresso internazionale di filosofia, Napoli, 1925–1927.). Это опыт обоснования плюрализма от обратного, как единственно возможной философской позиции. С наибольшей творческой силой мотивы трансцендентализма выражены в работах Г.Д. Гурвича. И прежде всего нужно назвать его книгу о Фихте, «Fichtes System der konkreten Ethik» (Tübingen, Mohr, 1924.). Это не только историческая монография, но опыт философского истолкования этико-метафизического замысла и духовной эволюции Фихте. Гурвич понимает трансцендентализм как «отрицательное богословие Абсолютного». Трансцендентализм разрешается в диалектику, и эта диалектика определяется несводимой противоположностью «логоса» и «этоса». У Фихте Гурвич ищет синтеза отвлеченного универсализма и индивидуализма, – в этом [с. 17] и состоит замысел конкретной этики. Гурвич исходит из духа современной немецкой философии, – о ней

[6] Фамилия философа Федора Августовича Степуна (1884–1965) восходит к немецкому Steppuhn, и в печатных работах этого периода писалась через два «п».

[7] *Vom wesen des pluralismus: ein beitrag zur klärung und lösung des philosophischen fundamentalproblems* (Bonn: F. Cohen, 1928).

он опубликовал несколько статей во французских журналах; это главы из книги, уже оконченной. Другие работы Гурвича относятся к философии права. Нужно назвать среди них очерк о Гирке (в Logos'e, XI. 1, 1922 и отдельное дополненное издание.). Это своего рода введение в проблематику социального права, которой занят Гурвич теперь. Примыкавший в свое время к марбургской школе В.Э. Сеземан в последние годы отошел от трансцендентализма. Из его работ нужно назвать блестящий очерк: «Платонизм, Плотин и современность» (в русском «Логосе», I, 1925) и ряд статей по теории знания: «Ueber gegenständliches und ungegenständliches Wissen» (в Commentationes Ковенского университета), Zum Problem des reinen Wissens (Philosophische Anzeiger, II. 2, 3, 1927.).

Совершенно особое место в рядах русских мыслителей занимает Лев Шестов. Он не строит системы и отрицает самый замысел систематической философии. Ему представляется обманчивым и ложным эллинский идеал разумного знания. И к истории философии он подходит не только как критик, но и как обличитель. Но не как скептик. Даже в разуме собственно не сомневается и признает внутреннюю цельность мира мысли, подчиненного непреодолимой логической закономерности. Но он отрицает, что [с. 18] путь очевидности и доказательства ведет и приводит к истине, что он приводит к Богу. Мир мысли, как и мир морали для Шестова только область повседневной жизни, в которой совсем не раскрывается подлинная тайна бытия. Для Шестова дороги и изначальны две ценности: личность и свобода. Ни для той, ни для другой он не находит места в мире культуры, в мире общественной жизни, подчиненной уравнительной и общезначимой необходимости – как нет для них места и в научном или рациональном мировоззрении. Это значит, что человек, что каждый перестает здесь быть самим собою, должен быть, как другие, – и лишается права на дерзновение.[8] Поэтому Шестов требует преодоления «самоочевидностей»... «Корни вещей» обнажаются только в редкие минуты неизреченных откровений. Эти откровения и созерцания Шестов и противопоставляет разуму, знающему только о вещах повседневных. В творчестве Шестова ярче выражен его отрицательный мотив, отрицание за разумом «власти ключей». Но только потому, что на «самое ценное» можно только указывать, а говорить трудно. В логизме Шестов видит эллинский соблазн и «странствует по душам», чтобы показать его силу над человеком. И радуется, когда находит свободных и непокорных, – радуется каждому явлению пророческого духа: Пло-

[8] Так в рукописи.

тин, Паскаль, Ницше, Достоевский, и прежде всего – Библия. У самого Шестова есть некий философский профетизм, [с. 19] всегда связанный с религиозным беспокойством. Как писатель, Шестов типический эссеист. И каждый его очерк есть замкнутый цикл. Среди очерков Шестова один из самых острых – «Memento mori», о Гуссерле (в сборнике: «Potestas clavium», Берлин, 1923; есть французский и немецкий переводы.). Здесь он тонко вскрывает трудности (апории) в логическом объективизме Гуссерля. За последние годы Шестов выпустил по-русски две новых книги[9]: «Власть ключей» (1923) и «На весах Иова» (1929; и немецкий перевод 1929.) Кроме того вышли в переводах его прежние книги: «Добро в учении Толстого и Ницше» (франц. и нем.), «Достоевский и Ницше» (франц. и нем.), «Апофеоз беспочвенности» (англ. пер.). В различных журналах он напечатал длинный ряд статей. Весь смысл философского творчества Шестова – в беспокойстве; это – сократическая черта. И в этом ценность его книг: в них обнажается философская стихия.

В заключении нужно упомянуть о философах, не имевших возможности высказаться систематически. Нужно назвать Д. И. Чижевского, вышедшего из школы Гуссерля и опубликовавшего ряд исторических работ, Г.М. Каткова, принадлежащего к школе Брентано. Наконец, нужно напомнить имя А. В. Койре, выпустившего историко-философские монографии о Декарте и схоластике, об Ансельме и о Якобе Бёме: «Essai sur l'idée [с. 20] de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes» (Paris, Leroux, 1922; срв. по-немецки: «Descartes und die Scholastik»[10]; «L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme» (Paris, Leroux, 1923.); «La philosophie de Jacob Boehme» (Paris, Vrin, 1929.) Первые две книги премированы Институтом. В особенности книга о Бёме представляет образцовую историко-философскую монографию, что признано было и иностранными и русскими рецензентами. Знатоки Бёме признают, что это лучшая и исчерпывающая монография о великом немецком мистике (срв. рецензию Н. А. Бердяева в журнале «Путь», кн. XVIII, 1929.). Кроме того, нужно упомянуть книгу Койре: «La philosophie et la problème national en Russie au commencement du XIX-e siècle», Paris, Champion, 1929, и отметить его интересный этюд: «Bemerkungen zu den Zekonischen Paradoxen в Jahrbuch der Mutosophie und phenomenologische For-

[9] Слова «сборники своих статей» зачеркнуты и сверху исправлены на «книги».

[10] Флоровский оставил место для того, чтобы позднее вставить год издания. Книга Койре «Descartes und die Scholastik» была опубликована издательством Bouvier в Бонне в 1923 году.

schung», V. Bd., Halle, 1922. Автор показывает онтологический смысл знаменитых зеноновых соображений, – они относятся не только к движению, как к таковому, ни к понятию «единого» и континуума и вскрывают таинственную неопределимость этого онтологического первофакта. [с. 21[11]].

4.

Религиозные темы всегда с особой силою тревожили русскую мысль. И философский искус часто приводил к религиозной метафизике. В этом отношении показателен пример старых славянофилов. И всего характернее образ Влад. Соловьева. Именно с Соловьевым генетически связано новое русское религиозно-философское движение. Оно определилось разными мотивами. Среди них прежде всего нужно подчеркнуть мотив культурно-философский – разрешение антиномий и трагизма философии культуры и философии истории оказывалось возможным только в религиозно-философском плане. Но это вовсе не главный мотив. И нужно подчеркнуть, путь русских религиозных философов обычно проходил чрез немецкий идеализм и немецкую великую мистику. Иначе сказать, это был путь чрез историю философии. С этим связана особая историческая насыщенность русской религиозной философии. При этом ярко сказываются в ней платонические мотивы. Именно они вводили в мир патристики. Однако, всегда это был путь к патристике, путь к Церкви, а не обратно. Иными словами, философия восходила к богословию, а не исходила из него[12]. Конечно, основной мотив религиозно-философского движения – в расширении философского опыта, обнаруживающем его религи-[с. 22]озную природу. В этом основная причина, почему русские философы становились религиозными мыслителями, – в последние годы Лосский, Франк, Новгородцев. В известном смысле можно говорить о русской религиозной философии, как о школе Соловьева[13].

---

[11] Начиная с этой страницы, номера страницы, проставленные дважды, перестают совпадать. Например, страница 21 имеет также номер 20, страница 22 также пронумерована как 21, и т. д.

[12] Собственную «христианскую философию», то есть «христианский эллинизм» Флоровский считал именно исходившей из патристического богословия.

[13] Идею об особой «школе Соловьева» Флоровский впервые высказал в своей статье «Новые книги о Владимире Соловьеве», *Известия Одесского Библиографического Общества при Императорском Новороссийском Университете* 1.7 (1912), 237–255.

Непосредственно под влиянием Соловьева, как мыслителя, перешел «от марксизма к идеализму» С.Н. Булгаков, принявший священство в 1918 году. Его первыми темами были вопросы социальной и исторической философии. Чрез Соловьева он пришел к Шеллингу. И очень близок к шеллингианству в своей книге: «Философия хозяйства» (М., 1912), в которой он стремился вскрыть религиозно-метафизический смысл хозяйственного творчества и потребления. Здесь нужно подчеркнуть включение хозяйства в космический ритм, – это внимание к космосу характерно для философии о. Булгакова. Эта книга недавно переведена по-японски (Токио, 1928.) Главная философская книга о. Булгакова: «Свет невечерний. Созерцания и умозрения», вышла в 1917 году. Из нее основная метафизическая глава, о Софии, переведена по-немецки в сборнике: Oestliches Christentum, изданном под редакцией Г. Эренберга (Heidelberg, 1924, Bd. II.). Учение о Софии есть основная религиозно-метафизическая тема о. Булгакова, – в этом он продолжает Влад. Соловьева и о. П. Флоренского. Учение о Со-[с. 23]фии обосновано в системе о. Булгакова двояко. Во-первых, космологически. София есть идеальная основа мира, организм идей, прототипов реальных вещей и существ, – и притом, основа имманентная, идея-сила, «энтелехия мира», «мировая душа». Но именно основание, идея мира, душа мира, но не самый мир. София есть «среднее» между Богом и миром, некое μεταξύ [14] в смысле Платона, – не Бог и не мир. И через нее Бог является в мире, и мир укоренен в Боге. Мир есть явление или осуществление Софии – материи, которая, будучи «небытием» (платоновское μὴ ὄν [15]), становится через «причастие» идее. Поэтому мир не совпадает с Софией, он только софиен или становиться софиен, и чрез то соединяется с Богом, – в этом смысл идеи Богочеловечества, которая была раскрыта в русской философии уже Соловьевым. Остается вопрос, как мыслить единство Софии [?] Она есть организм, – в «Свете невечернем» о. Булгаков прямо договаривал: и ипостась; в позднейшей статье: «Ипостась и ипостасность» (в Melanges Pierre Struve, Прага 1925) он смягчает: ипостасность, т.е. способность ипостазироваться, принадлежать ипостасям, являться в них. И здесь этот ряд космологических рассуждений пересекается с другим, «богословским» рядом. В отношении к Богу София есть Его Откровение, Его Слава, – [с. 24] «явленное божество». И при этом, – «живая умная сущность, если не ипостась, то ипостасность, – во всяком случае, *ens*

[14] «Промежуточное», «опосредующее» (*гр.*).
[15] «Ничто» (*гр.*).

realissimum[16]. Философски значительные дополнения в учение о Софии о. Булгаков вносит и в своих последних собственно богословских книгах: «Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Лествица Иаковля» (Париж, 1927- 1929.) Учение об отношении Абсолютного к миру предполагает учение об Абсолютном. Его о. Булгаков раскрывает из христианского догмата о Троичности Божией. Философская дедукция Троичности связана у него с метафизическим истолкованием суждения, и с учением об образе Божием в человеке (срв. его «Главы о Троичности» в сборнике: Православная Мысль, I, Париж, 1928.). В своей немецкой книге: «Die Tragödie der Philosophie» (Darmstadt, 1927) о. Булгаков старается показать, что все неувязки и противоречия исторических систем философии связаны с отрицанием или искажением троической истины. В этой смысле он называет историю философии «трагической ересеологией». Во всяком случае, его исторические анализы представляют большой интерес.

В отличие от о. Булгакова, для которого основной всегда является тема религиозно-космологическая, [с. 25] Н. А. Бердяев исходит в своих религиозно-философских размышлениях из антропологических предпосылок. В этом отношении характерна его книга: «Смысл творчества» (М. 1916), вышедшая теперь в немецком переводе (192)[17]. Общий очерк своего мировоззрения Бердяев дал в своей новой книге: «Философия свободного духа. Проблематика и апологетика христианства» (два выпуска, Париж, 1929.). В своих построениях Бердяев связан с немецкой мистикой, всего более с Бёме, – и потому часто сближается с Шеллингом и в особенности с Баадером. Бердяев не хочет быть ни философом, ни богословом. Он не строит системы, но как бы рассказывает о фактах духовной жизни. Он сам определяет свою книгу как опыт свободной теософии, свободного христианского гнозиса. И больше всего отмежевывается от натуралистической онтологии, раскрываемой в понятиях. Он предпочитает образный, «мифологический» и символический язык мистиков. Средоточие размышлений Бердяева образует идея Богочеловека. При этом он имеет в виду не столько историческое Богочеловечество, не столько исторического Христа, сколько изначальное перво-[с. 26]единство Бога и человека, входящее в интимную внутри-троическую жизнь Божества, поскольку уже Сын Божий изначально есть вечный и духовный Человек, тем

[16] «Наиреальнейшая вещь» (*лат.*).

[17] Флоровский оставил пропуск, чтобы позднее добавить нехватающую цифру. Немецкий перевод книги Бердяева Смысл Творчества вышел в 1927 году под названием *Der Sinn des Schaffens: Versuch einer Rechtfertigung des Menschen* (Tübingen: Mohr, 1927).

самым – Богочеловек. И это небесное Богочеловечество раскрывается в земном, как и вообще земная судьба есть только проекция и выражение судьбы небесной. Внутренняя жизнь Бога осуществляется чрез человека и мир, и от трагизма земной истории приходится заключить к трагизму Божественной жизни. Бердяев принимает мысль Бёме о темной природе в Боге. Трагизм связан со свободой, – и свобода, это – одна из основных идей и тем Бердяева. В свободе духа видит он существо подлинной жизни. Возможность свободы дана в том «ничто», из которого сотворен мир, – это «свободное ничто» вне Бога Творца катафатического богословия, но внутри неизреченного божества апофатического богословия (здесь Бердяев напоминает Эккехарда[18]). Бердяев различает две свободы: иррациональную свободу выбора (именно она коренится в хаотическом «ничто») и разумную свободу духа, которая дана быть осуществлена синергизмом Бога и человека (см. статью Бердяева «La problème de la liberté» в «Der Russische Gedanke», I. 1, 1929; по-русски в «Пути», IX, 1928.) Учение о мире открывается для Бердяева чрез идею творчества, чрез идею человека, как творца. Смысл мирового процесса раскрывается в чело-[с. 27]веческом действии, – в сущности вся метафизика снимается для него в антропологию. Внимание Бердяева обращено сразу и назад и вперед, в темную небесную предысторию и в апокалиптические дали. С этим связан его острый интерес к метафи[зи]ческой проблематике истории. О ней он говорит в книге: «Смысл истории» (Берлин 1923; нем. пер. 1925). История по Бердяеву трагична и смысл этой трагедии он видит в кризисе гуманизма. Гуманизм эмпирически оказался секулярным, разрешился в самоутверждение человека без Бога, – и это привело к «разложению человеческого образа». Но исторические факты для Бердяева только открывают и символизуют сверхъисторические и духовные события. Поэтому, при всей своей исторической наблюдательности, он как-то вне истории. Это связано со всем типом и стилем того гностического опыта, из которого он исходит. Бердяев напоминает древних александрийцев, Бёме, Сен-Мартена. Но этот гнозис изнутри ограничен натурализмом. И для Бердяева, в сущности, все категории, этические и даже эстетические, разрешаются в онтологическую (если не философему, то) мифологему, – при всем его отталкивании от «натуралистического» онтологизма. В последовательности определенного стиля мысли весь интерес религиозно-философских построений Бердяева. [с. 28]

Л.П. Карсавин пришел к религиозной метафизике через философию истории и историю философии. Прежде всего, пред ним встал

[18] Имеется в виду средневековый немецкий мистик Майстер Экхарт.

вопрос о смысле и значении исторического в системе бытия, вопрос об органическом единстве истории. И в платонических системах средневековья и раннего Возрождения он встретился с учением о Всеединстве, – в частности, у Эриугены и Николая Кузанского. К этому присоединилось влияние русского интуитивизма. Под этими влияниями философия истории раскрылась у Карсавина в платоническую метафизику христианства. Он исходит из тем об отношении Абсолютного и мира, бытия и бывания. Из книг Карсавина нужно указать прежде всего «Философию истории» (Берлин, 1923) и монографию о Джордано Бруно (Берлин, 1923.) Карсавин стремится истолковать мир, как органическое целое, и прежде всего борется со всяким метафизическим атомизмом и плюрализмом. Основным для него является учение о непрерывности и даже сплошности бытия. Однако, он приходит не к монизму, но к своеобразному монадологизму, к учению о полицентризме бытия, имеющего как бы ячеистое строение, причем каждая клетка этой непрерывной ткани есть виртуально все, – конечно, по своему и неповторимо[19]. Для Карсавина характерно учение о всевременности как о последней онтологической реальности, – [с. 29] в основах и глубинах своих бытие не столько сверхвременно, сколько именно всевременно, включает в себя полноту всех моментов во всей их напряженности и несоизмеримости, но притом и в совершенном единстве. И время, как всякая раздельность, есть умаление или ущербление всеединства. Однако, все возможные формы умаления полноты входят в полноту, и только потому и возможны. Карсавин приходит к понятию всеединства чрез анализ душевного бытия, устанавливая всевременное единство индивидуальной душевной жизни и показывая далее такое-же неразрывное единство всех индивидуальностей. В итоге он приходит к учению об Абсолютном, точнее о нераздельном и первичном единстве Абсолютного и Его тварного Другого, возникающего чрез умаление Абсолютного и свое обожение. Здесь он синтезирует учение Эриугены о теофании и патристическую идею теозиса. В философии истории для Карсавина характерно отрицание теории прогресса, как опирающейся на атомистические предпосылки. Ей он противополагает учение даже не о развитии, но о витии[20] бытия. Общее изложение своей системы Карсавин дал в книге: «О началах» (Берлин, 1925; по-русски вышел только Первый том, «Бог и тварный мир», – конспективное изложение всей системы дано по-немецки в брошюре:

[19] Так в оригинале.

[20] Так в оригинале.

«Περὶ Ἀρχῶν[21]) К ней [с. 30] примыкает книга: «О личности» (Ковно, 1929.)[22] Карсавин хочет быть метафизиком христианства и даже утверждает конфессионализм в философии. И в своих книгах он дает диалектическую дедукцию основных христианских догматов и учений. В действительности он исходит не из религиозного опыта, но из конструктивных философем. У него есть изощренный вкус и тяга к решению диалектических казусов. Это типическая философия понятий[23]. Основной метод Карсавина – снятие противоречий, притом противоречий скорее антитетического, нежели гетерологического характера. Поэтому при динамической форме по существу философия Карсавина совершенно статична, – можно ее определить, как диалектическую морфологию бытия. Во всяком случае, дальше понятия кругообращения динамизм Карсавина не простирается. Значительность философии Карсавина в его диалектической остроте. Вместе с тем он вводит в проблематику определенных течений христианского неоплатонизма. В последнее время Карсавин занимался проблемами социальной философии (см. его очерк: «Основы политики» в «Евразийском Временнике», V, Париж, 1927.) Нужно отметить еще его книгу: «Святые Отцы и учители Церкви. Раскрытие православия в их творениях» (Париж, 1926), – очерк патристической философии, очень неполный, охватывающий только восточный матерьял. [с. 31]

К религиозно-философскому направлению принадлежит еще Б. П. Вышеславцев (см. его книгу: «Сердце в христианской и индийской мистике», Париж, 1930), В.В. Зеньковский (срв. его очерк: «Об иерархическом строении души», в сборнике «Научных трудов Русского Народного Университета в Праге», т. II, 1929), В.Н. Ильин, Г.В. Флоровский (см. статьи: «Метафизические предпосылки утопизма» в журнале «Путь», III, Париж, 1926; «L'idée de création dans la philosophie chrétienne», Logos, 1, Buc[h]arest, 1928; «Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte», Der Russische Gedanke, I. 3, 1930; «Nábozenski názor a filosofské vyznáni» в чешском журнале «Ruch filosoficky», 1923.) Следует упомянуть еще о книгах Н. С. Арсеньева, полезных по собранному в них материалу: «Жажда подлинного бытия» (Берлин, 1923.), «Ostkirche und Mystik» (München, 1925).

---

[21] «2» исправлено на «8» Речь идет о работе Карсавина: Perí archon. Ideen zur christlichen Metaphysik. Memel, 1928.

[22] Речь идет о книге Карсавина «О личности» (Каунас), 1929. Город Каунас назывался по-русски «Ковно» до 1940 г.

[23] Флоровский считал, что В.Н. Лосский как богослов и историк находился под сильным влиянием «философии понятий» Карсавина.

В заключение нужно отметить, что специально вопросам религиозной философии посвящен журнал: «Путь», выходящий с 1926[24] года в Париже (под ред. Н.А. Бердяева (вышло 20 выпусков). Сюда-же относятся отдельные сборники: «София», под ред. Н. А. Бердяева (Берлин, 1923), «Проблемы русского религиозного сознания» (Берлин, 1925, – при участии Бердяева, Вышеславцева, Франка, Карсавина, Зеньковского, Лосского, Арсеньева). [с. 32]

5.

Историософическая проблема была первой, встревожившей пробуждавшуюся русскую мысль сто лет тому назад. И вопросы философии истории все время занимали русское философское внимание. В последние, катастрофические годы они естественно получили особую остроту. И с особой силой чувствуется потребность философски осмыслить катастрофический опыт современности и прояснить его в культурно-философском синтезе.

В этой связи нужно прежде всего назвать замечательную книгу П.И. Новгородцева, «Об общественном идеале» (3 изд., Берлин; вышел только Первый том, Второй остался в необработанной рукописи.)[25] Изданная впервые еще в 1917 году и написанная еще раньше, эта книга в последние годы получила какую-то особую современность. Однако, это спокойное нравственно-философское исследование, а не злободневный памфлет. Новгородцев был одним из крупнейших представителей естественно-правового идеализма в русской социальной философии. Поэтому понятно, почему понятие общественного идеала получало для него значение основной социально-этической категории. И при этом выдвигается вопрос: что́ означает категория идеала, – конкретное задание или только общую уста-[с. 33]новку социально-этического сознания... Только в последнем случае это была бы действительно категория.[26] В своей последней книге Новгородцев исходил из анализа утопических теорий XIX-го века, опиравшихся на веру в историческую осуществимость идеального общественного строя; такой утопией он считал прежде всего марксизм. Но центр тяжести для Новгородцева лежал в иссле-

[24] Журнал «Путь» стал выходить с 1925, а не 1926 г.

[25] Новгородцев не успел закончить эту многотомную работу по причине своей скоропостижной кончины в 1924 г.

[26] Так в оригинале. По всей вероятности, в конце предложения пропущено слово «идеала».

довании предпосылок утопического мировоззрения и в оценке их с нравственной точки зрения. Новгородцев показывает внутреннюю противоречивость и нравственную несостоятельность всякого социально-философского мировоззрения, приписывающего безусловную и окончательную ценность или значимость какой-либо конкретной и эмпирической форме устроения и быта. Во-первых, таким образом урезывается и ограничивается бесконечная полнота и беспредельность нравственного стремления, и живое вдохновение Добра подменяется неподвижными формулами. Иначе сказать: допускается возможность внешними средствами исчерпать до конца духовную жизнь личности и сделать ненужным искание и нравственную жажду, и тем подрывается и творческая свобода. Такой недооценке личности Новгородцев противополагает утверждение безусловно-первичной ценности каждой индивидуальности во всей неповторимости и бесконечности ее потребностей и стремлений, которые никогда [с. 34] не могут быть исчерпаны никаким конкретным осуществлением. Отсюда перспектива бесконечного, все перерастающего искания. Во-вторых, всякая абсолютизация конечных форм лжива и ложна, потому что историческая действительность динамична и процессуальна в самом существе своем, – категория изменчивости имеет онтологический смысл. Потому невозможно гармоническое и равновесное состояние внутри исторического процесса. Гармоническому финитизму утопического мировоззрения Новгородцев противопоставляет учение об общественном идеале, как о бесконечной задаче, которая возобновляется каждым решением. Для него это связано с постулатом нравственного суда и оценки положительного порядка, в чем он видел весь смысл «естественного права». В нем обеспечивается творческое самоопределение нравственных личностей, и общественная организация превращается тогда из стеснительной тюрьмы в живую вселенскую солидарность нравственного восхождения и творчества. Новгородцев считал общество производным, видел в нем «союз лиц», и потому не допускал самостоятельных социально-этических норм, которые не могли бы быть выведены из личного нравственного сознания, – к тому-же в нем самом дан социальный мотив любви к ближнему, и эгоистическая самодовлеемость отдельной личности нравственно невозможна. В итоге [с. 35] осуществимость идеала выносится за пределы истории и тем самым обосновывается ценность каждого исторического этапа, зависящая не от его места в историческом ряду, но от степени осуществления в нем безусловных требований нравственного закона. Вместе с тем обосновывается подвижни-

ческое и труженическое сознание, свободное от утопических иллюзий и сосредоточенное на очередных задачах конкретного действия. Все это построение Новгородцева не выводит за пределы автономного этического идеализма. В годы изгнания он почувствовал необходимость метафизического углубления своей концепции, чего он сделать не успел. Этическая проблематика раскрылась для него в религиозную и вместе с тем с большей силой выступили перед ним конкретные исторические формы. В последние годы Новгородцев успел высказаться только в немногих программных статьях; из них нужно отметить: «Ueber die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie» в специальном русском выпуске журнала: «Philosophie und Recht» (II, 2, 1922–1923). В этой же тетради нужно отметить статьи Е.В. Спекторского: «Der russiche Anarchismus» и Г.Д. Гурвича: «Die zwei grossten russischen Rechtsphilosopen Boris Tschitscherin und Wladimir Solowjew» и обзор новейшей русской социально-философской литературы. – В связи с книгою Новгородцева нужно назвать книгу [с. 36] его ученика, Н.Н. Алексеева, «Основы философии права» (Прага, 1924); и еще нужно упомянуть яркую программную статью его другого ученика, И.А. Ильина, «Основные задачи правоведения в России» (Русская Мысль, 1922, VII-XII.) Для Новгородцева и в значительной мере для его учеников характерна постановка социально-философской проблемы как проблемы этической прежде всего; только отчасти это связано с «индивидуализмом» в восприятии общественного бытия как области свободного творчества. В этом отношении полярно противоположна чисто-онтологическая установка С.Л. Франка в его уже названной выше книге по социальной философии, – для него главное ударение лежит на данном, а не на заданном, и это приводит к забвению о творческом и потому нравственном по преимуществу характере общественного бытия. Эту противоположность можно обострить и поставить вопрос: должна ли социальная философия быть нравственной метафизикой или только учением об органическом строении соборного бытия [?] Думается, эта проблема остро встает в русской социальной философии (срв. ценные замечания Б. П. Вышеславцева в его рецензии на книгу Франка, Путь, XX, 1930, Париж.) К этой проблеме относятся отчасти тонкие статьи Струве, главы [с. 37] из его замечательной книги: «Хозяйство и цена» (1915), напечатанные в последнее время во французском переводе в «Revue d'économie politique».

В другой план философии культуры вводят нас книги Н. А. Бердяева. Это – философская публицистика. Но не нужно придавать ему

уничижительного смысла: это опыт философского освоения повседневных и злободневных впечатлений и переживаний. Прежде всего нужно назвать его книгу: «Философия неравенства» (Берлин, 1923). Она носит подзаголовок: «Письма к недругам о социальной философии». Она написана остро и полемически, и главная тема книги в резком противопоставлении даже не двух мировоззрений, но двух духовных типов и установок. Можно определить это противопоставление как антитезу равенства и свободы. И Бердяев показывает, как пафос творческой свободы приводит к неравенству и как пафос равенства вырождается в эгалитарно-уравнительное опрощение. Может быть только, следовало бы говорить не об антитезе, но об антиномии. Бердяев противопоставляет эгалитарный и иерархический типы мысли, – нужно подчеркнуть, речь идет о духовных, а не о социальных характеристиках. Социальному атомизму он противопоставляет органическое мировоззрение, учитывающее целост-[с. 38]ность и общественных группировок, и исторического процесса, качественное своеобразие и несводимость разных планов бытия. Исключительной привязанности, «жадности» к земной эмпирии он противопоставляет двуединое чувство земли и Царства Божия. В книге Бердяева дана принципиальная апология культуры как сложного и органического мира. Но культура дорога Бердяеву, как воплощение человеческого творчества, как явление свободы. И потому он подчеркивает относительность, только символический характер всех культурных достижений и самой культуры как типа бытия. Творчество больше культуры, и культура не должна ограничивать и стеснять творческого движения. Бердяев противопоставляет аристократизм демократизму, – эта, быть может слишком двусмысленная формула для него означает только примат свободного творчества, творческое благородство человека. Это борьба с руссоизмом. Бердяев остро чувствует трагизм культурного бытия и склонен преувеличивать значительность переживаемого сейчас культурного кризиса. Кризис культуры для него есть кризис творчества, перерождение человеческого типа. Об этом он говорит в своих книгах: «Смысл истории» и «Новое средневековье» (Берлин, 1925; есть немецкий и франц. переводы) и в отдельных статьях. Он говорит о «конце Ренессанса и кризисе гуманизма» и разумеет под этим оконча-[с. 39]ние той исторической эпохи, жизнь которой определялась самоутверждением самозаконного человека, верившего в возможность разрешить задачи жизни строительством культуры. И отсюда выродилась мертвящая привязанность к окоченевшим формам быта. Человек оказался раздавлен вещами, разорван изнутри природными силами, которых он не преодолел в творческом

одухотворении. Человек слишком вышел на поверхность, теперь ему снова нужно уйти в глубины, в «ночь нового средневековья». С Бердяевым можно не соглашаться, но нельзя отрицать значительности его тем. И эти темы по-иному вскрываются в творчестве и в размышлении многих русских мыслителей. Вместе с тем выдвигается с большой остротой проблема религиозной культуры. Нужно отметить сборник статей: «Православие и культура», изданный под ред. В.В. Зеньковского, Берлин 1922, ряд интересных философско-публицистических статей Ф.А. Степпуна: «Мысли о России» (в «Современных Записках[»]). Следует упомянуть еще об «евразийском» движении, в котором также вскрылись некоторые острые темы философии культуры. Заслуживает упоминания, наконец, книга И.А. Ильина: «О сопротивлении злу силой» (Берлин 1924), опыт религиозно-философского обоснования активизма, в критическом противопоставлении толстовскому непротивлению. Сюда же [с. 40] примыкают работы по истории русской мысли. Из них нужно отметить книги: В. В. Зеньковского, «Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей» (Париж, 1927; срв. по-хорватски, «Русски мислиоци и Европа», Загреб, 1922.); Н. А. Бердяева, «Константин Леонтьев» (Париж, 1927; срв. статью С. Л. Франка, «Konstantin Leontjev, ein russischer Nietsche», в Hochland, 1928–1929, 6); N.V. Breboroff, «Kultur und Geschichte im russischen Denken der Gegenevart» (Berlin, 1927.) Можно упомянуть еще ряд статьей Д.И. Чижевского, Г.В. Флоровского (между прочим, «Искания молодого Герцена», Современные Записки, 39 и 40, 1929), Б.В. Яковенко.

Из работ по философии истории кроме упомянутой выше книги Карсавина нужно сказать еще об «Очерках теории исторической науки» П.М. Бицилли (Прага, 1925.) Это именно очерки, а не синтез и не система. Автор категорически отрицает возможность «философии истории», т.е. возможность вскрыть и построить однозначную схему исторического процесса. Такой замысел, по его мнению, искажает самое существо «исторического». Сущность историзма противоположна всякой рационализации. Бицилли изображает пробуждение исторического чувства в XVIII-м веке и особенно в романтике. В каком-то смысле для него историзм и романтизм [с. 41] совпадают. Историческое индивидуально, переменчиво, неповторимо, текуче, – именно поэтому оно доступно скорее художественному восприятию, нежели рациональному познанию. Поэтому, в конце концов, не может быть единого исторического метода и единой исторической точки зрения. Единственный постоянный метод историка, это метод дивинирующего проникновения через тексты и факты в творческую и переливча-

тую стихию духа. Бицилли опирается в своем исследовании на большой и разнообразный материал, однако, все же односторонний, и недостаточно считается с философскими системами прошлого, которые были определены в своей проблематике именно фактом истории, – прежде всего, с немецким идеализмом. Его книга как-то недосказана, но тем более вводит в проблематику. Нужно отметить еще отдельные статьи Бицилли, между прочим, ряд статей о нации (в «Современных записках»). Сюда же примыкает статья Г. В. Флоровского, «О типах исторического истолкования» (в Сборнике статей в честь проф. В.Н. Златарского, София, 1925)[27]. – Следует сказать, что для русской мысли в равной мере характерно внимание философов к исторической проблематике и внимание историков к философской проблематике, вскрывающейся и в самой их науке [с. 42].

6.

Нелегко подвести итоги предыдущего обзора. Ибо это означало бы дать оценку философских исканий и творчества русских мыслителей современности. Быть может, это и преждевременно. Русская мысль еще in statu nascendi[28], в борении и искании. И не окончательные выводы, и не законченные решения определяют ее смысл и ценность, но прежде всего именно пафос искания, творческое беспокойство. В такой характеристике нет ничего уничижительного, и она не говорит о хаотической бесформенности русского духа. Философия есть ненасытимое стремление, непрестанный мыслительный эксперимент. И системы обозначают только узловые точки в непрерывной ткани, точки кристаллизации вечно бродящей и никогда не отвердевающей стихии духа. В истории философии есть свои критические и разрывные точки, водоразделы эпох, когда вскрывается недостаточность наличного опыта и загорается пророческая жажда новых умозрительных откровений и открытий. Как говорил Шеллинг, «реальные успехи достигаются в философии не иначе, как чрез расширение опыта; и не всегда в том дело, что открываются новые факты, а в том, что в известном становится видным больше, нежели привыкли видеть». Эта новая очевидность определяет перелом, поворот пути. Философская [с. 43] жизнь всегда протекает в чередовании относительно замкнутых циклов, которые внутренно сосредоточены каждый в себе, – и в каждом есть своя преображающая тема и интуиция.

[27] Данная статья была написана под влиянием теорий Бицилли.
[28] «В стадии зарождения» (*лат.*).

В каждом раскрывается и выражается свой опыт. И вот сознается замкнутость привычного горизонта, – начинаются поиски выхода – в новый опыт, в новую эпоху. Так было в конце средневековья, так было снова под конец XVIII-го века. Есть основания сказать, в наше время снова назревает философский перелом, новая вспышка умозрительного творчества. Это чувствуется и в западной мысли: ищут путей..., темп философской жизни ускоряется... В этом объяснение и критической напряженности, и собирания преданий, – возврата к классикам... Изживается и исчерпывается тот метафизический опыт, который определял жизнь «новой философии». В этом процессе есть место для русской философии. И это признают даже те, кто совсем далек от националистического самомнения. «Грядущее русское философское строительство ляжет фундаментом не только в основу российского существования, но и всего дальнейшего бытия и развития человечества», говорит Б.В. Яковенко[29]. Это связано с размахом того синтеза, к которому стремится русская мысль, творчески претворяющая и сводящая все опыты и предания философского прошлого. Это связано и с тем новым [с. 44] опытом, который открывается в русской религиозной стихии. Предчувствием синтеза вдохновляются русские искания. И в этом для русских мыслителей оправдание их дела. Они знают, что это – общее дело вселенского человечества.

1930. III. 15. *Георгий В. Флоровский.*

[Приписано другим почерком:] 131, Arr. Jean Jaurès [arrondissement] XIX

[29] *Яковенко Б.В.* Значение и ценность русского философствования // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М., 1990. С.111.